المصنف وزيادته الحسنة فانه فائدة لاتحصل بمقام التعريف فكان اللائق بالمعترض ابدال اعتراضه ذلك بالمبالغة فى استحسانه (قوله يعنى مع فعل البعض الآخر الخ) بين شيخنا العلامة انه دفع بهذا فساد التعريف من وجوه ثلاثة ثم قال فى احدى حاشيتين ولا يخفى فساد هذا الجواب اذ المعتبر فى صحة الحد وفساده صدق اللفظ دون عناية القرائن أو غيرها ثم قوله لكن بشرط الخ مقتضاه ان مفهوم الاداء هو فعل مطلق بعض وكون البعض ركعة هو شرط خارج عن ماهية الاداء وفيه بحث اه وفى الاخرى فى هذا الاخير ومن البين ان كون المفعول من الصلاة فى وقتها ركعة فأكثر معتبر فى مفهوم اداتها فجعله شرطا غير مسلم اه (واقول) أما اولا فلا يتعين ان الشارح قصد الجواب حتى يعترض عليه بأنه لا يخفى فساد هذا الجواب بل يجوز ان يكون مراده مجرد بيان مراد المصنف وأما ثانيا فحيث اشتهر بين الائمة ان أهل هذه الفنون يتساهلون قصدا فى التعاريف ويكتفون فيها بامثال ماذكر لا تليق المبالغة بالتشنيع عليهم بما ذكر واما ثالثا فغاية الامر ان التعريف بالاعم وقد أجازه المتقدمون واختاره غير واحد من المتأخرين فلا تنبغى المبالغة بهذا التشنيع وأما رابعا فاطلاق ماذكر من انه لا يعتبر فى صحة الحد عناية القرائن أو غيرها غير صحيح فقد صرحوا بخلاف ذلك الاطلاق قال فى الغرة وان يحترز أى وينبغى ان يحترز عن الالفاظ الغريبة والمشاركة والمجازية والاضمار والتكرار مما يلتبس فى الفهم الا اذا حصل للمخاطب علم بالغريب أو وجدت قرينة جلية على المراد فانها أى المجازات حينئذ فى حكم الحقائق اه وقوله قرينة قال شيخنا الشربينى فى شرحه لفظية أو معنوية كشهرة ثم قال واعلم انه لا قدح فى المشترك أيضا عند وضوح القرينة المعينة بل الاضمار أيضا بل لو لم يخص بالمجاز قوله فانها فى حكم الحقائق لكان أولى اه ولعل ماذكرنا هو السبب فى سكوت الشارح عن جواب الاعتراض على المتن والا فتوجيه الاعتراض عليه فيما ذكر بحسب الظاهر أمر يتبادر الى بعض آحاد الطلبة فكيف بهذا الشارح البالغ من الامامة وتحقيق العلوم أعلى مرتبة وأما الثانى فهو مدفوع بعد تسليم ان كون البعض ركعة معتبر فى مفهوم الاداء بأن الشارح لم يجعله شرطا لاداتها وانما جعله شرطا لفعل البعض الآخر بعد الوقت وذلك لا ينافى انه معتبر فى مفهوم الاداء ولو سلم فالشارح جرى على عرف الفقهاء واستعمالهم فانهم يطلقون الشرط بمعنى ما لابد منه فيشمل الاركان كما هو مصرح به فى كلامهم وعلى هذا قولهم شرط الصوم النية والامساك عن المفطرات الى غير ذلك وشرط البيع الصيغة الى غير ذلك فتامل واعلم ان الاعتراض الاول قد سبق شيخنا اليه غيره كالكمال لكنه وجه فساد الجواب بشئ آخر حيث قال ولما لم يكن فى التعريف ما يدل على خصوص الصلاة أى باعتبار الاكتفاء بالبعض ولا على ان المراد بعض خاص استند فى كونه مرادا الى انه معلوم من محله أى فى كتب الفقه ولا يخفى ان مثل ذلك لا يصلح مستندا لانه اذا فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم ان المراد بالبعض المبهم فيه بعض معين وانه فى الصلاة خاصة وانه مع وقوع باقيها فى الوقت أو بعده لا قبله لم يفده التعريف شيأ اه ويجاب بان مراد الشارح ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان اداء الصلاة لا يحصل بدون ركعة فى الوقت لكنه لا يعلم انه يحصل بركعة فقط فى الوقت أو يتوقف على فعل الجميع فى الوقت وحينئذ يستفيد من التعريف تحقق الاداء فى الصلاة بركعة لانها أقل ما يتحقق

يعنى مع فعل البعض الآخر فى الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو بعده فى الصلاة لكن بشرط ان يكون المفعول فيه منها ركعة كما هو معلوم من محله لحديث الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وقوله بعض بلا تنوين لاضافته

به البعض بناء على ما علمه من عدم حصوله بدون ركعة ومن اطلاق البعض وعدم تقييده بفعل الباقي فيه انه لافرق ومن يعلم ان الصوم لا يتصور تلفيقه من يومين لكنه لا يعلم ان الاداء مقيد بالوقت المقدر له أو أعم فيستفيد من ذكر البعض وانه في الوقت المقدر له انه لا بد من وقوع البعض الآخر مع البعض الاول في يوم واحد بناء على ما علمه من عدم تصور كون الصوم الواحد في يومين وان الاداء ما يكون في وقته المقدر له في غيره فقوله يعني مع فعل البعض الآخر الخ أي كما يستفاد من اطلاقه وقوله أو بعده في الصلاة أي كما يفيده الاطلاق اى لافي الصوم لظهور عدم تصوره وقوله كما هو معلوم أي مما علمه المخاطب من عدم حصوله بدون ركعة فالحوالة على العلم به من محل اتحاد هو باعتبار انه علم من محل عدم الاكتفاء بدون الركعة فيلزم منه حمل البعض على الركعة والحاصل انه ليس المراد بقوله كما هو معلوم من محله ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان اقل ما يتحقق به اداء الصلاة ركعة وانه لا فرق بين ان يفعل الباقي معها في الوقت أو خارجه وانه لا بد في تحقق اداء الصوم من وقوع جميعه في الوقت كما فهمه الكمال وبنى عليه الاعتراض بل المراد به ان المخاطب به من يعلم انه لا يتحقق اداء الصلاة بدون ركعة ولا يعلم زيادة على ذلك من حيث الاداء فيحمل البعض الواقع في التعريف بالنسبة للصلاة على الركعة ويستفيد من اطلاق العبارة انه لا فرق بين فعل الباقي في الوقت أو خارجه لامكان ذلك ومن يجهل أداء الصوم لكنه يعلم انه لا يتصور تلفيق صوم واحد من يومين فيستفيد من التعريف انه لا بد في اداء الصوم من وقوعه بتمامه في وقته المقدر له فظهر افادة التعريف في كلا القسمين والله أعلم (قوله الى مثل ما أضيف له المعطوف) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة يريد بالمعطوف لفظ كل وفي كونه معطوفا أي على بعض نظر لانه مجرور بمضاف مماثل للمضاف الاول محذوف سبق عمله وهو خبر لمبتدا المحذوف والجملة مقول قيل المعطوف على الجملة الاسمية قبلها والتقدير وقيل هو فعل كل الخ وكيف تكون كل معطوفة وهي بعد قيل التي لا يحكى بها الا جملة أو ما في معناها اه (وأقول) هذا النظر صحيح بل هو من الواضحات التي لا تخفى على بعض الآحاد فضلا عن مثل الشارح ولكن الظاهر انه انما سماه معطوفا نظرا للمعنى لان الكلام في معنى ان يقال والاداء فعل بعض في القول الصحيح وكل في القول الآخر واتكالا على مزيد وضوح المراد والميل الى جانب المعنى سيل مسلوك وفيه تنبيه على ان حذف المضاف اليه يكتفى فيه بمثل ذلك وانه لا يشترط فيه تحقق العطف بحسب الحقيقة * والثاني قال الزركشي قال الفراء ولا يجوز حذف المضاف اليه في مثل هذا الا في المصطحبين كاليد والرجل والنصف والربع وقيل وبعد وأما نحو دار وغلام فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشتريت دار وغلام زيد لم يجز (قلت) ومن المصطحبين بعض وكل في كلام المصنف اه * والثالث قال العراقي وفعل ذلك المصنف اختصارا ولو اجتنب المصنف مثل هذا في التعريفات لكان أولى فانها موضوعة للايضاح والبيان وهذا ينافيه اه ويجاب بان المصنفين ذوي الاختصار كالمصطحين على اعتقاد أمثال ذلك فانهم يتعمدونه مع عدم الغفلة عن قواعد الحدود على ان غاية ذلك انه حذف لقرينة وهي اضافة المعطوف الى مثل المقدر والحذف في الحدود جائز مع القرينة الا ان يقال شرط قرينة الحذف ان تكون واضحة وهذه ليست كذلك الا ان في دعوى عدم وضوح هذه نظرا ظاهرا فليتامل

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

(قوله والمؤدى مافعل) اعترض عليه الكوراني حيث قال وقوله والمؤدى مافعل مستدرك لانه اذا علم الاداء فالمؤدى معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع تعريض بابن الحاجب حيث قال والاداء مافعل في وقته المقدر له فرده المصنف بان ذلك هو المؤدى لا الاداء ولا مؤاخذة على ابن الحاجب لان الاداء يطلق على المعنى المصدري وعلى المؤدى وقد استعمله في الثاني والدليل على ذلك قوله مافعل في وقته المقدر والوقت انما يكون مقدرا للمؤدى لا للمعنى المصدري القائم بالفاعل اه (وأقول) دعواه الاستدراك وابداء الفائدة بقوله لكنه قصد الخ متناقضان اذ مع افادته ما لا يستفاد من تعريف الاداء لا يكون مستدركا اذ المستدرك في امثال هذا المقام ما لا فائدة في ذكره للاستغناء عنه بغيره والصواب القطع بانه لا استدراك نظرا للفائدة التي قصدها المصنف وان دعوى الاستدراك وهم محض على انا لو قطعنا النظر عن هذه الفائدة لم يصح الاعتراض بالاستدراك لان هذه معان اصطلاحية مختلف فيها وجاز ان يعتبر في المشتق زيادة لا تستفاد من المشتق منه ففي تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط في البيان ودفع الاحتمال عنه ومع ذلك لا تصح دعوى الاستدراك ممن عنده أدنى استمالة وأما قوله ولا مؤاخذة على ابن الحاجب الخ فان أراد نفي المؤاخذة عنه مطلقا فهو باطل قطعا لظهور ان التعبير بالمؤدى أولى من التعبير بالاداء لانه لا اشتراك في الاول وفي الثاني اشتراك وما خلا عن الاشتراك أولى في البيان خصوصا في التعاريف ان لم يكن واجبا فكون ابن الحاجب خالف الاولى مما لا شبهة فيه وان أراد نفي المؤاخذة عنه بمعنى انه لا فساد فيه فهذا لا يفيد لان المصنف لم يدع الفساد بل مخالفة الاولى لا يقال لا نسلم مخالفة الاولى أيضا لان الاداء في عبارته مع تفسيره بما فعل لا يحتمل الا المؤدى لان مافعل ليس الا المؤدى لانا نقول هذا المنع مكابرة لا التفات اليها لان الاحتراز عن الاشتراك ولو مع القرينة لا يحتمل غير الاولوية على انا لا نسلم نفي الاحتمال لجواز تقدير المضاف الى مافعل وكثرة تقدير المضاف أي فعل مافعل بدليل التعبير بالاداء المناسب لذلك وأما قوله والدليل على ذلك الخ فهو استدلال فاسد لانه جعل وجه الدلالة ان الوقت انما يكون مقدرا للمؤدى وهو ممنوع بل هو مقدر للاداء أيضا بل قد يقال ان تقديره للمؤدى انما هو من حيث الاداء لا من حيث ذاته وكان الصواب في الاستدلال ان يقول لان مافعل في وقته هو المؤدى لا الاداء وهو حينئذ دليل ظني لاحتمال تقدير المضاف كما تقرر فليتامل (قوله أوفيه وبعده على الاول) دفع لما يتوهم من قوله مافعل من المؤدى فيما اذا فعل البعض فقط في الوقت هو المفعول في الوقت فقط (فان قلت) أي دلالة من المتن على ارادة ذلك (قلت) دلالة عموم ما فتامله (قوله والوقت الزمان المقدر له) أي لما فعل كله الخ فيه أمور * الاول ان هذا شامل للوقت الاصلي والوقت التبعي كوقت أولى المجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية ووقت ثانية المجموعتين جمع تاخير بالنسبة للاولى * والثاني قال شيخنا العلامة ولا يخفى عليك ان في كل من تعريفي الاداء والوقت بما ذكر دورا ظاهرا لاخذ كل منهما قيدا في تعريف الآخر اه (واقول) اذا حمل كل من ذينك التعريفين على انه تعريف لفظي فلا دور ولا اشكال وكثيرا ما يرتكب هذا الحمل لدفع الدور السعد والسيد وكثيرا ما يعتني أثرهما في ذلك شيخنا فحاله أعرض عن ذلك هنا على ان لنا ان نمنع الدور من التعريفين وان لم يكونا لفظيين اما من تعريف

(والمؤدى مافعل) من كل العبادة في وقتها على القولين أوفيه وبعده على الاول (والوقت) لما فعل كله فيه أوفيه وبعده اداء أي للمؤدى (الزمان المقدر له شرعا

الاداء فلأن الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوره بدون تصور مفهوم المؤدى الواقع فى تعريف الوقت لان حاصله الوقت المضاف للشئ شرعا وتصور هذا المعنى وتشخصه بدون تصور معنى المؤدى ممكن فلا دور وأما عن تعريف الوقت فبان يجعل الضمير فيه راجعا للمؤدى بمعنى الفعل المطلوب لامع وصف الاداء وتصور ذلك ممكن بدون تصور مفهوم وصف الاداء فلا دور أيضا فليتأمل والثالث قال شيخنا العلامة أيضا هذا التعريف غير مانع لانه يدخل فيه بعض المقضيات كالصلاة فان وقتها عند خروج وقت الاداء هو وقت تذكرها فقد جعل الشارع لها وقتا هو وقت تذكرها فلو قال أولا بدل قوله مطلقا كما فعل ابن الحاجب لم يرد لان الوقت المقدر لها شرعا أولا هو وقت ادائها وأما وقت التذكر فى الفائتة فانه زمان مقدر ثانيا بعد فوات الوقت المقدر لها أولا اه (وأقول) المفهوم المتبادر من المقدر هو المعنى المحدد الاول والآخر فلا يصدق على زمان التذكر فى الفائتة فانه ليس كذلك كما هو الظاهر على انه قد يرد على التعبير بأولا الوقت التبعى فى الجمع فانه لم يقدر لغير صاحبة الوقت أولا بل ثانيا عند عروض صوغ الجمع فليتأمل (قوله مطلقا) اعترضه الكورانى فقال ثانيهما أى المحشين ان قوله مطلقا فى تعريف الوقت بانه الزمان المقدر له شرعا مطلقا لا حاجة اليه اذ مقصوده بتلك الزيادة شمول الموسع والمضيق وذلك الشمول حاصل بدونه اذ يصدق على الكل انه الوقت المقدر له شرعا (فان قيل) لابد من قيد اولا ليخرج المقدر ثانيا لانه مما قدره الشرع مع ان الفعل الواقع فيه لا يتصف بالاداء كصلاة الناسى اذا ذكرها (قلت) لا يحتاج الى ذلك اذ الوقت صار حقيقة عرفية فى الاول فلا يتناول ذلك الا بقرينة والله أعلم اه (وأقول) اما ما ذكره أولا فجوابه ان الوقت وان شمل الموسع والمضيق الا ان ذلك لا يمنع انه قد يتوهم عدم ارادة الشمول أو انه لا يصدق على الموسع بناء على توهم ان المراد بالتقدير جعله بقدره فزاد مطلقا دفعا للتوهم وقد صرحوا بانه لا استدراك فيما قصد به دفع التوهم وممن صرح به العلامة ابن جماعة الملقب بشيخ الكل فى الكل فان أراد بقوله لا حاجة اليه ان فيه استدراكا أو انه لا فائدة فيه فهو غير صحيح كما تقرر أو انه لو ترك لم يفسد التعريف فهذا لا يقتضى رجحان تركه فيسقط الاعتراض به أيضا وأما ما أجاب به عن السؤال الذى أورده فهو حسن ويمكن ان يجاب عنه أيضا بما قدمناه من ان المتبادر من التقدير التحديد والتعيين بحيث يكون معين الاول والآخر ولا كذلك وقت تذكر الفائتة وافاقة النائم فلا يشمله التعريف وبذلك يندفع جزم شيخنا العلامة بمضمون السؤال وعدم دفعه والعدول الى تفسير مطلقا بغير ما فسره به الشارح حيث قال لو حمل على انه نعت لمصدر محذوف أى تقديرا مطلقا أى لا بتقييد باحد دون أحد احترازا عن المقدر شرعا تقديرا مقيدا بأحد كوقت ذكر المنسية أو افاقة النائم عن الصلاة لكان أجود من حمل الشارح له على ما ذكر المقتضى لصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذى ليس الفعل فيه اداء فلا يطرد اه مع انه يرد على ما اختاره ان قيد الاطلاق حينئذ يخرج وقت احدى المجموعتين فى السفر بالنسبة للاخرى لانه مقدر شرعا تقديرا مقيدا بأحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر المنسية المقيد بالناسى عند ذكره ولا يخرجه على ما اختاره الشارح كما هو ظاهر لا يقال بل يخرجه اذ الوقت حقيقة عرفية فى الوقت الاصلى للصلاة دون التبعى لانا نقول أما أولا فلا نسلم

مطلقا) أى موسعا كزمان الصلوات الخمس وسننها والضحى والعيد او مضيقا كزمان صوم رمضان وأيام البيض فما لم يقدر له زمان فى الشرع

ذلك كما هو معلوم من تصرفات الفقهاء وأما ثانيا فلو سلم ذلك وجب ان يراد بالوقت المعرف مايشمل التبعي والا لم يكن تعريف الاداء جامعا فتأمله (قوله كالنذر والنفل المطلقين) أورد شيخنا العلامة ان مقتضاه ان النذر المقدر بزمن من المقدر له زمن في الشرع ولا يخفى ان زمنه مقدر جعلا لا شرعا وان أوجب الشرع الوفاء به وان الفعل فيه اداء فيرد وقته على عكس تعريف الوقت بما ذكره اه (وأقول) في جواب هذا اما ان نقول انه ليس المراد بكونه مقدرا شرعا ان الشارع باشر تقديره بل المراد ان تقديره معتبر في الشرع واجب المراعاة فيه سواء كان المباشر للتقدير فيه هو الشارع أم غيره واما ان يلتزم ان المراد ان الشارع باشر تقديره ولا يضرنا هذا فيما نحن فيه لانه كما انه مقدر جعلا مقدر شرعا أيضا لان الشارع حد وقته بالقدر الذي التزمه الناذر وأوجب مراعاته ولولا ذلك لم يلتفت لتقدير الناذر ولم تجب مراعاته ولا معنى لكون الوقت مقدرا شرعا الا اعتبار الشرع اياه لذلك العمل وايجاب مراعاته فيه سواء ابتدا ذلك فيه أو تقدم عليه تقدير المكلف وعلى الوجهين فالنذر المذكور اذا فعل في وقته كان اداء ينطبق عليه حد الاداء فلا يرد وقته على عكس تعريف الوقت هكذا افهم واحذر ما قاله الشيخ وان كان من الجلالة بالمحل المعروف (فان قلت) ويؤيد ما قاله قول العضد في شرح تعريف ابن الحاجب الاداء ما نصه فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل أو قدر لا شرعا كالزكاة بعين له الامام شهرا اه (قلت) لو سلم ذلك لم يضرنا لانا نسلم ان تعيين الامام ليس شرعيا ومع ذلك لا يرد علينا لان المعنى بالتقدير هنا تقدير يتوقف عليه الطلب أو الاجزاء والتعيين المذكور بخلاف ذلك اذ الزكاة مطلوبة قبله وبعده ومجزئة كذلك فلا دخل له في واحد منهما وانما الغرض منه مجرد الاعلام بمجيئه بنفسه أو نائبه اليهم في ذلك الوقت لاخذها ليتهيأ لدفعها له فيه ومن هنا يمكن استغناء ابن الحاجب عن الاحتراز عن ذلك (فان قلت) فاهو المحترز عنه بقولهم هنا شرعا (قلت) يظهر انهم لم يقصدوا به الاحتراز عن تقدير معتبر لا يكون شرعيا بل مجرد الاشارة الى انه لا أثر لتقدير غير شرعي بان لم يعتبر ويؤيد ذلك ان الشارح لم يذكره محترزا فليتأمل (قوله لا يسمى فعله الخ) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة لو قال فعل بعضه لكان اجرى على التعريف الراجح لكنه راعى قوله يعني مع فعل البعض الآخر الخ اه (وأقول) انما يكون قوله فعل بعضه أجرى على التعريف الراجح لو كان مسمى الاداء على التعريف الراجح هو فعل البعض فقط وليس كذلك بل هو فعل الكل ولو قال فعل بعضه لتوهم ان مسمى الاداء والقضاء فعل البعض فقط وليس كذلك فتدبره والثاني ان الظاهر ان التعبير بالفعل لا يخلو عن تسمح بالنسبة للايمان اذ هو التصديق المخصوص والتحقيق في التصديق انه ليس من مقولة الافعال (قوله والقضاء الخ) أورد الكوراني هنا ما يتعجب منه حيث قال (فان قلت) على ما ذكرتم من ان الاداء هو الفعل الواقع في الوقت المقدر شرعا فلم يسموا الحج الذي يأتي به المفسد في القابل قضاء مع ان الحج وقته العمر كله (قلت) لما شرع فيه وتلبس بافعاله تضيق عليه الوقت وذلك كما اذا تلبس بافعال الصلاة مع ان الصلاة واجب موسع يتضيق عليه الوقت ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى وهي ان الحج والصلاة كل منهما من قبيل الموسع فلم عصي في الموت في اثناء وقت الحج بدونه ولم يعص في الموت في اثناء وقت الصلاة بدونها تأمل وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتعجب منه

كالنذر والنفل المطلقين وغيرهما وان كان فوريا كالايمان لا يسمى فعله اداء ولا قضاء وان كان الزمان ضروريا بالفعله (والقضاء فعل كل وقيل بعض ما خرج وقت اداءه) من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله في الصلاة وان كان المفعول منها في الوقت ركعة فاكثر والحديث المتقدم فيه افمن زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة ولو قال المصنف وقته كما قال في الاداء كفى (استدراكا) بذلك الفعل (لما) أي لشئ (سبق له مقتض للفعل)

وهو انه شرح البعض فى قول المصنف فى تعريف الاداء بالركعة على ما قررنا ثم قال هنا كلاما حاصله ان القضاء هو الفعل الواقع خارج الوقت أو بعضه ولو كان ذلك البعض اكثر من ركعة فورد عليه انك قلت ان أدرك الركعة أدرك الصلاة فأجاب بأن ذلك فيمن زال عذره كالجنون وقد بقى من الوقت ركعة وكل هذا سهو ظاهر اذ مسئلة العذر غير مسئلة الاداء وهو ان يزول العذر وقد بقى من الوقت قدر ركعة أو تكبيرة وخلا المكلف عن العذر قدر ما يسع تلك الصلاة تجب تلك مع ما قبلها ان أمكن الجمع والا فهى فقط فالكلام هنا فى الوجوب سواء صلاها أو لم يصلها أبدا أو صلاها خارج الوقت والمسئلة الاولى مطلقة فيمن أدرك من الوقت قدر ركعة أو دخل فى الصلاة وتلبس وأوقع ركعة فى الوقت الشرعى والباقى آخره فاين احدى المسئلتين من الاخرى والله أعلم اه (وأقول) أما ما ذكره أولا من السؤال والجواب فقد أخذه من غيره فان ذلك مذكور مشهور فى كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين وثانيهما ان المراد بالقضاء فيه المعنى اللغوى وهو بمعنى الاداء فلا ينافى الاداء الاصطلاحى وعلى هذا يحتاج للفرق بينه وبين النذر المطلق اذ كل منهما وقته العمر مع ان النذر المذكور لا يوصف بادا ولا قضاء كما صرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقت له وقد يلتزم الشارح التسوية بينهما فلا يوصف الحج عند بادا ولا قضاء وهو ما اختاره السبكى فيه كل ما لم يعين له وقت وحمل اطلاق الفقهاء الاداء والقضاء فيه على التجوز ثم رأيت السيد فى حواشى العضد بين النوافل المطلقة حيث قال فى قول العضد فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل ما نصه أى المطلقة اذ لم يقدر لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء لو قوعه دائما فيما قدر له شرعا أولا واطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة مع المقتضى فى الاستدراك اه فليحرر ما أفاده هذا الكلام من ان وقت الحج مقدر معين دون نحو النوافل المطلقة مع اشتراك الجميع فى ان وقتها العمر الا ان يدعى ان الشارع عين مطلق الزمن للحج وسكت عن ذلك فى النوافل لكن قضية تنظيره أعنى الكورانى بالصلاة فى قوله وذلك كما اذا تلبس بافعال الصلاة الخ ان فعل الصلاة فى الوقت بعد الافساد فيه قضاء وهو وجه ضعيف والصحيح خلافه وقوله ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى الخ فلا يخفى ما فيه فان ما ذكره لا يفيد انحلال تلك الشبهة كما ترى الا ان يكون فى هذه النسخة الواقعة لى شئ ساقط يفيد انحلالها وأما قوله وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتعجب منه الخ فالظاهر انه أراد ببعض الشارحين سيدهم باتفاق كل من له ادنى عقل المحقق المحلى وحينئذ فهذا ادل دليل واصدق شاهد على غباوته وتجازفه وتصديه لما ليس له أهلا فانه لم يفهم كلام هذا المحقق ولا عرف ما أراد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترأ وافترى وذلك لان عبارة المحلى مع المتن ما نصه والقضاء فعل كل وقيل بعض ما دخل وقت اداته من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله فى الصلاة وان كان المفعول هنا فى الوقت ركعة فأكثر والحديث فيمن زال عذره كالجنون وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة اه ومعلوم ان قوله مع فعل بعضه الآخر الى قوله فأكثر شرح للقول الثانى الضعيف الذى ذكره المتن بقوله وقيل بعض الخ فلما تضمن ذلك انه اذا وقع بعض الصلاة فى الوقت وبعضها

بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وان كان الواقع فى الوقت ركعة فأكثر ورد عليه حديث الصحيحين من ادرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة الذى استدل به القول الاول الصحيح على ان الصلاة فيما ذكر اداء كما تقدم فاجاب هذا القائل عنه بحمله على من زال عذره كالجنون وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة فالحديث وارد فى بيان القدر الذى تجب الصلاة اداء بادراكه وهو ما الكلام هنا فيه وكل هذا منصوص عليه على هذا الوجه فى كلام الفقهاء فالمحقق المحلى أراد بقوله والحديث فيمن زال عذره الخ حكاية جواب هذا القائل عن ورود الحديث على ما حكاه المحقق عن مذهبه بقوله وان كان المفعول منها فى الوقت ركعة فاكثر وعلى هذا فهو كلام صحيح واضح كل الوضوح لا غبار عليه ولا حكاية فانظر هذا الغبى المشبع بالزور كيف حرف وبحرف وقال مع ذلك ما قال مما يعود عليه بغاية الشناعة وذلك لانه ان أراد بقوله فورد عليه انك قلت الخ ما قرره الشارح على الصحيح فى الاداء من حصوله بادراك ركعة فى الوقت وان ذلك وارد على ما قرره هنا على القول المرجوح فى القضاء من انه اذا فعل بعض الصلاة خارج الوقت كانت قضاء وان كان المفعول منها فى الوقت أكثر من ركعة فيكون حاصل الايراد على هذا ان ما قرره على الصحيح فى الاداء من حصوله بادراك ركعة فى الوقت وارد على ما قرره على الضعيف فى القضاء من حصوله وان أدرك ركعة فاكثر فى الوقت فكلام الشارح برىء من احتمال ذلك بوجه ولا يتوهم هذا من كلامه الا من عمى قلبه وانطمس لبه مع ان ذلك لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله ان مسئلة العذر غير مسئلة الاداء الخ كما لا يخفى وان أراد به ما دل عليه الحديث الذى استدل به القول الصحيح فى الاداء من ادراك الصلاة بادراك ركعة فى الوقت وانه وارد على القول الضعيف فى القضاء وان القول الضعيف فيه أجاب عنه بحمله على انه وارد على بيان القدر الذى تجب الصلاة بادراكه لا فى بيان القدر الذى تصير الصلاة اداء بادراكه كما فعل القول الصحيح فى الاداء فهذا كلام صحيح مطابق للواقع ولصريح تعبير الشارح فلا معنى للتشنيع حينئذ لكن هذا ايضا لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله اذ مسئلة الاداء غير مسئلة العذر الخ ولا يناسب حينئذ ما منعه من اضافة القول الى الشارح بقوله فورد عليه انك قلت الخ اذ القول على هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم لا قول الشارح وان أراد ما دل عليه الحديث كما ذكر لما ورد على القول الضعيف فى القضاء أجاب عنه الشارح بحمله على بيان القدر الذى تجب الصلاة بادراكه فان أراد مع ذلك ابقاء المسئلة الاولى بحالها من ان المقصود بها بيان الاداء فهذا كلام صحيح لا يحتمل التشنيع بوجه فما معنى التشنيع حينئذ لكنه أيضا لا يناسب بوجه قوله اذ مسئلة الاداء غير مسئلة العذر الخ وان أراد مع ذلك ان الشارح صرف المسئلة الاولى عن بيان الاداء الى بيان الوجوب عند زوال العذر كما هو المناسب لقوله اذ مسئلة العذر الخ الدال على ان وجه اعتراضه ان الشارح لم يميز بين المسئلتين فهذا لا يتوهمه من عبارة الشارح القاطعة بخلافه الا من انطمست بصيرته وعميت سريرته وبهذا كله يظهر تهوره وتقوله ومجازفته بقوله وكل هذا سهو وظاهر الخ وانه لم يزد فى هذا المقام على التشنيع بالاغلاط والاوهام فما أحقه بقوله القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

ولعمر الله ان مثل هذه الاغلاط احقر من ان يلتفت اليها ولولا ما غلب من قصور الزمان واغترار أهله بامثالها لكان الاضراب عنها صفحا أولى ولا توفيق الا بالله (قوله أى لان يفعل) أقول من فوائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو المفعول لانه حينئذ يتكرر مع قوله الراجع ضميره المجرور لما الواقع على الحاصل بالمصدر كما ان كلا يعضا فى التعريف واقعان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله أحسن من قول ابن الحاجب الخ) قال شيخنا العلامة العدوى يعنى لابن الحاجب بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الفجر فانه يقضى فعبر حقيقة وقيل مجازا اه (وأقول) ان أراد بهذا الاعتذار دفع فساد ما قاله ابن الحاجب فليس الكلام فيه اذ الكلام فى الاحسنية لا فى الوجوب أو دفع أولوية ما قاله المصنف عليه فهو ممنوع اذ من الواضح ان شمول التعريف لسائر المذاهب أحسن من اختصاصه بالبعض بل هو مختص على نفس مذهبه بالبعض نظرا للفجر بل التعبير بالحسن المشعر بجواز غيره اتفاقا وعلى رأى من لا يشترط فى التعريف كونه جامعا ويجوز التعريف بالاخص أما على رأى من يشترط ذلك فالتعبير به وله مقتض متعين (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) قال شيخنا العلامة استدراك الشئ وادراكه الوصول اليه ولا يخفى ان فعل الصلاة جماعة فى وقتها مطلوب وفعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه لا جماعة يوصل الى ما سبق له مقتض فالحد صادق عليه وليس قضاء فهو غير مطرد وأخرجه منه بالقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على فعل صلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مظنونة تبين نقيها السقوط المقتضى بالفعل الاول فلم يتوصل بالفعل الثانى الى ما سبق له مقتض وهو قضاء بلا نزاع فيكون الحد غير منعكس فليتامل اه (وأقول) أما الاول فجوابه من وجهين أحدهما ان المراد كما لا يخفى بسبق المقتضى لفعله سبق المقتضى لفعله فى خصوص الوقت بان سبق طلب فعله فى خصوص ذلك الوقت اذ لا استدراك الا حينئذ اذ المفهوم عرفا من الاستدراك طلب ادراك ما فات الا ترى انه لا يوصف الفعل فى وقته بالاستدراك لا فى خصوص غيره ولا فى الاعم منه ومن غيره والمقتضى لاعادة الصلاة بعد الوقت فى جماعة على القول بها والا فى طلبها بل جوازها اختلاف عند نا لم يقتض خصوص ايقاع تلك الاعادة فى خصوص ذلك الوقت وانما اقتضى مطلق اعادتها أعم من ان يكون فى الوقت أو بعده فاذا وقعت بعد الوقت كانت من قبيل العمل بالمقتضى لا من قبيل الاستدراك لما سبق له مقتض فتامله فلعمرى انه فى غاية الحسن والظهور والعجب من الشيخ كيف خفى عليه هذا حتى توقف فى خروج الاعادة بالقيد المذكور والثانى انا لو تنزلنا عن ذلك فلنا ان نقول ان المفهوم من كلامهم وصنيعهم كما لا يخفى على المتامل فيه ان الاستدراك ليس مجردا الوصول الى ما سبق له مقتض بل لا بد مع ذلك من ان يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجبرية للخلل الواقع أولا اما بترك الفعل رأسا واما بفعله على وجه فيه خلل وحينئذ فلا نسلم ان الاعادة جماعة مطلوبة كذلك ومما يؤيد انها لم تطلب كذلك او يقطع به طلب الاعادة جماعة وان فعلت تلك المعادة أولا فى جماعة أكثر وأكمل قطعا من الثانية اذ لا معنى لطلب جبر الافضل الاكمل قطعا بما دونه قطعا كما لا يخفى وحينئذ فاخراج الاعادة بالقيد المذكور كما فعل الشارح فى غاية الصحة والاعتبار

أى لان يفعل وجوبا أو ندبا فان الصلاة المندوبة تقضى فى الاظهر ويقاس عليها الصوم المندوب فقوله مقتض أحسن من قول ابن الحاجب وغيره وجوب لكن لو قال لما سبق لفعله مقتض كان أوضح وأخصر (مطلقا) أى من المستدرك كما فى قضاء الصلاة المتروكة بلا عذر أو من غيره كما فى قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لانهما وان انعقد سبب الوجوب أو الندب فى حقهما الوجوب القضاء عليهما أو ندبه لهما وخرج بقيد الاستدراك اعادة الصلاة المؤداة فى الوقت

واطراد الحد على هذا مما ليس عليه غبار وأما الثانى فجوابه منع عدم الصدق الذى ادعاه قوله لسقوط المقتضى بالفعل الاول قلنا الساقط مقتضى الدليل الطالب للفعل الاول ولكن هناك دليل آخر عام طالب لفعل ماوقع على خلل مرة أخرى وهو معنى قولهم القضاء بامر جديد أى بامر آخر غير الامر الاول فاذا تبين انتفاء الطهارة تبين طلب الفعل مرة أخرى بدليل آخر فاذا فعله مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدراك لما سبق له مقتض فقوله فلم يتوصل بالفعل الثانى الى ما سبق له مقتض ممنوع منعا لاشك فيه وحينئذ فانعكاس الحد أمر ثابت لا اشتباه يعتريه (قوله بعده) قال السيد السمهودى اقتضى ان الاعادة قد تطلق على المقضى وهو مخالف لما سيأتى فى تعريف الاعادة لكن صرح البرماوى بان العبادة ان سبقت بمثلها سميت اعادة مع كونها تسمى فى الوقت اداء وفيما بعده قضاء قال وغاية ذلك ان لها فى كل حال اسمين وبين الاعادة وكل من الاداء والقضاء عموما وخصوصا من وجه قال وممن صرح بانه لا يعتبر الوقت فى الاعادة سليم الرازى فى التقريب اه ماذكره السيد (وأقول) تسمية الاعادة بعد الوقت قضاء بنا فى كلام الشارح حيث أخرجها بقيد الاستدراك بل قضية كلامه ان هذه الاعادة ليست قضاء وان القضاء لا يكون الا حيث لم يقع فعل مجزئ فى الوقت ولا مانع من ذلك فليتامل (قوله مثلا) اقول قضيته جواز الاعادة بعد الوقت فرادى والمفهوم من الفروع امتناع ذلك الا اذا جرى خلاف فى صحة ماوقع فى الوقت فتسن اعادته مطلقا لكن اذا أعاده بعد الوقت فالظاهر انه يوصف بالقضاء لانه استدراك لانه بمراعاة القول بعدم صحة الواقع فى الوقت ويحتمل انه اشارة الى جواز الفرادى على سبيل الفرض أو لعل فيه خلافا فليراجع (قوله من ان فعل أقل من ركعة الخ) قال شيخنا العلامة الصواب اسقاط ان وقضاء بان يقول من فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده لان الذى يطلق عليه قضاء ويخرج بالقيد من حد الاداء ويضاف الى حد القضاء المذكور وهو هذا الفعل لا كونه قضاء اه (وأقول) يجوز ان يكون الكلام على حذف مضاف فى الجانبين أى فيضم الى حكمه حكم ماخرج بالقيد ولاشك ان حكم الخارج انه قضاء فيضم الى حكم الكل وهو انه قضاء ويجوز ان تكون من للابتداء أى حال كون ماخرج بالقيد من حيث انه خارج به مبتدأ من ان فعل أقل من ركعة الخ أى مبتدأ من ثبوت ذلك وناشئا منه ويجوز ان تكون للتعليل أى ماخرج بالقيد من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ وحينئذ يندفع التصويب (قوله وبين ذى الركعة) أى المركب من الركعة فى الوقت والباقى بعد الوقت (قوله اذ معظم الباقى) احترز بالمعظم عن التشهد والسلام (قوله كاتكرارها) قال شيخنا العلامة انما لم نجعله تكريرا حقيقة لان التكرير هو الاتيان بالشئ ثانيا مرادا به تأكيد الاول وهذا ليس كذلك اذ ما بعد الركعة فى الصلاة مقصود فى نفسه كالاولى اه (وأقول) كما ان كل واحدة من خمس اليوم ليست تكريرا لمثلها فى الامس (قوله والمقضى المفعول) ليس هذا حدا كاملا بل هو من الاكتفاء أى المقضى المفعول السابق الذى فهم من تعريف القضاء وهكذا فى تعريف المؤدى قاله شيخنا العلامة وفيه بحث سنشير اليه (قوله المستغنى بأحدهما) أى بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر واياك ان تتوهم ان ذلك الاستغناء يوجب التكرار لما يناد فيما سبق (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه) قد يقال هذه الاشارة لا تتوقف على

بعده فى جماعة مثلا ولما اطلق البعض فى الاداء العلم بتقييده المتقدم اقتصر على الكل فى القضاء فيضم اليه ماخرج بالقيد من ان فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده قضاء والفرق بين هذا وبين ذى الركعة انها تشتمل على معظم أفعال الصلاة اذ معظم الباقى كالتكرير لها فجعل مابعد الوقت تابعا لها بخلاف مادونها (والمقضى المفعول) من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين أو قبله وبعده على الثانى وانما عرف المصدر والمفعول المستغنى بأحدهما قائلا فى المؤدى ماتفعل الذى صدر به ابن الحاجب تعريف الاداء والقضاء والاعادة قال اشارة الى الاعتراض عليه

الجمع بين تعريفي المصدر والمفعول بل يكفي فيها الاقتصار على تعريف المؤدى فما لافيه المؤدى ما فعل ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الابين اذ قد لا يفهم من الاقتصار المذكور افادة الاعتراض بل مجرد افادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب فليتأمل (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه الخ) قال الكمال أسند الشارح ذلك الى المصنف للتنبيه على انه لا يخلو عن نظر وكانه والله أعلم يشير الى ما قاله شيخه البرماوي من ان أطلاق الاداء والقضاء في عبارة الاصوليين والفقهاء من اطلاق المصدر على المفعول الذي صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية اه (وأقول) للمصنف ان يقول هذا لا يخلص من الاعتراض لان اللفظ على هذا مشترك بين المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في مقام البيان خصوصا في التعاريف أولى ان لم يكن واجبا ويمكن ان يكون المصنف قصد هذا أيضا فيكون مراده بالاعتراض انه خالف الاولى لانه ان لم يثبت كون هذه الالفاظ حقائق عرفية في اسم المفعول احتاج في التصحيح الى التأويل والا لزم استعمال المشترك وكلاهما يجتنب في التعريف فينبغي اجتنابه في المعرف أيضا (فان قلت) انما الاجتناب اذا لم تكن قرينة وهي موجودة هنا فان التعريف الذي أورده أعني ما فعل لكونه لا يناسب المعنى المصدري يعلم منه ان المراد بالمعرف اسم المفعول (قلت) لكنها قرينة ضعيفة لا تمنع حيرة الناظر في ان المراد بالمعرف اسم المفعول بدليل التعريف أو أن التعريف على حذف المضاف بدليل المعرف وذلك خلاف الاليق بالتعريف ان لم يمتنع على ان تجويزهم المجاز والمشترك في التعاريف مع القرينة الواضحة لا يعد ان المراد به مجرد الصحة فلا ينافي أولوية اجتناب ذلك مطلقا وما ثبت من ذلك للتعريف ينبغي ان يثبت للمعرف ايضا فليتأمل (قوله وان كان اطلاقه عليه شائعا) اشارة الى أن شيوعه لا يدفع الاعتراض ووجهه ما أشرنا اليه (قوله لانه أخصر منه أي بكلمة) أي وان كان ذلك أخصر من هذا حروفا وفيه اشارة الى ان الغرض قد يتعلق بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار الحروف ولا مانع من ذلك (فان قلت) الغرض من الاختصار تصغير الحجم وهذا انما يكون في الاختصار باعتبار الحروف (قلت) قد يتعلق الغرض بتصغير حجم المجموع في الجملة وهذا لا ينافيه مراعاة الاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع لبعض الاغراض (قوله اذ لام التعريف كالجزء من مدخولها) قال شيخنا العلامة وفي كون لام التعريف نظر بل الصحيح انها موصول اسمي اه وقال في حرف أخرى فيه مسامحة لان اللام في ذلك ونحوه اسم موصول على الصحيح لا حرف تعريف اه (وأقول) يمكن الجواب بوجهين أحدهما ان لام التعريف تحتمل الموصولة لانها دالة على تعين مسماها فالمراد بها الموصولة والثاني انه جعل لفظ مفعول اسم جنس لما تعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول صفة حتى تكون أل فيه موصولة وعلى هذا فلا نقص في التعريف وكانه أخذ ذلك من اقتصار المصنف على قوله المفعول اذ لو أراد به اسم المفعول لاحتاج الى زيادة كان يكون المفعول خارج وقته الى آخر ما يفهم من تعريف القضاء (قوله فلا تعد فيه كلمة) قال شيخنا في استنتاج عدم العد كلمة من كونها كالجزء بل من كونها جزأ نظر لا يخفى اه (واقول) وجه هذا الاستنتاج انها لما أشبهت جزأ الكلمة الواحدة بشدة امتزاجها بمدخولها لم تعد

في ذلك أي المحوج لتصحيحه الى تأويل المصدر بالمفعول وان كان اطلاقه عليه شائعا وعدل في المقضي عما فعل الى المفعول قال لانه أخصر منه اى بكلمة اذ لام التعريف كالجزء من مدخولها فلا تعد فيه كلمة

عبد الوهاب صالح يحيى

كلمة بمعنى انه صح ان لا تعد كلمة بل عد المجموع كلمة كما ان الجزء لا يعد كلمة مع مدخوله بل المجموع كلمة واحدة وانما أولناه بذلك لما صرح به الرضى من ان المعرف باللام كلمتان صارتا من شدة الامتزاج كلمة واحدة اه فان قضية ذلك انه يصح أيضا ان تعد كلمة وصرح الجامى بخروج مثل الرجل عن حد الكلمة بقيد الافراد قال لكنه يعد لشدة الامتزاج لفظة واحدة اه (فان قلت) هل يتم التوجيه على هذا التأويل (قلت) نعم لان مجموع الكلمتين اذا كان يصح ان يعد كلمة اختصر فى الجملة باعتبار الكلمات من مجموع كلمتين لا يصح أن يعد كلمة وأما قوله بل من كونها جزأ فان أراد جزأ من الكلمة الواحدة كما هو المراد فى السياق فلا اشتباه فى ضعف التنظير اذ لا يتأتى فى جزء الكلمة الواحدة ان يعد كلمة وان أراد جزأ فى الجملة فليس الكلام فيه نعم اعترض بعضهم بوجه آخر حيث قال فى قوله فلا تعد كلمة أى فتبقى كلمتين اسم المفعول وضميره وهما اخصر مما نعد لانه ثلاث كلمات ما والفعل وضميره وقد يقال الاختصار صفة اللفظ باعتبار كثرة الحروف وقلتها لا باعتبار تعدد كلمة واعتبار المقدر وعدم اعتبار الملفوظ بعيد اه ويجاب بان الاختصار يكون تارة باعتبار الكلمات وتارة باعتبار الحروف وكلاهما جهة ترجيح قد يتعلق الغرض بها ويكفى فى اختيار أحد الامرين مرجح له من وجه وان ترجح غيره بوجه آخر ولو أرجح كما أفاده شيخنا الشريف (قوله وزاد مسئلة البعض) قال شيخنا العلامة التعريف فى الاصطلاح ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدى فاطلاق المسئلة عليه مجاز اه (أقول) او باعتبار لازمه فانه يستلزم مسئلة وحكما (قوله الواصفين لذات الركعة فى الوقت بهما) أى بعضهم يصفها بالاداء وبعضهم يصفها بالقضاء (قوله والعكس) الاوجه عطفه على تبعية أى بهذه التبعية وبعكسها وهو تبعية ما فى الوقت لما بعده ويمكن عطفه على ما (قوله وبعض الفقهاء حقق) قال شيخنا العلامة قضية كلامه ان الاقوال ثلاثة ظاهر وتحقيق ملحوظ وتحقيق بعض الفقهاء والشارح وجه زيادة البعض بقيده المبنية على الظاهر كما قال باشتمال الركعة على المعظم فجعل ما بعد الوقت تابعا وهو التحقيق الملحوظ فلزم اتحادهما اه (وأقول) لزوم الاتحاد ممنوع والفرق بينهما انه على ظاهر كلام الفقهاء يكون الجميع أداء حقيقة اكتفاء فى اتصافه بالاداء حقيقة باشتمال الواقع فى الوقت على معظم أفعال الصلاة وذلك بوقوع ركعة فى الوقت وعلى التحقيق المذكور لا يكون الجميع اداء حقيقة بل على وجه التوسع فالتبعية مختلفة على القولين فانها على الاول تبعية تقتضى الوصف بالاداء حقيقة وعلى الثانى تبعية تقتضى الوصف به توسعا وهذا حاصل تقرير الكمال ولا ينافيه قول الشارح الآتى وكذا على الاداء نظرا للتحقيق لان حاصله ان الفقهاء وان نظروا للظاهر فوصفوا الجميع بالاداء حقيقة نظروا للتحقيق أيضا فحكموا بالاثم بخلاف الاصوليين فانهم قصروا نظرهم على التحقيق لكن يشكل عليه ان مقتضاه ان الاصوليين وصفوا الجميع بالاداء توسعا بل انهم اختلفوا فيه مع ان ذلك غير معروف عنهم كما يدل عليه قوله وزاد مسئلة البعض على الاصوليين الخ ولهذا قال الزركشى فى هذا الذى زاده المصنف انما هو رأى الفقهاء دعاهم اليه ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته أداء وعبارتهم طافحة بذلك اه وقال الولى العراقى

وزاد مسئلة البعض على الاصوليين فى تعريفى الاداء والقضاء جريا على ظاهر كلام الفقهاء الواصفين لذات الركعة فى الوقت بهما وان كان وصفها بهما فى التحقيق الملحوظ للاصوليين بتبعية ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء حقق وصف ما فى الوقت منها بالاداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعيض العبادة فى الوصف بذلك الذى فر منه غيره وعلى هذا والقضاء يأثم المصلى بالتأخير

وهذا الذى اعتبره فى الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر انهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة أداء وتبع المصنف فى ذلك الفقهاء وما كان ينبغى فى بيان مصطلح الاصول اه ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخلا فى مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق الا مجرد انتفاء الاداء الا ان الفقهاء لما اثبتوا الاداء أخذا من الحديث كان بالنظر الى التحقيق تبعيا لا أصليا وعلى هذا فلا اشكال فى تباين الاقوال الثلاثة ولا فى عدم نسبة الاداء مطلقا الى الاصوليين لان الحاصل حينئذ ان الفقهاء قالوا بالاداء أخذا من الحديث وان كان بالنظر للتحقيق تبعيا وان الاصوليين لاحظوا مجرد التحقيق فلم يقولوا به مطلقا وان بعض الفقهاء حقق نقال بهما فليتأمل (قوله وبعض الفقهاء حقق) أى تحقيقا آخر مغايرا للتحقيق الملحوظ للاصوليين بدليل المقابلة (قوله وكذا على الاداء) فان قلت لم يقل وعلى التحقيق الملحوظ للاصوليين قلت اكتفاء بقوله نظرا للتحقيق أو بقوله والقضاء (قوله أى المعاد أى فعل الشئ ثانيا) ان قلت تفسير الضمير بالمعاد المفهوم من الاعادة يوجب الدور ولا ينجى من لزوم الدور تفسير هذا بقوله أى فعل الشئ ثانيا لان الايراد يتوجه على اللفظ ولو صح المراد على ان هذا التفسير لا يتناول الا الاعادة الاولى دون ما زاد عليها ان كان قلت اما الاول فيمكن الخلاص عنه بوجهين أحدهما ان يجعل تعريف الاعادة بما ذكر تعريفا لفظيا وهو لا يتصور فيه دور والثانى ان يجعل تعريفا حقيقيا والدور انما يلزم لو كان المعاد الذى هو مرجع الضمير بالمعنى الاصطلاحى وهو ممنوع بل يجوز ان يراد به مطلق فعل الشئ ثانيا أعم من ان يكون فى الوقت أو غيره ومن ان يكون لعذر أو خلل أولا وهو المعنى اللغوى ولعل الشارح أشار الى ذلك بالتفسير الثانى وحينئذ تكون الاعادة التى هى جزء المعاد الواقع فى تعريف الاعادة بمعناها اللغوى والاعادة المعرفة بمعناها الاصطلاحى وحيث اختلف معناهما فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين فالاول لبيان مرجع الضمير وانه من قبيل المتقدم معنى والثانى لبيان ان الاعادة فى المرجع بالمعنى اللغوى حتى لا يلزم الدور وأما الثانى فيمكن الخلاص عنه بوجهين أيضا أحدهما انه انما قيد بالفعل الثانى لعله لاختياره ان الاعادة مقيدة بالمرة الواحدة كما عليه كثيرون واقتضاه نص الشافعى وهذا نظير ما أجاب به شيخنا العلامة عن ابن الحاجب فى قوله فى تعريف القضاء لما سبق له وجوب كما تقدم والثانى ان المراد بالثانى خلاف الاول فيشمل ما زاد على الثانى واطلاق الثانى بهذا المعنى غير عزيز بل هو واقع فى استعمالاتهم كما لا يخفى على من له تتبع وبذلك كله يعلم اندفاع ما أطال به هنا شيخنا العلامة (فان قلت) لو جعل الضمير عائدا الى المفعول من قوله والمقضى المفعول فقيل والاعادة فعله أى المفعول أى فعل الشئ ثانيا لكان أولى لوجهين احدهما وضوحه لظهور كون فعل المفعول بمعنى فعل الشئ ثانيا بخلاف فعل المعاد فانه لا يكون بمعنى فعل الشئ ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذى يصير به الشئ معادا واللفظ محتمل له ولفعل الشئ ثانيا على السواء أو ظاهر فى الثانى وهو خلاف المراد ثانيهما ان التصريح بمرجع الضمير هو الكثير الشائع فى الاستعمال بخلاف الدلالة عليه لزوما فان ذلك قليل (قلت) يعارض الوجهين ان المفعول فى عبارة المتن مقيد تقديرا بكونه فعل بعد خروج الوقت ومع

وكذا على الاداء نظر للتحقيق وقوله لانظر للظاهر المستند الى الحديث (والاعادة فعله) أى المعاد أى فعل الشئ ثانيا

ذلك يستحيل فعله ثانيا في الوقت فيحتاج في صحة الكلام الى اعتبار عود الضمير اليه بدون قيده ومثل ذلك وان عهد تكلف ظاهر بخلاف عود الضمير الى ما استلزمه ما قبله فلا تكلف فيه ولهذا وقع في القرآن الكريم في غير موضع واما ان فعل المعاد لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معادا الخ فلا يضر مع وجود القرينة على المراد كقوله فالصلاة المكررة معادة (فان قلت) هذا لا يصلح للقرينة على ماذكر لصلوح التكرير للفعل الثالث (قلت) بل يكفي لصدق التكرير بالفعل الثاني ان لم يتبادر منه وبذلك يضعف ما أطال به الكمال وان وافقه شيخ الاسلام نعم ههنا بحث وهو ان المكرر حقيقة هل هو الفعل الاول أو الثاني وكذلك المعاد فليتأمل (قوله في وقت الاداء له) أورد شيخنا العلامة ما حاصله ان الاوضح والاخصر في وقته (وأقول) لو عبر بذلك لكان المتبادر منه انه لا بد من وقوع جميع المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو أوقع ركعة منه في الوقت والباقي خارجه فان الظاهر جوازه وانه اعادة مع انه لا يصدق عليه فعله في وقته ويصدق عليه فعله في وقت أدائه لان قدر ركعة من آخر الوقت مع قدر الباقي مما بعده وقت للاداء فليتأمل (قوله أو بدون الفاتحة سهوا) اعترضه الكوراني فقال قلت قوله سهوا ومنه اذا الحكم لا يتفاوت في ترك الفاتحة السهو والعمد اجماعا اه (وأقول) هذا الاعتراض من الادلة الواضحة على مجازفته وقصوره في الاصول والفروع وذلك لان التقييد بالسهو مما لا بد منه اما أولا فقد صرح الآمدي وناهيك به من امام وعلامة همام بان شرط الخلل المذكور في تعريف الاعادة أن يكون لعذر واما ثانيا فلانهم لا يطلقون الاعادة التي الكلام فيها الا على ما سبق له فعل له اعتداد في الجملة والصلاة مع ترك الفاتحة عمدا لا اعتداد به مطلقا فلا يسمى فعلها بعد ذلك اعادة ولهذا قال شيخنا العلامة قوله سهوا قيد به للاحتراز عن العمد فان الفعل معه كالعدم بفساده أي مع العلم به فالفعل بعد ليس ثانيا فليس اعادة اه والذي أحسب ان هذا الرجل لم يخطر بباله انه غير ان ترك الفاتحة مبطل للصلاة سواء كان عمدا أم سهوا ولم يخطر بباله ما وراء ذلك مما الكلام فيه وهذا غفلة فاحشة اذ ليس الكلام في انها صحيحة أو باطلة بل في بيان ما يوصف بالاعادة بذلك المعنى وهو مختص بما اذا كان للفعل الاول نوع اعتداد وانما يكون كذلك في صورة ترك الفاتحة اذا كان سهوا ولهذا جعل المحشيان قيد السهو عائدا لمسئلة النجاسة أيضا ولو تنزلنا عن كل ذلك لجاز أن يكون التقييد بالسهو لنكتة كالاهتمام بدفع توهم اخراج السهو عن الخلل لصاحبة العذر فمن أين له السهو (قوله قيل لخلل وقيل لعذر) أقول فيه أمران الاول انه لا يخفى مع أدنى تأمل وانصاف انه لا يفهم من هذه العبارة الا ان هذا من تتمة التعريف فيكون أحد الامرين من الخلل والعذر معتبرا في المعرف الذي هو الاعادة لانه جعل ذلك قيد الامعطوفا وانه اختلف في المعتبر منهما وان المصنف لم يرجح شيأ وانه لا يفهم منها ان التعريف عند المصنف قد تم بما قبل قوله قيل وان المقصود بحكايته الاشارة الى زيادة بعضهم في التعريف على خلاف المختار عنده وأن اختياره في شرح المختصر ما يقتضي عدم اعتبار أحد الامرين لا يقتضي انه مراده مما ذكره هنا لانه لا يقبله الا بغاية التكلف والتعسف ولانه كثيرا ما يختلف كلامه في كتبه بل كلامه في منع الموانع صريح فيما قلناه من انه من تتمة التعريف فانه قال وأما الحادي عشر أي من

(في وقت الاداء) له (قيل لخلل في فعله أولا من فوات شرط أو ركن كالصلاة مع النجاسة او بدون الفاتحة سهوا (وقيل لعذر) من خلل في فعله أولا أو حصول فضيلة لم تكن في فعله أولا (فالصلاة المكررة)

الأسئلة وهو قوله فى الاعادة قيل لخلل وقيل لعذر فانا لم يصح عندنا واحدة من المقالتين وقولكم ان ابن الحاجب رجح فلسنا مقيدين به كما عرفتنا اه ووجه صراحة هذا فيما قلناه من وجهين الاول ان اعتذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقالتين مع اعترافه بان ابن الحاجب رجح واعتذاره عن ترك موافقته بأنه ليس مقيدا به صريح فى ان مساقهما واحد وقد صرح ابن الحاجب بجعل ذلك من تتمة التعريف حيث قال والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر اه فيكون ذلك من تتمة تعريف المصنف أيضا والثانى انه لو تم تعريفه بما قيل قوله قيل واتمام ذكر ذلك تنبيها على زيادة غير مرضية عنده لم يتوجه عليه السؤال بانه لو لم يرجح مع ان ابن الحاجب رجح ولم يحتج الى الجواب بانه لم يصح عنده واحدة من المقالتين اذ كلاهما على ذلك التقدير غير مرضى عنده فلا حاجة الى الترجيح فتأمل ذلك بلطف فان فيه دقة فذلك كله شرح الشارح كلامه هنا على ظاهره ولم يلتفت الى حمله على ما اختاره فى شرح المختصر واذا علمت جميع ذلك مما قررناه على وجهه علمت ان ما أطال به الكمال هنا كلام ساقط لا اعتبار به وانه من التعصب الفاسد البارد والله الموفق والامر الثانى انه قد يتوهم من قوله قيل لخلل وقيل لعذر ان هذا تردد مناف للتعريف وجوابه ان هذا ليس من التردد المنافى بل هذا اشارة الى اختلافهم فى التعريف فهو اشارة الى تعريفين قال بكل منهما قائل وكانه قال الاعادة قيل هى فعله فى وقت الاداء لخلل وقيل هى فعله فى وقت الاداء لعذر ولا تردد فى واحد من التعريفين (قوله وهى فى الاصل) قال بعض الفضلاء أى الاصل وضعها فى عرفهم اه وكان مراده بأصل الوضع الابتداء بمعنى انها وضعت ابتداء فى عرفهم لذلك ثم الحقوا به غيره (قوله الاوفق له الثانى) قضيته موافقة الاول أيضا له الا ان الثانى أزيد موافقة ومقتضى ذلك أن الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشئ ثانيا لخلل وفيه نظر (قوله أم زادت الثانية) أقول لم يقل أو الاولى كما ناسب قوله لعذر لكن قضية كلام فقهائنا أو صريحه سن الاعادة وان زادت الاولى بل وان قطع بزيادتها ويمكن أن يعتمد من العذر حصول فضيلة الثانية وان كانت دون الاولى لانها شئ زائد على حصول فضيلة الاولى فليتأمل (قوله ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة الخ) قال بعض الفضلاء لكنه حينئذ يشمل صلاة الرجل منفردا بعد صلاته جماعة مع انه غير جائز اه (واقول) يمكن أن يجاب بانه لا يضر هذا الشمول لان التعريف ينبغى أن يشمل الافراد الفاسدة أيضا كما افاده كلام القطب فى شرح الشمسية وفيه نظر لان ذلك لا يوافق المباحثة السابقة فى تقييد ترك الفاتحة بالسهو فلعل الاولى اعتبار قيد ترك لظهوره أو دعوى ظهوره وهو كون الثانية جماعة (قوله من كون الامام أعلم أو أورع الخ) هو بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الاسلام أن البيان لا ينحصر فيه ويجاب بانه لم يقصد الحصر بل مجرد التمثيل (قوله ثم ظاهر كلام المصنف أن الاعادة قسم من الاداء) اعترض الكورانى دعوى ان ظاهر ذلك حيث قال وقد سبق اشارة الى أن عند المصنف الاقسام متباينة وان الاعادة قسيم الاداء لاقسم منه لانه اخره عن القضاء وان احتمل أن يجعل قسما منه بأن يقال لم يقيد الاداء بان لا يكون مسبوقا بخلل لكن خلاف الظاهر ومن اذعى ظهورا العكس فقد عكس الظاهر اه (واقول) لا يخفى فساد هذا الاعتراض فان

وهى فى الاصل المفعولة فى وقت الاداء فى جماعة بعد الانفراد من غير خلل (معادة) على الثانى لحصول فضيلة الجماعة دون الاول لانتفاء الخلل والاول هو المشهور الذى جزم به الامام الرازى وغيره ورجحه ابن الحاجب وانما عبر المصنف فيه بقيل نظرا لاستعمال الفقهاء الاوفق له الثانى ولم يرجح الثانى لتردده فى شموله لاحد قسمى ما أطلقوا عليه الاعادة من فعل الصلاة فى وقت الاداء فى جماعة بعد أخرى الذى هو مستحب على الصحيح استوت الجماعتان أم زادت الثانية بفضيلة من كون الامام أعلم أو أورع أو الجمع أكثر أو المكان أشرف فقسم استوائهما بحسب الظاهر المحتمل لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هى حكمة الاستحباب وان لم يطلع عليها قد يقال يعتبر احتماله فيتناوله التعريف وقد يقال لا فلا ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة فى وقت ادائها ثانيا لعذر أو غيره ثم ظاهر كلام المصنف ان الاعادة قسم من الاداء

المصنف عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف القضاء بما لا يصدق عليها ثم عرف الاعادة بما يندرج فى الاداء ولا ينافيه وذلك ظاهر قطعا عند من له أدنى مسكة فى ان الاعادة قسم من الاداء فان كل ما تناوله التعريف كان ظاهرا فيه اذ لا معنى لظهور الكلام فى شئ الا عمومه له وفهمه منه من غير توقف على شئ آخر ولا يخفى ان هذا كذلك واما مجرد تأخير الاعادة عن القضاء فلا ينافى ذلك ولا يدل على خلافه فالاستدلال به على المباينة استدلال فاسد كما ان افراد الاعادة بتعريف بعد تعريف الاداء لا ينافى ذلك ولا يدل على خلافه ونظير ذلك ما لو عرفنا الحيوان بانه جسم نام حساس ثم عرفنا الانسان بانه جسم نام حساس ناطق فهل يتوقف ذو عقل فى ان ظاهر هذا الكلام ان الانسان قسم من الحيوان فادعاء المحقق من الظهور من الصواب الذى لا شبهة فيه عند من له عقل ودعوى انه من عكس الظاهر من عكس الظاهر والصواب بلا ارتياب عند أولى الالباب (قوله وهو كما قال مصطلح الاكثرين) قال شيخنا العلامة هو قريب من قول العضد الاعادة قسم من أقسام الاداء فى مصطلح القوم وان وقع فى عبارات بعض المتأخرين خلافه وكأنه اشار بقوله قال الى مخالفة غيره قال التفتازانى ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انها أقسام متباينة وان ما فعل ثانيا فى وقت الاداء ليس اداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح يعنى العضد صريحا اه وبه يعلم أن قوله وقيل انها قسم له ليس على ما ينبغى اه (وأقول) لا يخفى على ذى عقل ان مجرد نقل التفتازانى لا يدفع نقل المصنف لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا سيما المصنف المتفق على سعة اطلاعه واحاطته بهذا الفن وكثرة استدراكه فيه على غيره على وفق ما يشهد به الوجود فما كان اللائق الا الاستدراك بكلامه على كلام التفتازانى وتأييد نقل العضد بنقله ولا شبهة فى اطلاع الشارح على ما قاله التفتازانى وقصد الاستدراك عليه بما قاله المصنف وحيث نقل مثل هذا الامام الثقة المستدرك على غيره ان ذلك مصطلح الاكثرين خصوصا مع موافقة العضد لنقله فلا اشكال فى تضعيف القول الآخر وان قال فيه التفتازانى ما قال فقول الشيخ وبه يعلم الخ ليس على ما ينبغى للقطع بانه لا يعلم مما ذكره عدم الانتفاء المذكور وكيف يحصل العلم بذلك من مجرد نقل التفتازانى مع معارضة نقل هذين الامامين وكان أكثر ما يدعى المعارضة ولكن حبك للشئ يعمى ويصم والعجب ان الشارح قصد معارضة نقل التفتازانى بنقل المصنف والاستدراك به عليه فاعترضه الشيخ بمجرد نقل التفتازانى من غير ترجيح عول عليه ولا سند استند اليه (قوله والحكم الشرعى) قال شيخنا العلامة هذا القيد يعنى الشرعى كما لا يضر لا يحتاج اليه لما ظهر من انه المراد عند الاطلاق اه (وأقول) لكنه لا يخلو عن فائدة كالايضاح ودفع التوهم وهما من مقاصد القيود بل ان أريد بالحكم النسبة التامة كما تقدم فى تعريف الفقه كان محتاجا اليه (قوله من حيث تعلقه) فيه أمر ان الاول قال شيخنا العلامة اضافة التعلق اليه ظاهرة فى كون التعلق عارضا له وقد سبق انه جزء من مفهومه فتأول الاضافة بانها من اضافة الجزء الى كله لا المصدر الى فاعله اه (وأقول) قد يمنع دعوى الظهور وغاية ما تدل الاضافة عليه المغايرة بين المضاف والمضاف اليه وهى حاصلة بين الجزء وكله ولو سلم كفى صلاحية الاضافة لاضافة الجزء الى الكل والظهور فى العروض مدفوع بما سبق والثانى قال

وهو كما قال مصطلح الاكثرين وقيل انها قسيم له كما قال فى المنهاج العبادة ان وقعت فى وقتها المعين ولم تسبق باداء تحتمل فاداء والا فاعادة

(والحكم الشرعى) أى الماخوذ من الشرع (ان تغير) من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف (الى سهولة) كان تغير من الحرمة للفعل أو الترك الى الحل له (لعذر

الكمال انه تنبيه على ان المتغير حقيقة انما هو التعلق لا الحكم اذ تغير الحكم محال لانه خطاب الله أى كلامه النفسى القديم اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان الحكم عند الشارح والمصنف ليس هو مجرد الخطاب وانما هو مجموع الخطاب والتعلق التنجيزى ولاخفاء فى ان المجموع يثبت تغيره بتغير جزئه فما قاله لا يتأتى الا على مازعمه هو من خروج التعلق عن مفهوم الحكم كما تقدم مع بيان مافيه (قوله مع قيام السبب) قال شيخنا العلامة عندى أن هذا القيد مستدرك لان التغير مع فقد السبب له لا للعذر ومازعمه الشارح من انه للاحتراز عما يذكر فيه تظر اه (وأقول) لامانع من اسناد التغير للكل من العذر وفقد السبب لان العذر بانفراده صالح لدفع الحكم بدليل دفعه له مع وجود السبب فيصح اسناد الدفع اليه عند انتفائه أيضا والحاصل أن ثبوت الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف أيضا على انتفاء عذره فيصح اسناد انتفائه لكل من انتفاء سببه ووجود عذره بل قد يرجح اسناده الى العذر بانه أحوط لان العذر المعين يكفى فى التغير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه لجواز أن يخلفه سبب آخر وحينئذ يصدق التغير لعذر بوجود السبب وانتفائه فيحتاج للتقييد بقيام السبب ليخرج التغير للعذر مع انتفائه فانه ليس من الرخصة اذ لو ترك هذا القيد لزم دخوله أو توهم دخوله فيها مع انه ليس كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد واذا علمت ذلك علمت سقوط النفى فى قوله لا للعذر وسقوط مارتبه عليه من الاستدراك والنظر فتأمل (قوله المتغير اليه) قال شيخنا العلامة اشارة الى أن الضمير الذى أخبر عنه بالرخصة لا يصح أن يعود الى الحكم الشرعى الذى تغير لان الرخصة هى المتغير اليه كما افاده لا المتغير اه (وأقول) هو ظاهر على طريق الشارح والمتن من أن الحكم مجموع الكلام النفسى والتعلق اما على طريق غيرهما من انه الكلام النفسى والتعلق خارج عنه فيجوز الحمل على الظاهر لان الكلام النفسى شئ واحد وانما يختلف بحسب التعلق فعنى قوله والحكم ان تغير الخطاب ان انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه السهولة وهذا هو الرخصة فرجوع الضمير المخبر عنه بالرخصة للحكم المتغير يظهر لى انه لامانع منه (قوله السهل المذكور) هذا مأخوذ من كلام المصنف لان قوله من صعوبة الى سهولة أى من صفة الصعوبة الى صفة السهولة ولاشك أن انتقال الحكم من اتصافه بالصعوبة الى اتصافه بالسهولة يوجب اتصافه بالسهل لان معناه ذى السهولة أى المتصف بها فما نقل عن شيخنا العلامة من أن قوله السهل المذكور ربما لا يوافق قول المصنف الى سهولة لا يخفى مافيه (قوله والسلم) اعترضه الكورانى وشيخنا العلامة فأما الكورانى فقال ثم فى تمثيل المصنف أى بالسلم بحث لان كون السلم رخصة ممنوع قال الغزالى فى المستصفى فلا يقال ان السلم رخصة لان عموم النهى فى حديث حكيم بن حزام عن بيع مالا يس عنده يوجب حرمته وحاجة المفلس اقتضت الرخصة ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافترق احدهما بالشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيشبه أن يكون هذا مجازا فقول الراوى نهى عن بيع مالا يس عند الانسان وأرخص فى السلم تجوز فى الكلام (قلت) يؤيده ما قاله ابن عباس رضى الله عنهما فى تفسير آية المداينة وهو انه تعالى لما حرم الربا أباح السلم ويؤيده أيضا اتفاق الفقهاء على ان السلم نوع من البيع والرخصة لا تكون نوعا من العزيمة اه واما شيخنا فقال

مع قيام السبب للحكم الاصلى) المتخلف عنه للعذر (فرخصة) أى فالحكم المتغير اليه السهل المذكور يسمى رخصة وهى لغة السهولة (كأكل الميتة) للمضطر (والقصر) للمسافر الذى هو ترك الاتمام (والسلم) الذى هو بيع موصوف فى الذمة (وفطر مسافر) فى رمضان (لا يجهده الصوم) بفتح الياء وضمها أى لا يشق عليه مشقة قوية (واجبا) أى أكل الميتة وقيل هو مباح (ومندوبا) أى القصر لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعدا كما هو معلوم من محله فان لم يبلغها فالاتمام أولى خروجا من قول أبى حنيفة بوجوبه ومن قال القصر مكروه كلما ورد أراد مكروه كراهة غير شديدة وهى بمعنى خلاف الاولى (ومباحا) أى السلم

فى كونه من الرخصة عند القوم نظرا لم يتعلق به حرمة قط حتى يتحقق تغير الحكم منها الى حله قال التفتازانى فخرج أى من الرخصة وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج التيمم على فاقد الماء لانه الواجب فى حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه اه (وأقول) كلا الاعتراضين بعد كونهما منازعة فى مثال ساقطان سقوطا واضحا عظيما وذلك لان مدارهما كما هو واضح مع تأملهما على المنازعة من جهة النقل حيث لا يساعد على أن السلم رخصة أو يساعد على خلافه ومن جهة المعنى حيث لم يثبت قط تحريم السلم لكن هذه المنازعة فى غاية السقوط اما باعتبار الجهة الاولى فقد صرح الاسنوى وناهيك بامامته وسعة اطلاعه ومزيد خبرته بالفروع وقواعدها ومداركها بانه لا نزاع فى أن السلم رخصة فانه اعترض تمثيل البيضاوى ثم قال والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود فانها رخصة بلا نزاع لان السلم والاجارة عقد ان على معدوم والمساقاة على معدوم مجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر فجوزت للحاجة الى آخر كلامه وقد جمع القرافى وناهيك بجلالته وسعة احاطته فى شرح المحصول السلم مع أمور اخر عدوها ثم قال الى غير ذلك من موارد الشريعة التى هى رخص اجماعا اه فهذا تصريح من الائمة بان السلم رخصة وبنفى الخلاف عن ذلك فلم يبق بعد ذلك وجه للمنازعة باعتبار النقل واما باعتبار الجهة الثانية فلان منشأ المنازعة بها توهم ان المراد بتغيير الحكم تغيره بالفعل بان تثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقها الى السهولة وليس كذلك بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الائمة لمن تتبعه والعجب كيف خفى ذلك على شيخنا ولهذا عبر غير المصنف كالعلامة البيضاوى بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة ولهذا أيضا اختلفوا فى التيمم فقيل رخصة وقيل عزيمة وقيل التيمم لفقد الماء عزيمة ولنحو المرض رخصة فلولا ان المراد ما قلنا لم يمكن القول بان التيمم مطلقا رخصة اذ التيمم لفقد الماء لم يمنع بالفعل قط ولا القول بالتفصيل اذ التيمم لنحو المرض لم يمنع بالفعل قط كالتيمم لفقد وكونه كان ممتنعا فى ذلك قبل الفقد والمرض لا يؤثر اذ ليس النزاع فى مثل ذلك فعلم اندفاع نظر شيخنا وتعليله وما حكاه عن التفتازانى لا يدل له لان خصال الكفارة لم يسبقها امتناع لا بالفعل ولا بمقتضى القياس وما ذكره فى مسئلة التيمم أحد الاقوال فيه كما علمت ووجه القائل بانه للفقد رخصة دعوى انه كان القياس امتناعه لعدم رفعه الحدث المشترط رفعه للصلاة واما تأييد الكورانى بما قاله ابن عباس رضى الله عنهما فهو تأييد فاسد اما أولا فلان الكلام فى المعنى الاصطلاحى للرخصة ومن أين له ان الرخصة فى كلام ابن عباس بذلك المعنى بل يتعين بان تكون فى كلامه بالمعنى اللغوى لتأخر الاصطلاح الاصولى عنه واما ثانيا فلان قول ابن عباس أباح السلم صادق باباحته بعد حرمته أو على خلاف الدليل واما قوله وبؤيده أيضا اتفاق الفقهاء الخ فهو غلط فاحش وسهو قبيح لان البيع الذى اتفق الفقهاء على ان السلم نوع منه ليس هو العزيمة بل الاعم وانما العزيمة هى البيع الذى بيان السلم ولا يتناوله والحاصل ان البيع بالمعنى الاعم المتناول للسلم لم يقع اتفاق على انه عزيمة وكيف يمكن ذلك مع ما تقدم من

نقل الاتفاق بل الاجماع على ان السلم رخصة وبالمعنى الاخص المباين للسلم لابدل اتفاقهم على انه عزيمة على ان السلم كذلك اذ لابدل الحكم على أحد المتباينين بشئ على الحكم الآخر بذلك الشئ وهذا كله فى غاية الظهور ولكن مفاسد عدم التأمل لاتحصر (قوله وخلاف الاولى) يعنى مخالف الاولى فانه حال من فطر المسافر أى حال كون الفطر المذكور مخالفا للاولى فهو على تاويله باسم الفاعل فيوافق ماقبله من الاحوال (أقول) كذا نقل عن شيخنا العلامة لكن لاحاجة اليه فان خلاف الاولى كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم واشتقاق الحال غير لازم كما تقرر فى محله (قوله الى ثمن الغلات) قال شيخنا العلامة غير موف بانواع المسلم فيه اذ منها مالیس بغلة كالحيوان اه (وأقول) هو كذلك لكن الشارح انما أراد التمثيل بالاعتبار الاغلب والاظهر باعتبار الاصل (قوله ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى افادة الكاف فى قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ فأفاد ان التغير كما يكون من الحرمة الى الحل قد يكون من الكراهة أيضا فللرخصة فردان تغير من الحرمة الى الحل وتغير من الكراهة الى الاباحة اه (قوله وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام) اعترضه شيخنا العلامة اعتراضا لايصح فقال مانصه هذا لايصح لان الانفراد هو ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة أى المكروه ومتعلق الحكم لايكون سببا له وايضا فطلب الاجتماع فى شئ نهى عن ضده أى الانفراد فيه فهو متعلق النهى أى الكراهة لاسببا على أن ابن الحاجب وشارحيه عرفوا الرخصة بما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المانع لولا العذر وسر المانع بالحرم أى دليل التحريم ومن الواضح خروج الاباحة بعد الكراهة من ذلك اه (وأقول) ههنا أمران قد يشتبه احدهما بالآخر لعدم صدق التأمل الذى قد يوقع فيه حب الاعتراض فان حب الشئ يعمى ويصم فيحصل الغلط أحدهما نفس الانفراد والثانى كون ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولاشبهة لعاقل فى تباين هذين الامرين فالاول هو متعلق الكراهة وهو المكروه وهو أيضا متعلق النهى أى الكراهة وهو مراد الشارح بترك الجماعة فى الصلاة والثانى هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولهذا لم يقتصر على قوله وهو الانفراد وكون الثانى ليس متعلق الحكم ولا متعلق النهى مما لايحتمل النزاع بل ولا أدنى توقف وكونه سببا للحكم وكراهة الاول مما لاشبهة فى صحته وانتظامه عند من القى السمع وهو شهيد اذ لاشبهة فى صحة قولنا يكره الانفراد فى الصلاة لانه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا مع كثرة نظائره فى كلام الائمة كما لايخفى على من له تتبع لكلامهم واستحضار لصنيعهم مما لايسع عاقلا انكاره ولما لم يميز الشيخ بين الامرين وهو عجيب منه مع وضوح تميز احدهما عن الآخر وقع فيما وقع فيه وتوهم صحة هذا الاعتراض فجزم به على ان قوله لان الانفراد هو ترك الجماعة ممنوع بل ترك الجماعة أعم كما هو ظاهر فقد اتضح صحة ماقاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض فتأمل ولاتغفل واما العلاوة التى ذكرها فهى أوهى من بيت العنكبوت لاينبغى لعاقل الالتفات اليها للقطع بأن الشارح والمصنف غير مقلدين لابن الحاجب وشراحه ولم تقم شبهة فضلا عن حجة بامتناع مخالفتهم له وشراحه وكم لهما على من الزيادات المقبولة الحسنة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ لكن كثيرا

(وخلاف الاولى) أى فطر مسافر لايجهده الصوم فان جهده فالفطر أولى وأتى بهذه الاحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعنى الرخصة لكل المذكورات من وجوب وندب واباحة وخلاف الاولى وحكمها الاصلى الحرمة وأسبابها الخبث فى الميتة ودخول وقتى الصلاة والصوم فى القصر والفطر لانه سبب لوجوب الصلاة تامة والصوم والغرر فى السلم وهى قائمة حال الحل واعذاره الاضطرار ومشقة السفر والحاجة الى ثمن الغلات قبل ادراكها وسهولة الوجوب فى أكل الميتة لموافقته لغرض النفس فى بقائها وقيل انه عزيمة لصعوبته من حيث انه وجوب ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة فى الصلاة لمرض أونحوه وحكمه الاصلى الكراهة الصعبة بالنسبة الى الاباحة وسببها قائم حال الاباحة وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام (والا) أى وان لم يتغير الحكم كما ذكر بان لم يتغير أصلا

ماتا خذ الشيخ الجبة فيعترض بامثال ذلك من الامور الساقطة وكيف يصح لعاقل الاعتراض على المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب وشراحه مع ما علم من تصديه لمناقشتهم والاستدراك عليهم ومن سعة علمه ومزيد احاطته بهذا الفن فانا لله وانا اليه راجعون (قوله كوجوب الصلوات الخمس) قال شيخنا العلامة فيه نظر لسقوطه عن الحائض والنائم وفاقد الطهورين عند جمع من العلماء (فان قيل) المراد عدم تغير العام والتغير المنقوض به خاص (قلت) فاباحة الاصطياد حينئذ كالوجوب المذكور اه (وأقول) الكلام في غير الحائض بدليل قوله الآتي واورد على التعريفين الخ اما الحائض فتدخل في قوله أو الى سهولة لا لعذر كما يؤخذ من جوابه الآتي عن الايراد لان الوجوب في حقها تغير الى وجوب الترك ووجوب الترك أسهل من وجوب الفعل وهذا التغير لا لعذر بل لمانع كما يؤخذ من الجواب واما قوله والنائم فيدفع اما بان الكلام في غير النائم ونحوه واما بان المراد التغير بالكلية بحيث لا يبقى أثر للاصل والنائم يجب عليه القضاء وهو وان كان بأمر جديد الا ان للوجوب الاصلي مدخلا في وجوب القضاء اذ لولاه ما وجب القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الاصلي وتوابعه في الجملة واما قوله وفاقد الطهورين فيدفع اما بأن الكلام في غير فاقد الطهورين واما بان التمثيل به بالنظر للمرجح في مذهب الشارح ومن وافقه من وجوب الصلاة على فاقد الطهورين فعلى التقرير الاول في النائم وفاقد الطهورين يكون حاصل الجواب أن التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلا بالنسبة لغير الثلاثة كما أن التمثيل بحرمة الاصطياد لما تغير الى صعوبة بالنسبة للمحرم كما صرح به الشارح وهذا تمثيل صحيح لا غبار عليه بدليل انه لو صرح بالتقييد في الاول لم يتوجه الاشكال بوجه وغاية الامر أنه لم يصرح بالتقييد اتكالا على ظهوره وعلى التقرير الثاني فيهما يكون حاصل الجواب أن التمثيل بالنسبة لغير الحائض أي ونحوها وترك التصريح باستثنائها لظهوره وفهمه مما سنذكره فيها وحينئذ فلا اشكال بوجه في التمثيل كما هو على التقرير الاول كما تبين وقد ظهر بما تقرر صحة الجواب الذي أشار اليه في السؤال الذي أورده واما ما ذكره في جوابه فلا يخفى سقوطه لان كون الاصطياد كالوجوب أي في انه لم يتغير فيه الحكم تغيرا عاما لا يمنع من صحة التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلا بالنسبة لغير من ذكر وبحرمة الاصطياد لما فيه من التغير من سهولة الى صعوبة بالنسبة للمحرم فتأمل على أن غاية الاعتراض مناقشة في مثال وهي غير معتد بها عند المحصلين نعم لا باس بها لمجرد التمرين (قوله أو الى سهولة الخ) سكت عن التغير الى مماثل في السهولة أو الصعوبة كأن تغير من وجوب فعل الى وجوب فعل مماثل للفعل الاول في قدر مشقته فان كان مثل هذا من الرخصة كان حدها المشار اليه غير جامع أو كان من العزيمة فكذا على مقتضى تقرير الشارح فيهما لا يقال هذا داخل في قوله أو الى صعوبة لان المماثل للصعب صعب أو هو غير واقع فلذا لم يتعرض له لانا نقول اما الاول فيرده أن المراد بالصعوبة بالنسبة للمنتقل عنه فلا يشمل المماثل واما الثاني فلو سلم لم يفد لان التعريف لا يقصر على الافراد الواقعة بل يعم غيرها أيضا والذي يظهر أن مثل ذلك من العزيمة وان المتن شامل له ولا ينافيه كلام الشارح بناء على حمله بأن في كلامه على مجرد التمثيل فليتأمل (قوله لما كثروا) قال شيخنا العلامة فيه شيء وهو أن المشقة في الثبات المذكور ثابتة

كوجوب الصلوات الخمس أو تغير الى صعوبة كحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله أو الى سهولة لا لعذر كترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن لم يحدث بعد حرمته بمعنى انه خلاف الاولى أو لعذر لا مع قيام السبب للحكم الاصلي كاباحة ترك ثبات الواحد مثلا من المسلمين للعشرة من الكفار في القتال بعد حرمته وسيعة المسلمين ولم تبق حال الاباحة لكثرتهم حينئذ وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا

قبل الكثرة وبعدها اه (وأقول) المراد مشقة خاصة يعتدبها وهى التى لاتسكن النفس عندها ولاتطيب بتحملها وهذه حاصلة بعد الكثرة لاقبلها وذلك لانهم حال القلة مفتقرون الى ثبات القليل منهم مضطرون اليه لعدم من يقوم بذلك غير القليل أوقلته فتهون المشقة عليهم وتطيب بها نفوسهم لان الافتقار والاضطرار الى الشئ مع فقد من يقوم به يهون مشقته ويطيب النفس بها كما هو معتاد معلوم بالوجدان ولا كذلك حال الكثرة لعدم الافتقار الى ثبات القليل لكثرة من يقوم به فيضعف النشاط ولاتسكن النفس ولاتطيب بتحمل المشقة فتزيد صعوبتها وتظهر شدتها عليها وكان الشارح رمز الى ذلك بقوله لما كثروا ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين تدويسه الشرح على أنه قد يمكن أن يقال المشقة انما تصلح عذرا اذا لم يحتج الى ارتكابها فى حفظ النفس ونحوها اذ لا يليق التخفيف مع الاحتياج الى حفظ ذلك وهذا الاحتياج انما يقوم قبل الكثرة فليتأمل (قوله والا فعزيمة) قال شيخنا العلامة نحوه فى العضد فقال التفتازانى معناه وان لم يكن كذلك فعزيمة وظاهره ان الحكم ينحصر فى الرخصة والعزيمة والحق أن الفعل لايتصف بالعزيمة مالم يقع فى مقابلة الرخصة اه فليتامل المراد بالوقوع فى مقابلة الرخصة وهل يطرد فى أمثلتهم (قوله فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة) أى دون تعريف العزيمة ليصدق قوله وأورد على التعريفين وذلك لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم تغير من صعوبة وهى وجوب الفعل الى سهولة وهى وجوب الترك لعذر وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو ادراك الوقت فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير اليه السهل المذكور متناولا لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعا ولا يصدق على وجوب الترك ان الحكم لم يتغير أصلا ولا انه تغير الى صعوبة ولا انه تغير الى سهولة لا لعذر لانه انما تغير الى سهولة لعذر وهو الحيض فيكون تعريف العزيمة وهو الحكم غير المتغير أو المتغير اليه الصعب أو المتغير اليه السهل المذكور غير جامع (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التغير فى حقها المانع لا لعذر ودا خل فى تعريف العزيمة لانه تغير من صعوبة الى سهولة لا لعذر بل لمانع (قوله والدليل) أقول لما وقع ذكر الاحكام والادلة فى تعريف الفقه بين الاحكام واقسامها وما يتعلق بها ثم بين الدليل وما يتعلق به (قوله أى الوصول بكلفة) فيحمل صيغة التفعل على التكلف وارد عليه شيخنا العلامة ما حاصله انه قد لا يكون تكلف كالعالم بالنسبة للصانع وان الاولى حمل الصيغة على التدريج لتدل على ان أصل الفعل حصل مرة بعد أخرى كتجرعه أى شربه جرعة بعد جرعة اه (وأقول) قد فسر الجاربردى التكلف بقوله ومعناه ان الفاعل يعانى ذلك الفعل ليحصل وهذا متحقق فى كل دليل اذ لا يتم من ملاحظة الصغرى والكبرى ووجه الدلالة وملاحظة الترتيب الخاص وهذا معاناة بلاشبهة ولو سلم فيكفى فى صحة التعبير بصيغة التفعل وجود التكلف فى بعض افراد الدليل واما ما ادعى أولويته فيرد عليه ان الوصول الى المطلوب لا يتكرر بل لا تدريج فيه بل هو دفعى وانما التدريج فى مباديه وليس فى كل منها وصول الى المطلوب (فان قلت) كما ان الوصول لا تكرر فيه كذلك لا تكلف فيه وانما الكلفة فى مباديه (قلت) لكن يصدق مع وقوع الكلفة فى مباديه ان الوصول بكلفة ولا يصدق مع التدريج فى مباديه ان الوصول تكرر ولو سلم فلم تثبت

(فعزيمة) أى فالحكم غير المتغير أو المتغير اليه الصعب أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهى لغة القصد المصمم لانه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بمنع الصدق فان الحيض الذى هو عذر فى الترك مانع من الفعل ومن مانعيته نشأ وجوب الترك وتقسيم المصنف كالبيضاوى وغيره الحكم الى الرخصة والعزيمة أقرب الى اللغة من تقسيم الامام الرازى وغيره الفعل الذى هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أى شئ (يمكن التوصل) أى الوصول بكلفة

الاولوية (قوله بصحيح النظر فيه) قال السيد وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في أحواله اوصل اليه كالعالم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها ثم قال وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات التي من شأنها أن يتوصل باحوالها الى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته واحواله ويجوز أن يجرى على عمومه فيتناول الاقسام الثلاثة كما أوضحناه سالفا اه نعم في قوله فيستحيل النظر فيها ابحاث في محلها منها انها قد ترتب على الهيئات الغير البينة الانتاج كقولك كل انسان حيوان ولا شئ من الحجر بحيوان فنقول في رده الى الشكل الاول بطريق العكس مثلا هذه القرينة اشارة الى المقدمتين المترتبتين ورد ذلك بان المراد أن القضايا حال كونها ملحوظة تفصيلا مأخوذة مع الترتيب يمتنع النظر فيها وهذا مما لا مرية فيه والواقع فيما ذكر ملحوظ اجمالي حتى صار في حكم المفرد وصح وقوعه في مقدم الشرطية والتعبير عنه بالمفرد (قوله كما سيأتي) متعلق بالمنفي اسم مفعول لا بالنفي (قوله حذرا من التكرار) يجوز تعلقه بمحذوف تقديره وانما صرفت النظر عن ظاهره وأورد شيخنا العلامة ان التكرار يندفع بان حقيقته ذكر الشئ على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتف ههنا لان قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو الى علم مطلقا أو ظن محصوله أن النظر الذي هو في نفسه مفيد للعلم مطلقا أو الظن مفاده في الدليل العلم التصديقي أو الظن وهذا لم يتكرر فيه حكم اه (وأقول) لا يخفى مع التأمل والانصاف صحة ما قاله الشارح بناء على ما هو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر في الشئ سببا للتوصل الى المطلوب الخبري أي لعلم المطلوب الخبري أو ظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذي يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه ليس الا الفكر المؤدي الى علم المطلوب الخبري أو ظنه بخلاف الفكر المؤدي الى المطلوب التصوري فانه لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه وبخلاف الفكر المؤدي الى الاعم من المطلوب التصوري والمطلوب الخبري فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه فلو حمل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدي الى علم أو ظن لزم التكرار قطعا اذ التقدير حينئذ الدليل شئ يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي الى علم المطلوب الخبري أو ظنه فالشارح بنى ما قاله على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها ولا عبار عليه فعلى تقدير التكلف في صرف العبارة عن المفهوم منها وحملها على معنى لا يلزم عليه تكرار لا يقدح ذلك في صحة ما قاله الشارح لان هذا جواب آخر والحاصل أن ظاهر العبارة يلزمه التكرار وان هذا التكرار اللازم يندفع بتجريد النظر عن بعض معناه كما سلكه الشارح أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما سلكه الشيخ فاذكره الشيخ جواب آخر عن المحذور لا رد لجواب الشارح فلا يصح جعله رد اله كما زعمه الشيخ ولو صح ذلك لزم في كل موضع تعدد فيه الجواب عن شئ أن يكون كل جواب من تلك الاجوبة المتعددة مبطلا لغيره منها ولا يقوله عاقل فليتأمل وما قول الشيخ في تقريره عبارة المصنف الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو الى علم

(بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري) بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شانها أن ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يخبر به ومعنى الوصول اليه بما ذكر علمه أو ظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدي الى علم أو ظن كما سيأتي حذرا من التكرار والفكر حركة النفس في المعقولات وشمل التعريف الدليل القطعي كالعالم لوجود الصانع والظني كالنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها فالنظر الصحيح في هذه الادلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شانه أن ينتقل به الى تلك المطلوبات

مطلقا

مطلقا أى تصوريا كان ذلك العلم أو تصديقيا فيتوجه عليه انه ان أراد ان فاعل المؤدى فى قوله المؤدى من حيث هو هو الفكر بقيده أعنى قوله فيه لم يصح اذ الفكر بقيد كونه فى الدليل لا يؤدى الى العلم مطلقا وانما يؤدى الى علم تصديقى وان أراد ان فاعله مطلق الفكر وكأنه قال بالفكر فيه المؤدى مطلقه أو جنسه وهو المناسب لقوله من حيث هو فهو متعسف فى تأويل العبارة مستغنى عنه بما ذكره الشارح لانه أسهل منه اذ استعمال اللفظ مجردا عن بعض معناه أشيع مما ارتكبه من التعسف على انه لا يخلص من التكرار على الاطلاق لان قوله المؤدى من حيث هو الخ يدخل فيه الفكر فى الدليل بل المؤدى الى العلم التصديقى والظن ليس الا الفكر فى الدليل فيصير المعنى المؤدى فى هذا وغيره الى العلم أو الظن فيلزم التكرار بالنسبة الى هذا وليس من شرط التكرار اعادة ذكر الشئ على الوجه المتقدم بعينه بل اعادة ذكر الشئ ولو فى ضمن غيره من غير داع اليها تكرار مكروه وما هنا كذلك اذ هذه الاعادة غير معتبرة فى مفهوم الدليل فارتكابها وارتكاب لما لا داعى اليه فيكون من التكرار المكروه لا يقال لانسلم انتفاء الداعى هنا اليه بل هنا داع اليه وهو بيان حال الفكر وانه تارة يؤدى الى العلم التصديقى أو الظن وذلك اذا تعلق بالدليل وتارة يؤدى الى العلم التصورى وذلك اذا تعلق بغيره كما أشار الى ذلك بقوله محصوله ان النظر الذى هو فى نفسه الخ لانا نقول انما يستقيم ذلك لو كان المقام مقام بيان الفكر وليس كذلك بل المقام ليس الا لبيان حال الدليل ولم يعتبر فيه سوى مجرد حركة النفس فى المعقولات دون التأدية المذكورة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكور فليتأمل

(قوله كالحدوث فى الاول الخ) هذه أمثلة لما تعقله النفس من تلك الادلة وتقع حركتها فيه قال شيخنا العلامة وهو مشكل لان كلا من هذه الامثلة مفرد يستحيل الحركة التى هى الانتقال فيه بل هى واقعة فى الحدود أى من الاصغر الذى هو الدليل الى الاوسط الذى هو ما تعقله منه ثم منه الى الاكبر الذى هو المطلوب اه (وأقول) أما أولا فالاشكال مبنى على حمل فى من قوله فيما تعقله منها على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد اليه قوله من الجهة التى من شأنها ان ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب فجعل تلك الجهة سببا وآلة للانتقال منها الى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة واما ثانيا فلو سلمنا كان غاية الامر ان فى العبارة مسامحة وتقديرا مثلا فيما تعقله منها مع غيره بان تنتقل من الحد الاصغر اليها ثم منها الى المطلوب وارتكاب المسامحات طريق مسلوك خصوصا اذا وجد ما يرشد اليها (قوله فالامر بالصلاة لوجوبها) قال شيخنا العلامة صواب العبارة فأقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة وكأنه قال صورة القياس هكذا الامر بالصلاة أمر بشئ وكل أمر بشئ لوجوبه اه (وأقول) يمكن أيضا ان تجعل أل فى الامر فى قوله فالامر بالصلاة للعهد أى فالامر المذكور أى وهو أقيموا أو فهذا الامر أى وهو أقيموا فكأنه قال فأقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ ويمكن ان تكون نكتة العدول الى ما ذكره الاشارة الى جريان هذا القياس فى كل أمر بالصلاة وان لم يكن بهذه الصيغة فما ذكره الشارح صواب أيضا (قوله لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب) قال السيد اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى ليس من حيث انه وسيلة له قال والحكم يكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما

كالحدوث فى الاول والاحراق فى الثانى والامر بالصلاة فى الثالث تصل الى تلك المطلوبات بان ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع النار شئ محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشئ لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة لوجوبها وقال يمكن التوصل دون يتوصل لان الشئ يكون دليلا وان لم ينظر فيه النظر المتوصل به وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب

يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يخص بفساد الصورة وبوضع ما ليس بدليل مكانه اه وقوله وبوضع ما ليس بدليل مكانه قال بعضهم كوضع المقدمات الغير المناسبة للمطلوب اما كلها أو بعضها مثل ان يكون المطلوب العالم حادث فيوضع مكان الدليل الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك أو الانسان متغير وكل متغير حادث والحاصل ان الفساد في المادة اما لعدم مطابقتها للواقع فالحكم بكون الاقضاء في الفاسد اتفاقيا انما يصح الخ واما لعدم مناسبتها للمطلوب فهذا الحكم يصح في الفاسد بحسب المادة بهذا الاعتبار وفي الفاسد بحسب الصورة فيخص الفاسد بهما اه (قوله لانتفاء وجه الدلالة عنه) قال شيخنا العلامة هو في المعنى تعريف للفساد جاء على تعريف الصحة بما مر أي في قوله بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ وقد وافق فيهما أي التفتازاني ويرد عليهما انتفاء الترتيب المسمى بالخطا في البرهان لصورته فانه فساد يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد اه (وأقول) النظر وان اعتبر صحته مادة وصورة الا ان صحته من حيث تعلقه بالدليل الاصولي ليست الا من جهة المادة اذ الترتيب في الدليل الاصولي حتى يعتبر في النظر من حيث تعلقه به صحته صورة أيضا فالنظر الذي يتوصل به الى العلم المطلوب الخبري أو ظنه انما يقصد من تعلقه بالدليل الاصولي استخراج المادة واما ترتيب المقدمات الذي هو الصحة من حيث الصورة فأمر خارج عن تعلقه بالدليل الاصولي وان كان معتبرا في صحته فتفسير صحة النظر بان يكون من وجه الدلالة وفساده بان لا يكون منها ليس تفسير الصحته وفساده على الاطلاق بل هو تفسير لهما من حيث الابتداء وتعلقه بالدليل الاصولي فلا يرد على تفسير صحته بما ذكر انه يصدق مع انتفاء الترتيب ان هذا فساد مع صدق تفسير الصحة به لان هذا فساد للنظر لا من حيث تعلقه بالدليل الاصولي والكلام انما هو باعتبار هذا ويدل على ذلك كلام التفتازاني فانه بعد ان فسر صحة النظر بما ذكر بين انه لا بد في النظر من صحته صورة ومادة حيث قال ما نصه صحة النظر ان يكون في وجه الدلالة أي ما به ينتقل الذهن كالحدوث للعالم وفساده بخلافه فلو أطلق النظر لفهم منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل الى المطلوب الخبري بأي نظر كان ولا خفاء في ان العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد اما صورة فظاهر واما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلانتفاء وجه الدلالة اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه في الجملة اه وكذا يدل عليه قول الشارح فبالنظر الصحيح في هذه الادلة الى قوله بأن يرتب هكذا الخ فانه اشارة الى ان النظر الصحيح بأن يكون من وجه الدلالة يؤدي الى المطلوب بشرط أو بسبب ان ترتب هكذا فقد أشار الى اعتبار الترتيب بقوله بأن يرتب والى اعتبار صحته بقوله هكذا (قوله بما يسمى حدا) قال شيخنا العلامة هو من النظر فالتصوري شارك الخبري في التوصل الى كل منهما بالنظر وان كان الموصل والمتوصل اليه في الخبري حجة وتصديقا وفي التصوري حدا وتصورا فلا يحسن التقابل بينهما اذ لا اشعار للتعريف بالخصوص الذي يصح به التقابل نعم لو قال اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصوري فليس بدليل بل هو المعرف بفتح الراء فتقابل بين المعرف والدليل لتقابلهما في المتوصل اليه لكان حسنا اه (وأقول) فيه أمور لا تخفى على المتأمل منها منع قوله هو اى

لانتفاء وجه الدلالة عنه وان أدى اليه بواسطة اعتقاد أو ظن كما اذا نظر في العالم من حيث البساطة وفي الدخان من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شأنهما أن ينتقل بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدي الى وجودهما هذان النظران ممن اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وممن ظن ان كل مسخن له دخان اما المطلوب الخبري وهو التصوري فيتوصل اليه أي يتصور بما يسمى حدا بان يتصور كالحيوان الناطق حدا للانسان وسيأتي حد الحد الشامل لذلك وغيره

مايسمى حدا من النظر أى من افراده بل هو محل النظر ومتعلقه كما يصرح به كلام الائمة كقول المواقف وشرحه المرصد الثالث فى الطريق الذى يقع فيه النظر الى ان قالا فان كان المطلوب تصورا سمى طريقه الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا اه ومنها منع قوله بل هو المعرف بفتح الراء لان الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى هو المعرف بكسر الراء فان النظر واقع فى الحد لا فى المحدود ولعل الشيخ بنى ما قاله هنا على ما قاله اولا من ان الحد من النظر ومنها ان حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر لمتأمله انه قابل الدليل بالحد من حيث ان الاول يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى ولا شبهة فى صحة هذه المقابلة وحسنها واشعار تعريف الدليل بأن مايتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب غير خبرى ليس بدليل وهو الحد وكفى هذا الاشعار فى حسن المقابلة نعم لم يعبر الشارح بالنظر بالنسبة الى الحد بل بتصوره حيث قال بأن يتصور فيحتمل انه حمل النظر بالنسبة اليه على تصوره وان لم يناسب ما يأتى فى تعريف النظر ويحتمل خلاف ذلك فليتأمل (قوله واختلف أئمتنا) ذكر ذلك لتعلقه بذكر العلم فى قوله التوصل بصحيح النظر فيه (قوله الحاصل عندهم) قال شيخنا العلامة تقديرا لحصول ليس بلازم لجواز تعلق عقيبه بالعلم (وأقول) ان أراد التنبيه فلا بأس أو الاعتراض فهو مدفوع بأن كلام الشارح لا يقتضى لزوم ذلك وانما اختار تقديره لانه ادل على المقصود وأوضح فى بيانه من حدوث العلم المختلف فيه عقيب النظر كما يدركه الذوق السليم واللائق مراعاة أوضح المعانى وأجزلها وان احوج الى التقدير كما نص على ذلك الائمة فى مواضع من كلامهم ولتعلق به قوله عادة أو لزوما فيفيد الاشارة الى الخلاف فى ذلك مع الاختصار اذ لو لم يقدره احتاج الى التنبيه على تعلق قوله عقيبه بالعلم دفعا لتوهم غيره كالتى لا تناسب المقصود لصدقها مع حصول العلم أولا واستمراره الى عقيبه وذلك يجر الى التطويل فى حكاية قولى العادة واللزوم (قوله ولا انفكاك عنه) اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الامام الرازى فى آخر كلام طويل ما نصه بخلاف النظرى اذ يوجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون ذلك النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به اه وعقب ذلك بقوله وأنت بعد ذلك خبير بأن قول الشارح لا قدرة على الانفكاك عنه فيه نظر اه (وأقول) كان وجه النظر أخذا من هذا المحكى قبله انه يمكن الانفكاك عنه بأن يغفل عن النظر ويعتقد ما يناقضه ويجاب بوجهين الاول أن الكلام فى حصوله عقيب النظر بأن يتصل به من غير فاصل وهذا لا ينافى امكان طرو غفلة يعتقد بسببها ما يناقضها اذ ليس المدعى دوامه بل مجرد حصوله متصلا بالنظر وان انقطع بعد حصوله لعارض (فان قلت) قد تتصل الغفلة بالنظر (قلت) ان تحقق النظر بتمامه لزم اتصال العلم به وتأخر الغفلة عنه والا كان خلاف الفرض فلا يرد والثانى ان المراد لا قدرة على الانفكاك عنه حيث لا مانع كالغفلة بقرينة ظهور ان حصول الشئ مشروط بعدم المانع منه واعلم ان هذا النظر لا يتعلق بالشارح ولا يلحقه منه شئ اذ ليس حظه من هذا الكلام الا مجرد حكايته عن غيره من غير انتصاب لاختياره فاسناد هذا القول له وايراد النظر عليه ليس بصواب وكان صواب التعبير ان يقول وأنت بعد ذلك خبير بان

(واختلف أئمتنا هل العلم) بالمطلوب الحاصل عندهم (عقيبه) أى عقيب صحيح النظر عادة عند بعضهم كالاشعرى فلا يتخلف الا خرقا للعادة كتخلف الاحراق عن مماسة النار أو لزوما عند بعضهم كالامام الرازى فلا يتخلف أصلا كوجود الجوهر لوجود العرض (مكتسب) للناظر فقال الجمهور نعم لان حصوله عن نظره المكتسب له وقيل لا لان حصوله اضطرارى لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه فلا خلاف الا فى التسمية

ماحكاه الشارح من انه لاقدرة الخ (قوله وهى بالمكتسب أنسب) اعترضه شيخنا العلامة بوجهين حيث قال مانصه الباء متعلقة بضمير التسمية وعمل ضمير المصدر كما هنا شاذ ومتعلق أنسب محذوف والتقدير وتسمية العلم النظرى بالمكتسب لكونه حصل عن كسبى أنسب بالتكليف به الذى هو فى الحقيقة تكليف بسببه المقدور يعنى كما ان التكليف به عائد الى التكليف بسببه كذلك التسمية بالمكتسب عائدة الى تسمية سببه بذلك ولايذهب عنك فى هذا المقام ماأسلفناه عن الامام اه (وأقول) حاصل الوجه الاول انه أعمل ضمير المصدر وهو شاذ وحاصل الوجه الثانى ان حاصل كلام الشارح ان تسميته بالمكتسب باعتبار سببه كما ان التكليف به باعتبار سببه ويرد عليه انه لايجب ان يكون التكليف به باعتبار سببه بل يجوز ان يكون باعتبار نفسه لانه نفسه مقدور للمكلف كما تقدم بيانه فى الكلام المحكى عن السيد عن الامام فى القولة السابقة فهذا هو المراد فيما يظهر بقوله ولايذهب عنك الخ ويجاب عن الاول بانه لايجب تعلق الباء بضمير التسمية بل يجوز تعلقها بمحذوف حالا من ذلك الضمير على قول سيبويه بجواز مجىء الحال من المبتدأ ومن ضمير الخبر وهو أنسب على قول الجميع والتقدير والتسمية ملتبسة بالمكتسب أى بهذا اللفظ أنسب أو والتسمية أنسب هى ملتبسة بهذا اللفظ بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله بالمكتسب بقوله أنسب أى والتسمية أنسب بلفظ المكتسب فليتأمل وعن الوجه الثانى بان مبناه على أن المعنى انها أنسب بالتكليف به الى آخر ماتقدم وهو ممنوع لادليل عليه ولاضرورة اليه بل يجوز أن يكون المعنى انها أنسب من التسمية بغير المكتسب بناء على ان المكتسب ماحصل بالكسب بمعنى مباشرة اسبابه بالاختيار فليس فى كلامه قياس التسمية باعتبار السبب على التكليف باعتباره حتى يرد عليه ماتقدم عن الامام فليتأمل (قوله فى قولى الاكتساب وعدمه) اعترض شيخنا العلامة قوله وعدمه فقال فيه نظر للقدرة على الانفكاك عنه بنظر آخر يفيد مالايجامع الظن الاول من علم يتعلقه أو علم أو ظن بخلافه اه (وأقول) هذا الاعتراض فى غير محله كما لايخفى فانه ليس المراد بعدم القدرة على الانفكاك على هذا القول عدم الانفكاك مطلقا كيف وقد صرح الشارح مع ذلك بقوله الآتى آنفا فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ فهذا نص منه فى انه قد ينفك فكيف مع ذلك يصح هذا الاعتراض وانما المراد ان الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذى هو سببه ومع عدم المانع كالمعارض لاقدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه وهذا لاينافى انه يمكن الانفكاك عنه لمعارض كما ذكره الشارح فليتأمل بانصاف (قوله دون قولى اللزوم والعادة لانه لاارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ) اعترضه المحشيان حيث قالا واللفظ للكمال قوله فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض استدلال على انه لاارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة وهو مأخوذ من العضد وفيه نظر اذ لايخفى انه انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس اذا كان صحيح الصورة لايتخلف عنه حصول الظن أى قيامه بالناظر المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتبطا به ويجرى فيه قولا اللزوم والعادة وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع مزيل للظن بعد حصوله يظهر به عدم ثباته لا انه لم يحصل

وهى بالمكتسب أنسب والظن كالعلم فى قولى الاكتساب وعدمه دون قولى اللزوم والعادة لانه لاارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض

عقب صحيح النظر اه وشيخنا العلامة صحيح قال قوله دون قولي اللزوم والعادة فيه نظر اذ السبب الذي قربه لزوم العلم جار في الظن واما استدلاله بزوال الظن مع بقاء سببه لعارض خارج فلا ينهض لان لزوم شئ سببا آخر اذا نه لا ينافيه تخلفه عنه لخارج من انتفاء شرط أو وجود مانع ويكفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم أو ظن اذ هو ترتيب أمور معلومة للتأدي الى مجهول والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اه والكوراني فقال وفي بعض الشروح هنا كلام غريب وهو ان الظن كالعلم في قولي الاكتساب وعدمه دون قولي اللزوم والعادة اذ لا ارتباط بين الظن وبين شئ آخر ولم يدر أن النتيجة لازمة للمقدمتين سواء كانتا ظنيتين أو قطعيتين لان العلم بالمطلوب من القطعيات عند الاشاعرة لما كان بخلق الله تعالى عادة فكما انه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر فان حصول المطلوب لما كان على اللزوم والوجوب عند الفلاسفة وفي الظنيات لا لزوم عندهم لابتنائه على اللزوم العقلي وقد صرح به الامام في المحصل وليس بشئ لانه قد ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ولا لزوم مع الاختيار فان قلت لم لا يجوز ان يجعل متعلق الاختيار الملزوم وكلما وجد الملزوم وجد اللازم فيتجه ما قالوا قلت كما ثبت انه مختار ثبت ان الاشياء كلها مستندة اليه ابتداء فيجب استناد وجود اللازم اليه اختيارا ابتداء فلا يتم اللزوم العقلي وانما أطنبنا الكلام في هذا المقام لانه من مزال أقدام الافاضل اه (وأقول) من تأمل وأنصف علم ان حاصل فرق الشارح بين العلم والظن ان العلم لا يتخلف عن النظر المؤدي اليه أصلا الا خرقا للعادة على قولها بخلاف الظن يتخلف كثيرا والفرق ان النظر المؤدي الى العلم قطعي التأدية اليه والقطعي لا يعارضه شئ من قطع أو ظن فلا يتخلف عنه العلم ابتداء بخلاف النظر المؤدي الى الظن فانه ظني التأدية والظني تمكن معارضته بقطعي أو ظني فتنتفي التأدية وانتفاؤها لا ينافي سببيته للظن لان السبب مع المعارض لا يستتبع المسبب وحينئذ يندفع جميع هذه الاعتراضات التي اطالوا بها وتفصيل ذلك * أما قول الكمال انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبات الظن الخ فيجاب عنه بانه لا منشأ له الا عدم التنبيه لوجه استدلال الشارح بذلك فان وجهه انه لما أمكن زوال الظن لطرو المعارض أمكن عدم حصوله ابتداء لمقارنة المعارض لان المعارض اذا كان منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كان منشأ لعدم حصوله ابتداء كما هو في غاية الظهور والعجب خفاء ذلك على الكمال ثم رأيت السيد الشريف السمهودي أجاب بذلك فلله الحمد على موافقة هذا الامام * واما قوله فان القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن فهو مأخوذ من كلام السيد الآتي ويجاب عنه بان هذا مسلم عند انتفاء المعارض وكلامنا مع المعارض وبعبارة أخرى هذا مبني على تقدير ثبوت المقدمات ولهذا قالوا في تعريف القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر اه وقال شيخنا الشريف في قول الغرة متى سلمت وليس المقصود انها ان لم تسلم لم يلزم لانها لو سلمت أو لم تسلم فاللزوم بحاله فان معنى اللزوم انه ان ثبت ثبت وذلك ثابت وان لم يثبت أحدهما أو كلاهما بل المقصود انه لا يلزم في تحقق القياس صدق القضايا ولا الجزم بها بل لو كانتا كاذبتين واعتقد كذبهما لكنهما بحيث اذا علمتا علم لكان

قياسا اه فليس من لازم القياس تحقق علم المقدمتين فلا يلزم تحقق الظن والحاصل ان صحة صورة القياس الظني انما يقتضي استلزام القياس لنتيجته ولا يقتضي استلزامه لظن نتيجته لامكان المعارض المانع من ظن النتيجة دون لزومها للقياس لانه على تقدير الثبوت وكلام السيد الآتي صريح في ذلك كما لا يخفى على المتأمل واما قوله وتخلفه الخ فهو في غاية السقوط مع توجيه استدلال الشارح بما ذكرناه كما لا يخفى واما قول شيخنا اذ السبب الذي قرر به لزوم العلم الخ فهو ممنوع ولو سلم فهو مع عدم المعارض اما معه فيمكن التخلف كما اعترف هو به هنا واما قوله واما استدلاله الخ فهو لا يفيد مع ما علم من ان الشارح أراد باللزوم الذي اثبته في العلم ونفاه عن الظن هو اللزوم مطلقا بحيث لا يقع تخلف أصلا الا خرقا للعادة على قولها واللزوم بهذا المعنى غير موجود في الظن لامكان المعارض المتصور في الظن دون العلم فلا يضره تحقق اللزوم في الظن عند عدم المعارض لانه لم يرد نفي اللزوم عنه مطلقا بل على الوجه الذي أثبته للعلم ولا شك في انتفائه عنه كما تبين واما قوله ويكفيك ان النظر سبب الخ فهو مسلم ولا يضر الشارح لانه لم ينف سببيته ولا استلزامه الوجود على الاطلاق وانما نفى استلزامه الوجود دائما لامكان مقارنة المعارض المانع من ذلك * واما قول الكوراني ولم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين فلا منشأ له الا الاشتباه وبيان ذلك ان هنا أمرين أحدهما المقدمتان وهما بشرطهما مستلزمتان للنتيجة استلزاما قطعيا أو ظنيا بمعنى ان تحقق النتيجة لا ينفك عن تحققهما والثاني النظر في المقدمتين وهو اذا كان المقدمتان ظنيتين لا يستلزم الظن بالنتيجة لامكان معارضتهما بما يمنع ظن نتيجتهما لامكان المعارضة في الظنيات بخلاف ما اذا كانتا قطعيتين اذ لا تعارض في القطعيات ولا خفاء في ان كلام الشارح المحقق انما هو في الامر الثاني اذ كلامه في ان النظر لا يستلزم الظن كما هو في غاية الوضوح فما ذكره من عدم الاستلزام حق بلا شبهة وما أورده الكوراني عليه من انه لم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين وان كانتا ظنيتين فهو غلط منشؤه توهمه ان الشارح نفى لزوم النتيجة للمقدمتين الظنيتين وانما نفى لزوم ظن النتيجة للنظر في المقدمتين وأين أحدهما من الآخر والاول لا يستلزم الثاني كما هو جلي وما أحقه بقوله

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وأما قوله فكما انه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات فهو تمويه لا يجديه شيأ فيما قصده لانا نسلم جريان عادته بما ذكر الا ان عادته فيهما مختلفة فانها في العلم لا تتخلف الا خرقا للعادة وفي الظن تتخلف كثيرا بسبب مقارنة المعارض الممكنة في الظن دون العلم المانعة من حصول الظن لجريان عادته تعالى بذلك وهذا مما لا يمكن انكاره واما قوله وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر فهو كلام باطل لا منشأ له الا الغلط الفاحش وذلك لانه أراد باحد المذهبين قول العادة وبالآخر قول اللزوم وبالاشتباه انه نفى لزوم الحصول على قول العادة بناء على انه لا لزوم عقليا وهذا انما يلائم قول اللزوم لا قول العادة فانه ليس مبنيا على لزوم عقلي بل على مجرد جريان عادته تعالى بذلك يشهد بانه أراد هذا المعنى تعليله الاشتباه بقوله فان لزوم المطلوب الخ وكأنه أخذ ذلك أعني كون الشارح بنى نفي اللزوم على ذلك القول على انه

اللزوم عقليا من قوله لانه لا ارتباط الى قوله عقليا أو عادة الخ فانه يفيد ان اللزوم على قول العادة منشؤه الارتباط بينهما وحينئذ فوجه اعتراضه كما يدل عليه كلامه كما ترى ان اللزوم على قول العادة ليس متوقفا على ان يكون بينهما ارتباط حتى ينتفي لانتفاء الارتباط عنهما خلافا لما أفاده كلام الشارح بل هو بمحض خلق الله تعالى بخلافه على قول اللزوم فانه يتوقف على ذلك وهذا غلط لان اللزوم وان كان عاديا موقوف على الارتباط قطعا الا ان توقفه على ذلك الارتباط عادي لا عقلي فان حصول الاحراق عادة عقب مماسة النار موقوف بطريق العادة على الارتباط ولهذا حصل الاحراق عند المماسة لنحو الحطب للارتباط بين النار والحطب دون الماء لعدم الارتباط بين النار والماء وهذا مراد الشارح بما ذكره فتفطن انه لاغبار على كلامه من هذا الوجه الذي توهمه الكوراني واشنع عليه الحال فيه وانه بريء مما نسبه اليه وافتراه عليه واعلم ان ما استدل به المحقق من قوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما الخ ماخوذ من العضد فانه قال ما نصه واما الامارات أي ما هي ظنية فتستلزم النتيجة استلزاما ظنيا واعتقاديا لا تستلزم وجودها اذ ما بل وقتا ما وذلك اذا لم يمنع مانع واذا لم يجب لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر مرتبط عقلي بحيث يمتنع تخلفه عنه لزوال الهما مع بقاء موجبهما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل اه وشرحه المولى التفتازاني وأقره عليه لكن نازعه السيد فيه فانه تكلم عليه بكلام قال في آخره والتحقيق ان الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والا لافادت قطعا فتكون برهانا لكن يجوز أن تكون مقدماتها قطعية دون الاستلزام كما في الاستقراء والقياس الذي يظن انتاجه وبالعكس كما في الضروب المستلزمة لنتائجها يقينا اذا تركبت من مقدمات غير قطعية كقولك زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامه لنتيجته قطعي لا شبهة فيه انما الكلام في تحقق اللزوم فحيث كان ظنيا كان اللازم أيضا مظنونا وقد سبق تحقيقه ومن هنا ظهر ان قوله لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر مرتبط عقلي بحيث يمتنع تخلفه عنه منظور فيه لان ذلك انما يتم اذا لم يكن الامر الذي يستفاد منه الظن أو الاعتقاد قياسا صحيح الصورة قوله لزوال الهما مع بقاء موجبهما ممنوع فان زوال الهما مع بقاء مقدمات ذلك القياس ممتنع وعند قيام المعارض في الاعتقاديات يتغير اعتقاد المقدمات فان من اعتقد قدم العالم لشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حدوثه يزول عنه اعتقاد بعض مقدماته دون الاستلزام لكونه قطعيا وكذا الحال في ظهور خلاف الظن بحس أو دليل نعم لو جعل الامارة عبارة عن المفردات كالطواف بالليل وتغيم الهواء وكون مركب القاضي على باب الحمام لظهر زوال الهما مع بقاء موجبهما اه (أقول) هذا الكلام انما يرد على العضد ولا يرد على الشارح والفرق ان نزاع العضد في استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح في عبارته السابقة الا ترى الى قوله أما الامارات أي ما هي ظنية فتستلزم النتيجة الخ فانه صريح في ان كلامه في استلزام المقدمات للنتيجة فيرد عليه ان استلزام المقدمات للنتيجة انما هو على تقدير ثبوتها واعتقادها أو ظنها وهي بهذا الاعتبار مستلزمة ولا بد ولا يقدح في ذلك انه قد يتغير الاعتقاد أو الظن لان المقدمات المستلزمة لم تبق حينئذ بحالها والكلام في استلزامها مع

كما اذا أخبر عدل بحكم وآخر بنقيضه أو ظهور خلاف المظنون كما اذا ظن ان زيدا في الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها وأما غير أئمتنا فالمعتزلة قالوا النظر يولد العلم كتولد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم

بقائها بحالها ونزاع الشارح فى استلزام المقدمات للظن كما يصرح بذلك عبارته وسياقه كما لايخفى ولاشك أنه حيث أمكن قيام المعارض المقتضى لتغير الاعتقاد أو الظن فيزيلهما أمكن مقارنته للنظر فيمنع تحققهما لان النظر هو الفكر فى أحوال الدليل وقد يفكر فى أحوال الدليل ويجد ما يناسب المطلوب فيتصوره من غير اعتقاد أو ظن لمقارنة المعارض المناسب لخلافه فلم يكن النظر مستلزما للظن فقوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما أى وبين أمر ما فى الواقع بحيث يمتنع زوال ظنه أو اعتقاده أو وبين النظر فى أحوال أمر ما أو وبين نظر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه أى لعدم قبول المعارض الموجب لتغير الظن والمانع من تحققه واستتباع النظر فى أحوال المنظور فيه فاحتمال المعارض مانع من استلزام النظر للظن وليس مانعا من استلزام القياس للنتيجة لبناء ذلك الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض فظهر ان توجه القدح فى هذا الدليل بالنسبة للعضد لا يقتضى توجهه فيه بالنسبة للشارح ولعل هذا هو السبب فى استدلال الشارح به مع اطلاعه على منازعة السيد فيه كما هو الظاهر فان عدم اطلاع الشارح على ما يتعلق بالعضد الا خذ منه ما ذكر من أبعد البعيد فافهم ذلك واحفظه ولا تهو لذلك تهويلا تهم على الشارح فى هذا المقام (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وان لم يجب عنه) فيه أمور اوردها شيخنا العلامة * الاول انه قال فيه نظر لان التوليد ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر فلا يصدق على افادة النظر الظن اذ لم يجب عنه اه * والثانى انه قال أيضا فى قوله وان لم يجب عنه ظاهره وان لم يجب الظن عن النظر وهو غير صحيح فان النظر الخالى عن المعارض يجب أن يتولد عنه الظن ولا يتخلف أصلا فالظاهر ان معناه وان لم يجب دوامه أى الظن فانه لا يجب دوامه بل قد ينقلب علما اذا وجد دليل قطعى وشكا اذا وجدت امارة تعارضه اه * والثالث انه قال أيضا لو قال وعلى وفقه يقال النظر يولد الظن لكان أوفق واخصر لكنه عدل عنه لما تقدمه من انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يصح ان يقال النظر يولد الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فانه صحيح فانه اذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل الا عنه اه (وأقول) جواب الاول ان المراد بايجاب الفعل فعلا آخر تأثيره فى حصوله وبالوجوب فى قوله وان لم يجب عنه اللزوم وعدم التخلف عنه فلا منافاة بينهما وجواب الثانى انا لا نسلم عدم صحة ما هو ظاهر العبارة لان الكلام فى النظر فى نفسه وهو لا يستلزم الظن بجواز مقارنة المعارض لا فى النظر المقيد بالخلو عن المعارض وأما الثالث فكان حاصله انه لو قيل النظر يولد الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فانه لا يدل على اللزوم بل ان حصل الظن كان متولدا من النظر ولكن قد لا يحصل فليتأمل * واعلم انه ظهر مما تقرر ان الوجوب يجامع التوليد ولا ينافيه فلا اشكال فى قوله وان لم يجب عنه خلافا لما يتوهمه بعض الضعفة من ان التعبير بالوجوب انما يناسب مذهب الحكماء فانهم قالوا ان افادة النظر العلم على حسب الاستعداد فان المبدأ الذى تستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض والاختلاف فى الفيض انما هو بحسب اختلاف الاستعدادات والقوابل فالنظر بعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا أى لزوما عقليا وكان اقتصار

وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وان لم يجب عنه وقوله عقبه بالباء لغة قليلة جرت على الالسنة والكثير ترك الباء كما ذكره النووى فى تحريره

الشارح على نقل مذهب المعتزلة من غير أئمتنا اختصارا (قوله والحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عما عداه) اعترضه شيخنا العلامة بانه صادق على العقل والعلم وعلى الاعلام مطلقا فلا يطرد وغير صادق على شئ من افراد الحد اذ كل منهما لا يميز المحدود عن افراده وهي غيره اذ الجزئي غير الكلي قطعا وغير مشتمل عليه اذ الجزئي واجزاؤه متعينة لا تقبل الشركة والكلي ليس كذلك فلا ينعكس اه (وأقول) عبارة الشارح موافقة لعبارة العضد فانه قال الحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عن غيره اه وقد أورد عليه ان هذا التعريف صادق على الشخص مع انه لا يسمى حدا وأجيب بان الشخص ممتاز في وجوده الخارجي بذاته لا بتشخصه كما حققه في المواقف فلا يصدق المميز على الشخص وبان ما عبارة عن المحمول بقرينة اعتبار صحة الحمل في التعريف كما هو المشهور والشخص لكونه جزئيا لا يكون محمولا اه وهذا الجواب يتأتى هنا بالنسبة للاعلام لانها جزئيات فلا تكون محمولة وكذا بالنسبة للعقل والعلم لان الظاهر انه أراد بهما الجزئيات لا مفهوم منهما والا فهو من افراد الحد فلا يضر صدق ما ذكر عليه بل يجب وبذلك يحصل الجواب عن الامر الاول نعم قال بعضهم ورد أي هذا الجواب بانه ادرج فيه أي في الحد التعريف اللفظي وهو جار في الجزئيات أيضا كأبي حفص عمر اذا كان عمر اشهر والتحقيق ان محصل هذا التعريف ان مسمى اللفظ الاول ما يسبق الى ذهنك عند اطلاق اللفظ الثاني فلا شبهة في ان هذا كلي وان كان منحصرا في جزئي اه وقد نازع الجلال الدواني في كون الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا فقال وما يقال من ان الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل على شئ حقيقة أصلا لان الحمل على نفسه لا يتصور قطعا اذ لا بد في الحمل الذي هو نسبة من أمرين متغايرين وحمله على غيره ايجابا ممتنع فاقول فيه نظر اذ يجوز حمله على جزئي مغايرله بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما زيد بعينه مثلا وكذا يجوز حمله على كلي أجرى مجراه في جزئيته كما في قولك بعض الانسان زيد اه ويجاب عن الثاني بان المراد والمتبادر مما عداه ما خرج عنه مطلقا وهو ما ليس نفسه ولا فرده ويدل على ذلك قوله ولا يميز كذلك الا ما لا يخرج عنه شئ من افراد المحدود ولا يدخل فيه شئ من غيرها فانه قرينة ظاهرة بل قطعية على ارادة ما ذكر اذ اعتبار عدم خروج شئ من الافراد كما هو صريح هذا الكلام صريح في ان المراد بالغير الممنوع دخوله ما عدا الماهية وافرادها بل وعلى ان المراد بلفظة ما كلي محمول على الشئ لا يخرج عنه شئ من افراده ولا يدخل فيه شئ من غيرها فيندفع ايراد العقل والعلم والاعلام اذ لا يصدق على شئ من ذلك الكلي المحمول المذكور ولا يرد التعريف اللفظي بناء على انه جار في الجزئيات أيضا كما تقدم اما لما تقدم عن بعضهم من التحقيق الذي ذكره واما لان المصنف لا يعتد بالتعريف اللفظي فقد قال الخطابي في حواشي التلويح نقلا عن الاكثرين ان التعريف اللفظي لا يفيد تحصيل صورة وانما يفيد تمييز صورة حاصلة من بين الصور ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء هذه الصورة فهو ليس تعريفا حقيقيا ولا يندرج في القول الشارح اه وظاهر انه مع القرينة خصوصا القطعية لا اشكال على ان قوله وغير مشتمل عليه ممنوع لانهم صرحوا بان الكلي جزء الجزئي وبهذا استدل القطب على

(والحد) عند الاصوليين ما يميز الشئ عما عداه كالمعرف عند المناطقة ولا يميز كذلك الا ما لا يخرج عنه شئ من افراد المحدود

وجود الكلى الطبيعى فى الخارج بقوله لان هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا الحيوان وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلى الطبيعى اه ولا يخفى ان الشئ مشتمل على جزئه على ان الاقدمين جوزوا التعريف بالاعم والاخص أيضا (قوله ولا يدخل فيه شئ من غيرها) قال شيخنا العلامة يرد عليه ان الماهية المحدودة مغايرة لافرادها وهى من غيرها وداخلة فى الحد قطعا فلو قال من غيرهما بتثنية الضمير ليعود على طرفى افراد المحدود لكان حسنا وقد يدعى ان الضمير فى غيرها بالافراد عائد عليهما بتاويل الجماعة فلا يرد ما ذكر اه (وأقول) اذا كانت الماهية داخلة فى الحد قطعا كما هو نص الحد وكما اعترف هو به كان ذلك دليلا قاطعا على انه أراد بغيرها فى قوله ولا يدخل فيه شئ من غيرها ما عداها وعدا افرادها فهذا من قبيل اطلاق اللفظ مع قيام الدليل القاطع على المراد به ومثل ذلك مما لا غبار عليه بل لا يتحقق معه توهم ممن له ادنى تامل ولو فرض تحققه فهو مما لا يلتفت اليه والحاصل ان فى الكلام ما يدل قطعا على ان المراد بغيرها ما عداها وعدا ماهيتها وذلك لدلالة الكلام قطعا على دخول الماهية وانها المقصود بالذات بالدخول لانها المعبر عنه بالشئ فى قوله ما يميز الشئ فدخولها أمر مستقر معلوم لا يقبل التردد وانما المقصود بقوله ولا يميز كذلك الخ التنبيه على ان المراد ذكرها والدلالة عليها على وجه لا يخرج عنه شئ من افرادها ولا يدخل فيه شئ من غير افرادها لان ذكرها والدلالة عليها على ذلك الوجه الذى هو تميزها تميزا كاملا فهل يبقى مع ذلك توهم يلتفت اليه تامل ذلك فانه فى غاية الحسن والدقة (قوله لافراد المحدود) قال شيخنا العلامة يلزمه الدور بجعل المحدود المشتق من الحد جزأ منه وانه لا يطرد لصدقه على كل انسان فى قولنا الانسان حيوان ناطق وكل انسان كاتب بالقوة اه (وأقول) أما الاول فجوابه ان الشارح أراد بهذا التفسير ما هو مآل المعنى لا بيان المرجع ووقع نظير ذلك فى كلامهم وان السيد الجرجانى قال فى شرح قول الكافية الاسم ما دل على معنى فى نفسه ما نصه أى فى نفس الاسم فقال استاذنا الشريف هذا مآل المعنى لا بيان المرجع اذ لا وجه لرجوع ضمير فى التعريف الى المعرف لازوم ذكره فيه فيدور وهو فاسد بل الضمير الى ما لكن لما كان ما عبارة عن الكلمة وكلمة كذا اسم عبر عنه بالاسم اه لفظ الاستاذ فعلى قياسه يقال المراد الجامع لافرادما يراد بانه لكن لما كانت فى الواقع افراد المحدود عبر بذلك وبعبارة أخرى قصد بيان متعلق الجامع بحسب الواقع ليظهر المراد لا ما تقتضيه ملاحظته فى التعريف حتى يلزم الدور فاحفظ ذلك فانه ينفعك فى مواضع كثيرة وأما الثانى فجوابه ان المراد المحدود من حيث انه محدود ولما اشتهر من ان قيد الحيثية مراعى فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار وان حذفه كذكره كما نصوا على ذلك (قوله من دخول غيرها فيه) قال شيخنا العلامة فيه انه غير جامع اذ لا يتناول شيأ من افراد الحدود اذ كل منها لا يمتنع من دخول الماهية المحدودة فيه وهى غير افرادها كما مر الا ان يدعى ما تقدم اه (أقول) أو يجاب بما قدمنا بيانه فراجعه وتامله (قوله بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل فانه غير جامع الخ) اعترضه شيخنا العلامة بان مقتضاه ان الحد بالمعنى المصدرى من جنس المعرف وان عدم جمعه سببه كونه غير معروف وفيه نظر اذ المعرف هو المحدود به لا الحد مصدرا فان قيل يعود الضمير من قوله فانه على الحيوان الكاتب لا على حده قلنا فكان

ولا يدخل فيه شئ من غيرها والاول مبين لمفهوم الحد والثانى لخاصته وهو يعنى قول المصنف كالقاضى ابى بكر الباقلانى الحد (الجامع) أى لافراد المحدود (المانع) أى من دخول غيرها فيه (ويقال) أيضا الحد (المطرد) أى الذى كلما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شئ من غير افراد المحدود فيكون مانعا (المنعكس) أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شئ من افراد المحدود فيكون جامعا فؤدى العبارتين واحد والاولى أوضح فيقال فان على الحيوان الناطق حدا للانسان بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل فانه غير جامع وغير منعكس وبالحيوان الماشى فانه غير مانع وغير مطرد

الواجب حينئذ أن يقول بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل حد له اذ ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ما قبله لا فائدة له (وأقول) جوابه اما بما ذكره بقوله فان قيل الخ واما قوله قلنا فكان الواجب الخ فهو ممنوع اذ لا وجه للوجوب كيف وقد تقرر انه لا حجر في التعبير وأما قوله اذا ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ما قبله لا فائدة له فهو ممنوع لان فيه تفننا في التعبير وهو من فنون البلاغة وكفى بهذا فائدة واما بان المراد بالحد في قوله بخلاف حده المحدود به والباء في قوله بالحيوان باء الملابسة أي بخلاف حده ملتبسا بذلك فان قيل حده هو ما ذكره لا شيء آخر ملتبس به قلنا ممنوع بل حده أعم مما ذكر والاعم يلابس الاخص على انه يمكن أن يراد بالحيوان الكاتب بكل واحد منهما ومجموع الجزأين الذي هو الحد يلابس كل واحد منهما (قوله وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ) اعلم ان شيخنا العلامة لشغفه بالحمية وابتلائه بلية العصبية على المصنف والشارح خصوصا اذا تعرضا أو أحدهما لابن الحاجب على ما هو معلوم من عادته قد وقع هنا في حق الشارح بما لا ينبغي ان يصدر عن عاقل وتكثر عليه بما لا يجب ان ينسبه الى نفسه فاضل وبالغ في التشنيع عليه بما لا منشأ له الا الوهم وتبجح بما لا حاصل على الوقوع فيه الا السهو وانحراف الفهم وذلك لانه قال ما نصه اعلم ان الاطراد والانعكاس افتعال وانفعال من الطرد والعكس والطرد ذكر الشيء على ترتيبه الاصلي مفردا أو مركبا والعكس الابتداء بآخر الشيء من كلمة أو حرف ثم بما يليه الى أوله ومنه النوع المسمى بقلب الكل في البديع وقد يقال لتبديل طرفي القضية مع بقاء الكم والكيف صادقا أو كاذبا وهذا هو المسمى في الشرع بالعرف ويقال أيضا لتبديلها على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المسمى في المنطق بالعكس المستوى وقد يقال لتلازم الشيئين في الانتفاء كالطرد لتلازمهما في الثبوت وهذا النوع هو المسمى في بحث القياس بالطرد والعكس بين العلة والحكم اذا علم هذا فقولهم الحد المطرد المنعكس المسند فيهما الاطراد والانعكاس الى ضمير المعرف لا يصح فيه المعنى الاول لانه غير مراد ولا العرفي ولا المنطقي لان الموصوف بهما القضية والمعرف ليس منها فتعين الاخير وهو مدعى ابن الحاجب وهو الحق اذ هو المعنى الثابت لنفس الحد وقول الشارح الموافق للعرف في اطلاق العكس يعني باعتبار جملة صلة الموصول انما يلزم منه ان ما فسر به الانعكاس هو عكس ما فسر به الاطراد لا عكس الحد الذي هو المدعى اذ العرفي انما يقع في جملة تحلى ان ما ذكر مباين لذات التعريف فلا يصح ان يكون عكسا له عرفا وان لم يقيد بالجملة وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسير وصف شيء بعكس ذلك الشيء فتدبر واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال اه (وأقول) تدبرنا وراجعنا فعلمنا ان جميع ما ذكره الشارح من الحق الواضح الذي لا غبار عليه وان الشيخ مع مبالغته بالتشنيع لم يزد على الاوهام العائدة بالتشنيع اليه وان أردت تفصيل الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فاقول لا يخفى ان حاصل اعتراض الشيخ أمران الاول زعمه ان المراد بالعكس هنا ليس الاعكس الحد وحينئذ يتعين تفسيره بما قاله ابن الحاجب اذ لا يصح من معانيه عكسا للحد الا ما قاله والثاني زعمه ان الشارح اشتبه عليه الحال

وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اللازم لذلك التفسير

فجعل عكس الطرد الذى هو وصف الحد عكسا لنفس الحد مع فساد ذلك اذ ذلك العكس لا يوصف به الا القضية والحد ليس بقضية وكلا الزعمين باطلان بطلانا ظاهرا لا منشأ للوقوع فيه الا الوهم المحض مع عدم مراجعة كلام الائمة ليقف على مقصودهم الذى وقف عليه الشارح وحافظ عليه فاما بطلان الاول فلمخالفته لصراتح كلام الائمة ففى العضد مانصه وشرط الجميع أى الحد الحقيقى والرسمى واللفظى الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شئ ليس من افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شئ من افراد المحدود فيكون جامعا اه وفى حواشيه للمولى التفتازانى مانصه السادس أى من الابحاث ان تفسير الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس اه وفى حواشيه للسيد مانصه ولما فسر الاطراد باستلزام الحد للمحدود كليا كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفا واصطلاحا أيضا الصدق حده عليه الخ اه وقال جمع من المحشين على حواشى السيد واللفظ لبعضهم مانصه قوله واصطلاحا أيضا الصدق حده عليه هذا رد على العلامة التحرير يعنى التفتازانى حيث قال ان تفسير الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس فقوله موافق للعرف اى ليس هذا التعريف عكس الطرد بحسب اصطلاح المنطق بل بحسب العرف فقط فرده الفاضل المدقق بانه عكسه بحسب ذلك الاصطلاح لصدق حده عليه وهو كما سيأتى تحويل مفردى القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الاصل لا يقال معنى قوله على وجه يصدق كما سياتى أيضا ان يلزم صدقه صدق الاصل واللازم للموجبة مطلقا الايجاب الجزئى لانه مع ذلك يصدق عليه لثبوت اللزوم فى مادة المساواة الا ان المنطقيين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار أمر آخر معها من مساواة وغيرها الخ اه وفى توضيح صدر الشريعة مانصه وشرط لكلا التعريفين أى الحقيقى والرسمى الطرد أى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس أى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد اه وقال العلامة التفتازانى فى تلويحه وأما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها يقال كل انسان ضاحك وبالعكس أى كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أى ليس كل حيوان انسانا فاذا قال أى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسنا كقولنا أى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم أخذه من ان عكس الاثبات نفى ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أى كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها اه فانظر هذه النصوص من هؤلاء الائمة الذين هم العمدة فى هذا الشان والحائزون قصب السبق فى ذلك الميدان خصوصا مثل العضد والسيد والسعد وصدر الشريعة تجدها مبطلة لزعم الشيخ تعين الاخير الذى هو مدعى ابن الحاجب وهو ان المراد عكس الحد لا عكس الاطراد فانها

مصرحة بجعل العكس للاطراد لا للحد متفقة على ذلك كما رأيت ألا ترى قول العضد والانعكاس هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد فانه صريح فى ان المراد انعكاس الاطراد لا الحد فان هذا الذى فسر به الانعكاس لا يتأتى ان يكون عكسا للحد بالمعنى الذى ذكره ابن الحاجب بل لا يتاتى الا ان يكون عكسا للاطراد كما لا يخفى ووافقه السعد والسيد حيث قالا ما تقدم عنهما فانه صريح أيضا فيما ذكر وقول صدر الشريعة ما تقدم عنه فانه لا يتصور ان يكون عكسا الا للاطراد وقول التلويح وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف الخ فصرح باضافة العكس الى الطرد وقدم المعنى الذى مشى عليه الشارح ثم حكى ما مشى عليه ابن الحاجب بقوله وبعضهم أخذه الخ مؤخرا. وقول البعض السابق أى ليس هذا التعريف عكس الطرد الى آخره فصرح باضافة العكس الى الطرد كما انها أيضا مصرحة على هذا بصحة ارادة كل من معنى العكس العرفى والمنطقى أما العرفى فاتفق الجميع على صحته كما ترى وأما المنطقى فخالف فيه المولى التفتازانى على ما يفهم من ظاهر عبارته كما تبين نعم انتصره بعضهم فقال فى حواشى التلويح فى قوله وأما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف الخ ما نصه اعترض عليه بانه عكس فى الاصطلاح أيضا لانه عكس مستو للكلية الاولى نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الموجبة الكلية اذا كان تاليها مساويا لمقدمها انعكست كلية وانما يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالى للمقدم انما تثبت اذا ثبتت مساواة المحدود للحد وهى انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس فاعتبار المساواة فى بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشئ قبل وجوده اه وهذا البحث بتقدير لزومه لا يضر الشارح لاقتصاره على المعنى العرفى بل يحتمل ان اقتصاره عليه مع اطلاعه على ما قاله السيد ومن وافقه كما هو الظاهر لملاحظته هذا البحث بان ظهر له أو اطلع عليه فى كلام ذلك البعض او نظر الظاهر طريق المنطقيين واذا تأملت ما تقرر على وجهه علمت بطلان الزعم الاول وانه لا منشأ له الا عدم مراجعة كلام الائمة والامعان فى تأمله والتمسك بمجرد ما ظهر له مع حب الاعتراض وحبك للشئ يعمى ويصم والعجب ان العضد ذكر ما تقدم عنه فى شرح كلام ابن الحاجب وأشار بقوله السابق فيه وتلزمه الخ الا ان ابن الحاجب انما فسر بما تقدم عنه لانه لازم العكس العرفى وفى ذلك اشارة الى ان الاصل هنا ذكر العكس العرفى فهلا تدبر الشيخ الآمر لغيره بالتدبر كلام العضد فانه كثيرا لاعتنائه به والاعتراض على المصنف والشارح بمخالفتهما له فلم خالفه هو هنا وأما بطلان الزعم الثانى فلان الشارح فسر المنعكس فى كلام المصنف بقوله أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو اه ولا يخفى ان هذا التفسير ليس فيه اضافة العكس الذى هو قولنا كلما وجد المحدود وجد هو الى الحد ولا جعله عكسا له بل الذى فيه ليس الا وقوع هذه القضية التى هى عكس الطرد متعلق وصف الحد وحاصله وصف الحد بانه الشئ الذى يلزم من وجود المحدود وجوده وليس فى هذا اضافة ذلك العكس الى الحد بوجه كما ترى فالمراد بانعكاس الحد كونه بحيث يلزم من وجود المحدود وجوده أى كونه بحيث يلزمه هذه القضية التى هى عكس الطرد اعنى قولنا كلما وجد المحدود وجد هو وقد أشار الشارح الى ان هذا العكس للطرد بقوله المراد به عكس المراد بالطرد

نعم قوله فى اطلاق العكس عليه فيه مسامحة المراد فى اطلاق العكس على ما تضمنه فان تفسير المنعكس هو قوله أى الذى كلما الخ وهذا ليس هو العكس الموافق للعرف فان هذا مفرد والعكس الموافق قضية بل العكس الموافق للعرف هو قوله كلما وجد الحد وجد هو والواقع صلة للموصول فى هذا التفسير فقد تبين ان عبارة الشارح سالمة من جعل هذا العكس للحد وانها مشيرة لجعله للطرد وان اسناد المنعكس الى ضمير الحد لا ينافى المسامحة فيه ولا يستلزم ان العكس المذكور عكس للحد حقيقة والحاصل ان الشارح حمل عبارة المصنف الموهمة ان الانعكاس لنفس الحد على ان المراد انعكاس طرده ليوافق نصوص الائمة ونبه على ايهام العبارة وان المراد خلاف ما أوهمته بقوله المراد به الخ الذى هو صريح فى انه ملاحظ لايهام العبارة متعمد لصرفها عن ظاهرها الى ما يوافق نصوص الائمة الواضحة القطعية فزعم الشيخ انه جعله للحد وان ذلك من الاشتباه هو الاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوة الا بالله فان أراد بالاشتباه ان الشارح ظن ان المراد عكس الاطراد وانه ليس بصحيح فهو باطل لما تقرر من نصوص الائمة المصرحة بانه المراد وان أراد بالاشتباه انه انتقل نظره من عكس الحد الى عكس اطراده فهو باطل بقول الشارح المراد به عكس المراد بالمطرد فانه صريح فى ان حمله العكس على عكس الاطراد انما كان عن قصد منه وملاحظة بحقيقة الحال على انا لو تنزلنا عن جميع ذلك وسلمنا ان الشارح جعل ذلك العكس عكسا للحد كان صحيحا حملا على ان المعنى المنعكس من حيث وصفه وهو الاطراد والشئ قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته وقد يكون باعتبار وصفه وغاية ما يلزم من الحمل على ذلك ارتكاب مسامحة فى العبارة وهى سبيل مسلوك فلا محذور فى الحمل عليها وخصوصا اذا دعا اليها داع كما هنا فان الحمل عليها هو الموافق لنصوص الائمة كما تقرر مع ان المعنى حينئذ أقرب الى اتحاد هذا الحد مع ما قبله الدال عليه التعبير بيقال لان المعنى حينئذ أظهر فى معنى الجامع كما قال الشارح وبالجملة فقد ثبت تصريح هؤلاء الائمة بان المراد عكس الاطراد وحينئذ فاما ان يسلم الشيخ صحة ذلك أو يدعى بطلانه فان ادعى بطلانه سقطت مكالمته لان تخطئة هؤلاء الائمة بلا سند صحيح من الجنون الصريح كما لا يخفى وان سلم صحته فان سلم مع ذلك صحة ما قاله الشارح لزمه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستغفار منها لثبوت بطلانها وان لم يسلم صحة ما قاله الشارح سقطت أيضا مكالمته لان ما قاله الشارح هو عين ما قاله الائمة والفرض انه سلم صحة ما قالوه فتسليم صحة المدعى الواحد لهم دونه جزاف قبيح وان سلم صحة المعنى فى نفسه وادعى عدم احتمال عبارة المصنف له فهذه الدعوى من المكابرة التى لا التفات اليها مع انها لا تصح دعوى الاشتباه كما لا يخفى على ذوى الانتباه اذ حمل العبارة على معنى صحيح لكونها تحتمله ليس من قبيل اشتباه المعنى فان وجه الاشتباه حينئذ بانه ظن ان العبارة المذكورة لعكس الاطراد مع انها انما هى لعكس الحد قلنا هذا لا يصح مع قوله المراد به عكس المراد بالمطرد فانه صريح فى أنه ملاحظ لما يدل عليه ظاهر العبارة وانه أراد صرفها عنه كما هو ظاهر مع ادنى ذوق وان سلم احتمال العبارة وادعى لزوم مخالفة ظاهرها وارتكاب المسامحة فيها رجع اعتراضه الى مناقشة فى العبارة وليست من دأب المحصلين ولا تسوغ له دعوى الاشتباه الذى تجرأ بدعواه على هذا الامام بل يلزمه حينئذ الرجوع عنه والاستغفار

منه فان وجه الاشتباه هنا بما ذكر فيما قبله فجوابه جوابه حرفا بحرف وهذا كله بناء على التنزل المذكور والا فقد علمت معنى عبارة الشارح وبراءتها مما توهمه الشيخ عليها واستغناءها عن ارتكاب المسامحة فأحسن التأمل فى جميع ما قررناه واعجب معه غاية العجب من تعجبه وقوله واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومضلات آرائنا (قوله فى الانعكاس التلازم فى الانتفاء وفى الاطراد التلازم فى الثبوت) قال شيخنا العلامة المناسب للتعريف بذلك التطارد والتعاكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما التعريف باللازمين (وأقول) ما عبر به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرد والمنعكس المعبر بهما فى الحد فلذا آثرها والحكمة فى ذلك قصد الايضاح لان العدول عن العبارة المألوفة مظنة الانتباه بل قد يمتنع العدول عن تعبيرهم لان اطلاق هذه الالفاظ على تلك المعانى اصطلاح لهم فالعدول عنها يجر الى التجوز أو الاصطلاح الجديد ولا يخفى ما فيه (قوله والكلام فى الازل الخ) ينبغى جعل الظرف حالا من الكلام أو من الضمير المستتر فى يسمى أى حال كونه ملحوظا كونه فى الازل أى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسى باعتبار ملاحظة كونه فى الازل ولعل المراد باعتبار كونه قبل وجود من يخاطب بقرينة قوله وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم الخ ولا يجوز تعلقه بيسمى اذ التسمية حادثة فلا يتصور كونها فى الازل اللهم الا على القول بتقدم الالفاظ أو على سبيل الفرض بمعنى انه لو فرض اطلاق هذا اللفظ عليه فى الازل هل يكون حقيقة (قوله وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات) لعل وقوع السماع من جميع الجهات أمر اتفاقى لا محذور فى السماع من جهة واحدة لانه لا ينافى تعاليه تعالى عن الجهة وانما ينافيه لو كانت تلك الالفاظ المسموعة قائمة بذاته تعالى وليس كذلك بل هى مخلوقة فى محل فيجوز أن يخلق الله تعالى سماعها من جهة واحدة على ان المنافاة على ذلك التقدير محل بحث فليتأمل (قوله وعلى كل اختص) فيه اشعار بان منشأ الاختصاص بانه كليم الله هو الاختصاص بسماع المعنى أو لكون سماع اللفظ من جميع الجهات وقوله حقيقة حال من خطابا بيان لمحل الخلاف (قوله والاصح انه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود) اعترضه الكورانى حيث قال قد اختلف فى ان الكلام فى الازل أى المعنى القديم القائم بذاته تعالى هل يسمى خطابا أولا وهذا بحث انظى اذ هو مبنى على تفسير الخطاب وهو ان من فسر الخطاب بتوجيه الكلام نحوا لغير للافهام يسمى خطابا ومن فسره بالكلام الموجه نحو المتهيئ للافهام فلا لان حاصل المعنى الاول انه الذى شانه أن يفهم فى الجملة وحاصل الثانى انه الذى أفهم بالفعل اذ اسم الفاعل حقيقة فى الحال فيلزم أن يكون فى الازل مفهما بالفعل وهو محال ويتفرع على كونه خطابا فى الازل كونه حكما فيه فحيث لا خطاب لا حكم هكذا قيل وأقول التعريف الثانى لا يصح على مذهب الاشعرى القائل بقدم الحكم وتنوعه الى أمر ونهى فى الازل اذ يستحيل ان يكون أمرا فى الازل ويكون خطابا بالمعنى المذكور ثانيا وما ذكره بعض الشارحين من ان الاصح انه خطاب فى الازل حقيقة بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فشئ لا يعقل ولا يلتفت اليه اه وشيخنا العلامة حيث قال قوله بتنزيل المعدوم الخ هذا ينافى ان التسمية حقيقة مقتض لانها مجاز

تظرا الى ان الانعكاس التلازم فى الانتفاء كالاطراد التلازم فى الثبوت (والكلام) النفسى (فى الازل قيل لا يسمى خطابا) حقيقة لعدم من يخاطب به اذ ذاك وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم واسماعه اياه للفظ كالقرآن أو بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالى خرقا للعادة وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وعلى كل اختص موسى بانه كليم الله والاصح انه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسى فى الازل (قيل لا يتنوع) الى أمر ونهى وخبر وغيرها

لعلاقة الاول واطلاق مايالفعل على مايالقوة والصحيح ماقاله العضد من ان مبنى الخلاف تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذى علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذى أفهم لم يكن خطابا اه (واقول) أماقول الكورانى وماذكره بعض الشارحين الخ فاما مانسبه الى بعض الشارحين فهو أدل دليل على المجازفة وعدم احسان معرفة مواقع الكلام أوعلى قصد التلبيس على جهلة العوام فانه أراد ببعض الشارحين سيد الشارحين المحقق المحلى ومعلوم انه انما حكى ذلك على لسان المصنف وعما أفاده متنه لان هذا الاصح هو مقابل قول المصنف قيل لايسمى خطابا والمراد التسمية حقيقة اذهى محل الخلاف فاشار أعنى المصنف بتعبيره بقيل الى تضعيف هذا القول والى أن الاصح خلافه وهو انه يسمى خطابا حقيقة كما هو المعتاد فى التعبير بقيل فالمحقق لم يزد على التصريح بمراد المصنف ومعنى كلامه وفاء بحق الشرح فالاقتصار على نسبة ذلك الى بعض الشارحين من الجزاف الصريح او التلبيس القبيح واما المصنف فليس منفردا بهذا التصحيح بل هو ناقل له عن القوم فلا غبار عليه أيضا واما قوله فشئ لايعقل فجوابه اما أولا فهذا بتقدير تسليمه لايرد على المحقق لانه حاكاه عن غيره كما تبين والحاكى لااعتراض عليه كما شاع وذاع ماقرروه انه لاتعترض الحكاية فان طلب منه تصحيح النقل فسنده هذا المتن لما تبين واما ثانيا فزعمه انه لايعقل ممنوع بل هو معقول على وجه صحيح لطيف يحتاج للطفه الى طبع شريف وذلك انه لما نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فقد وجد الخطاب بالفعل بعد هذا التنزيل فيكون خطابا حقيقة والمجاز انما هو فى التنزيل وكون الخطاب حقيقة لايستدعى وجود المخاطب حقيقة أى وجوده بالفعل وهذا مما لايصدعنه عقل ولايرده نقل ومجرد المدافعة فيه بلا سند مما لاالتفات اليه واما قول الكورانى وحاصل الثانى انه الذى أفهم بالفعل فقد يمنع ولم لايكون حاصله انه الذى أفهم بالفعل حقيقة أوحكما بناء على ان قولهم فى التفسير الثانى نحو المنتهى للافهام المنتهى له حقيقة أوحكما لابد لنفى ذلك من دليل صحيح ثم رأيت عن تقرير شيخنا العلامة فى درسه ماحاصله انه قد يقال ان ظاهر هذا يقتضى أن يكون الخطاب مجازا لاحقيقة وجوابه انه ليس كذلك بل هو حقيقة لانه نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور بالفعل وانما المجاز فى التنزيل لا فى الخطاب وكون الخطاب حقيقة لايستلزم وجود المخاطب حقيقة أى بالفعل انتهى وأماقوله فلا يلتفت اليه فهو مما لايلتفت اليه بل هو من الجزاف الصريح لان حاصله التهاون بمنقول الائمة والاجتراء على المبالغة فى رده بمجرد انه لم يعلمه أولم يفهمه ولم يعرف وجهه واماقول شيخنا هذا ينافى ان التسمية حقيقة الخ فقد علم جوابه مما بيناه حتى مما نقلناه عنه واماقوله والصحيح ماقاله العضد فان كان مستند هذا التصحيح نقلا فلم يأت به أو مجرد اشكال ماقاله الشارح فقد زال اشكاله بما بيناه على ان الكمال فى حاشيته حمل ماقاله الشارح على ماقاله العضد فراجعه (قوله لعدم من تتعلق به هذه الاشياء) شرح ذلك وبين مافيه شيخنا العلامة بقوله يعنى وعدمه يستلزم عدم تعلقها وهو يستلزم عدمها لان الامر والنهى منهما قسمان من الحكم المعتبر فى مفهومه التعلق كما مر وفى هذا اشكال لان عدم التعلق ان أريد به عدم مجموع التعلقين المعنوى والتنجيزى صح قولنا وعدمه يستلزم عدم

لعدم من تتعلق به هذه الاشياء اذ ذاك وانما يتنوع اليها فيما لايزال عنه وجود من تتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المتعلق بها

تعلقها

تعلقها وبطل قولنا وهو يستلزم عدمها بثبوت الامر فى الازل متعلقا بالمعدوم تعلقا معنويا وان أريد به عدم جميعهما أى كل منهما انعكس الامر أى صح قولنا وهو يستلزم عدمها وبطل قولنا وعدمه يستلزم عدم تعلقها بعين ماتقدم من ثبوت الامر فى الازل متعلقا بالمعدوم انتهى (وأقول) الوجه ان ليس المراد الا التعلق التنجيزى لعدم كفاية المعنوى فى تحقق تلك الانواع عند هذا القائل وحينئذ فقوله لعدم من تتعلق به هذه الاشياء معناه وعدمه يستلزم عدم تعلقها أى التعلق التنجيزى وعدم التعلق التنجيزى يستلزم عدمها الاعتبار فيها وعدم كفاية المعنوى فيها وحينئذ فلا اشكال وعلى هذا فقوله لان الامر والنهى منهما قسمان من الحكم المعتبر فى مفهومه التعلق كما مر أى التعلق التنجيزى وسيعلم جواب ذلك من جهة الاصح (قوله والاصح تنوعه فى الازل اليها وقوله بتنزيل المعدوم منزلة الموجود) قال شيخنا العلامة كل منهما يقتضى وجود الامر والنهى متعلقا كل منهما التعلق المعنوى والتنجيزى فى الازل ووجود ذلك يستلزم وجود الحكم فيه لكونه فى ضمنها ووجوده فيه نقيض قوله فيما مر ولا حكم قبل الشرع وقوله ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا أى لا تنجيزيا اه (وأقول) مازعمه من اقتضاء كل منهما وجود الامر والنهى متعلقا كل منهما التعلق التنجيزى فى الازل ممنوع وحينئذ فلا تناقض اما أولا فالتنوع فى الازل لا يتوقف على التعلق التنجيزى بل يكفى فيه التعلق المعنوى وبهذا صرح الشارح فى شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا بمفهوم قوله معنويا حيث قال لا تعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه مامورا ثم قال وسيأتى تنوع الكلام فى الازل الى الامر وغيره فنبه الكمال وغيره على ان قوله وسيأتى الخ تنبيه على ان التعبير بالامر فى قوله ويتعلق الامر بالمعدوم انما يتمشى على الاصح من المذهبين فى تنوع الكلام فى الازل الى أمر ونهى وكذا تنزيل المعدوم منزلة الموجود فى الازل لا يقتضى التنجيزى بل ولا يصححه لان كونه مامورا حال العدم ولو بعد التنزيل معلوم الفساد وانما ذكر الشارح التنزيل المذكور دفعا لتمسك الخصم فى عدم التنوع بعدم من تتعلق به هذه الاشياء فاشار الى انه يكفى فيه تقدير وجود من تتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل واما ثانيا فقد ذكر الائمة هنا مايصرح بان التعلق الثابت فى الازل لتلك الانواع هو المعنوى فقط وبناء على ذلك دفع التناقض بين ماهنا وقولهم السابق لاحكم قبل الشرع قال القرافى فى شرح المحصول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لاحكم للاشياء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل الرسل وههنا اثبتناها فى الازل الى ان قال وقد تقدم الجواب عند قولنا لاحكم للاشياء قبل ورود الشرع وان معناه ان الخطاب لما تعلق فى الازل انما تعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنفى تعلق الاحكام لاذواتها وههنا الذى ندعيه فى الازل ذواتها فلا تناقض اه وقال المصنف فى شرح المنهاج قد يسئل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لاحكم للعقل قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل ورودهم ثم اثبتناها ههنا فى الازل والجواب ماتقدم فى خلال الكلام من ان معنى قولنا لاحكم قبل ورود الشرع ان الخطاب انما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنفى هناك تعلق الاحكام لاذواتها والذى ندعيه ههنا فى الازل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين

والاصح تنوعه فى الازل اليها بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود وما ذكر من حدوث الانواع مع قدم المتعلق بينها يلزمه محال

اه ومعلوم ان المراد بتعلق الاحكام فى قولهما فالمنفى تعلق الاحكام هو التعلق التنجيزى لثبوت المعنوى عندهما كغيرهما بلا اشكال فقد اتضح انه لا غبار على ماذكره الشارح كالمصنف وانه لا تناقض فى كلامهما أيضا وانه لا منشأ لاعتراض الشيخ الا اشكال المقام عليه مع عدم وقوفه على ما بينه الائمة فيه مما يدفع الاشكال ويظهر به حقيقة الحال لعدم نظره غالبا فى غير العضد وحاشيته ومن هنا يظهر ان الامر والنهى أعم من الحكم وحينئذ يتوجه منع دعواه السابقة قبل هذه القولة انهما قسمان منه (قوله من وجود الجنس مجردا عن أنواعه الا ان يراد انها أنواع اعتبارية أى عوارض له يجوز خلوه عنها) فيه أمران * الاول ان مجرد هذا الجواب لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس بل فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع ان وجوده كذلك ممتنع سواء كان له أنواع وتأخر وجوده عنه أو لم يكن له أنواع أصلا بل النوع نفسه لا يتصور وجوده مجردا عن فرده كما هو ظاهر والظاهر انه لا يخلص الا بملاحظة كونه ليس جنسا حقيقة بل هو صفة واحدة لا تحتمل التعدد فى نفسها كالعلم وغيره من بقية الصفات فليتامل * والثانى ان شيخنا العلامة جعل الانواع فيه على ان المراد انها أنواع للتعلق وبسط بيانه فراجعه ثم قال هكذا افهم هذا الموضع واياك أن تفهم قول الشارح انها أنواع اعتبارية على انها أنواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قوله أى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له وقول العضد واعلم أن ابن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته اه اذا ظهر لك ذلك علمت أن تعبيره فى أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال صوابه وانما يتصف أى الكلام بها فيما لا يزال كما عبر به ابن الحاجب والعضد الى آخر اعتراضه (وأقول) هذا كله مما يتعجب منه فانه بالغ فى الامر مع بنائه تلك المبالغة على غير أساس وذلك لانه لا مانع من فهم كلام الشارح على ما هو الظاهر منه من انها أنواع اعتبارية لنفس الكلام قوله لان ذلك ينافيه قوله أى عوارض له قلنا المنافاة ممنوعة قطعا قوله لان النوع مركب من الجنس لا عارض له قلنا هذا استدلال ممنوع لان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقى لا الاعتبارى أى العارض والنوع هنا ليس هو الحقيقى بل هو الاعتبارى بمعنى العارض ولا نسلم ان العارض لشئ يتركب منه ومن غيره وقد فسر الشارح مراده ومرادهم بالانواع الاعتبارية هنا بقوله أى عوارض له فحاصل الكلام انهم عبروا عن عوارض الكلام بالانواع الاعتبارية وأى منافاة فى ذلك وأى شئ يمنع من ذلك ويوجب ارادة أنواع التعلق فان غاية ما يمكن ورود على ذلك لزوم التجوز فى اطلاق أنواع الكلام الاعتبارية على عوارضه وهذا بتقدير تسليمه لا منافاة فيه بوجه والا لزمت فى كل تجوز وهو ضرورى البطلان على انا لو سلمنا ان النوع الاعتبارى لشئ بمعنى العارض له يتركب منه أمكن ان يدعى ان مجموع الكلام النفسى والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لان المركب من الخارج والداخل خارج عارض لها ضرورة ان هذا المجموع ليس ذاتا ولا جزأ مع ثبوته لها فيكون عارضا لها ويصح أن

من وجود الجنس مجردا عن أنواعه الا ان يراد انها أنواع اعتبارية أى عوارض له يجوز خلوه عنها

يوصف به اذ يصح أن يقال هذا الكلام كلام متعلق بكذا وقوله وقول العضد الخ قلنا دعوى
منافاته ممنوعة بل سهو اما أولا فلان العضد نفسه صرح قبيل ما نقله عنه من قوله واعلم الخ
بنحو سطر بانها أنواع للكلام حيث قال وأورد عليه أى على ابن سعيد ان هذه الاقسام انواع
لجنس الكلام والجنس لا يوجد الا فى ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام
اه وأما ثانيا فلانه أعنى العضد أراد بقوله يمنع كونها أنواعه الانواع الحقيقية كما يصرح بذلك
قوله فى المواقف وأورد عليه أى على ابن سعيد انها أنواعه فلا يوجد دونها والجواب منع ذلك
فى أنواع تحصلت بحسب التعلق اه فانظر قوله فى أنواع تحصلت بحسب التعلق حيث صرح
فيه بانها أنواع له اعتبارية فى جواب الايراد على ابن سعيد بانها أنواعه فلا يوجد دونها فانه
نص فى ان الانواع الممنوعة عند ابن سعيد هى الانواع الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله
يعنى انها ليست أنواعا حقيقية حتى يلزم ما ذكر تم بل هى أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه
بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا اه فتأمل جميع ذلك الذى منه اضافة
الجنس اليها فهل بقى مع هذا شبهة لعاقل فضلا بان بما لا مزيد عليه بطلان التصويب الذى ادعاه
وما عطفه عليه وانه لا منشأ لذلك الا الوهم المحض والتساهل فى التأمل وعدم العض على ما يجب
العض عليه بالنواجذ من كلام الائمة المحررا لمحقق ولهذا عبر علامة المتبحرين مولانا سعد الدين
فى حاشيته بمثل قول الشارح فمن حيث تعلقه فى الازل الخ الصريح فى انها أنواع للكلام مع ان
تعبير الشارح فى أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال شرح لكلام المصنف لان
قول المصنف وقيل لا يتنوع أى فى الازل من تتمة هذا القول انه يتنوع فيما لا يزال فاحتاج
الشارح الى بيانه وفاء بشرحه فكيف مع ذلك أيضا يصح هذا التصويب بالنسبة للشارح بل
لو قطعنا النظر عن اضطرار الشارح فى التوفية بشرح كلام المصنف الى التعبير بالانواع كان
فى تعبير الشارح بها غاية الفائدة لان الائمة عبروا بالانواع فعبر بها الشارح للتوسل الى بيان
مرادهم بها وانهم أرادوا بها العوارض فاى فائدة وراء بيان مرادهم الذى يتوهم خلافه من
تعبيرهم فكيف يتاتى التصويب المذكور مع قيام هذا الغرض الصحيح المهم (قوله تحدث)
قال شيخنا العلامة الاولى تجددا لان الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث لانه الوجود بعد
العدم والامور الاعتبارية لا وجود لها ويطلق عليها التجدد كما يقال انه تعالى تجدد له المعية
مع العالم والبعدية ولا يقال حدثت له لان البعدية والمعية أمران اعتباريان اه وقد عبر
بالحدوث غير الشارح كالسعد فقال فى حواشى العضد حيث قال فى قوله وهذه الاقسام حادثة
ما نصه لتوقفها على التعلقات الحادثة اه (قوله بحسب التعلقات) قال شيخنا العلامة ولك
أن تقول حدوثها هو تعلقها بعينه اه ولعله مبنى على قوله السابق انها أنواع التعلق (قوله
كما ان تنوعه اليها الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين الا انها على الاصح أمور لازمة غير
مفارقة بخلافها على الآخر (قوله وقدم هاتين المسئلتين الخ) أورد شيخ الاسلام ان هذا
الكلام يشعر بان تاخيرهما عن النظر هو الاصل وليس كذلك بل تقديمهما يقتضى توجيه
المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه أن يوجه تاخيرهما عن الدليل اه وأورد الكمال
ان الاستتباع المذكور لا يقتضى كون تقديم المسئلتين أنسب من وضعهما فيما بعد مع

تحدث بحسب التعلقات كما
ان تنوعه اليها على الثانى
بحسب التعلقات أيضا
لكونه صفة واحدة كالعلم
وغيره من الصفات فمن حيث
تعلقه فى الازل أو فيما لا يزال
بشىء على وجه الاقتضاء
لفعله يسمى أمرا أو لتركه
يسمى نهيا وعلى هذا
القياس وقدم هاتين
المسئلتين المتعلقتين بالمدلول
فى الجملة على النظر المتعلق
بالدليل الذى الكلام فيه
لاستتباعه ما يطول

المسائل المتعلقة بالمدلول اه (وأقول) يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يندفع عنه الامران بان يقال انه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان هاتين المسئلتين متعلقتان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وان كان مناسبا لان الدليل أصل للمدلول والمدلول فرع له واذكر الفرع بعد الاصل تمام المناسبة لكن كان المناسب أيضا تأخيرهما عن النظر لانه متعلق بالدليل والمناسب تاخير المدلول عن الدليل وما يتعلق به فلم خالف ذلك وتقرير الجواب ان النظر المتعلق بالدليل لما استتبع ما يطول ناسب تقديمهما عليه ليلي ذكرهما ذكر الدليل فان ذلك أدل على الارتباط وقد يوجه ذكرهما هنا دون مسائل المدلول السابقة ومسائله الآتية بان ذلك اشارة الى أن ما يتعلق بالمدلول يناسب ان يقدم من حيث انه المقصود بالذات وان يؤخر من حيث انه فرع عن الدليل وان يوسط في أثناء الكلام عليه من حيث انه لشدة ارتباطه به واحتياجه اليه كانه منه وكانهما شئ واحد (قوله والنظر الفكر الخ) قال الكوراني هذا التعريف للقاضي أبي بكر الباقلاني وعبارته النظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن قيل تفسيره بانه الذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه عليها قلت المتبادر من باء السببية السببية القريبة فلا انتقاض ولو حمل في عبارة المصنف الفكر على التفسير كان الانتقاض ظاهر العدم الباء اه (وأقول) كيف تصح دعوى ظهور الانتقاض مع اخذ الفكر جنسا وهو حركة للنفس مخصوصة لا تصدق على القوة العاقلة ولا على سائر آلات الادراك وبهذا يعلم اندفاع الانتقاض عن القاضي مع قطع النظر عن باء السببية فليتامل واعلم ان ابن الحاجب عبر بقوله والنظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن اه قال العضد بعد شرح هذا التعريف ما نصه وبهذا صرح الامام في الشامل وقول الآمدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره بانه الذي يطلب به علم أو ظن بعيد اه قال السعد في بيان ذلك زعم الآمدي ان مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف ان التفسير للنظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرف بما يطلب به علم أو ظن ولا شك انه بعيد الى ان قال مع أن التفسير بالذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه وعبارة السيد في بيان ذلك قال الآمدي في الابكار مراد القاضي ان النظر هو الفكر أي هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما قال الشارح وهو بعيد عن الصواب اذ لا يناسب المقام ولم يعهد مثله في التعريفات ويوجب الالباس وبالجملة المتبادر من العبارة خلافه فتبعد ارادته قيل وينتقض الحد أيضا بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه ولا يخفى عليك ظهور هذا الكلام في ان الانتقاض المذكور انما هو على تقدير ان المراد ما قاله الآمدي من ان الفكر ليذكر جنسا للنظر بل لبيان مرادفته له وان ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر بل هذا صريح قول السعد مع ان التفسير بالذي الخ لا على التقدير الاول المتبادر من الكلام من أخذ الفكر جنسا لتعريف النظر مع تفسيره أعني الفكر بما ذكره الشارح وغيره والظاهر ان الكوراني توهم هذا فاورد الانتقاض عليه وأجاب عنه بالنسبة لعبارة القاضي والزم الانتقاض على عبارة المصنف وحينئذ يظهر ان ايراده هذا غلط على غلط فليتامل ثم اعلم ان ما اجاب به الكوراني منقول عن السيد خلافا لما أفهمه قوله قلت

(والنظر الفكر)

الخ

الخ وعبارته المنقولة عنه وعما يجاب بان الباء اما للسببية أو الآلة وعلى التقديرين يتبادر القرب فلا انتقاض قال بعضهم وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالدليل نفسه على الاصطلاح المنطقي وبالمعرف نفسه اذ لا خفاء في قربهما قال واعلم انه يندفع بالجواب المذكور النقض بالحركة الاولى وبعضها لكن بقي النقض بالحركة الثانية وبعضها الاخير وبالترتيب اللازم لها ويمكن ان يقال المتبادر من التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص بالطلب وليس ذلك الا في مجموع الحركتين لا في غيره وحينئذ يندفع جميع النقوض بهذا فيره قال يعني يندفع النقض بالقوة العاقلة ونحوها وبالحركة الاولى وبعضها لعدم الاستقلال والاختصاص وبالدليل والمعرف لعدم الاستقلال في الطلب بل باعتبار قيام النظر فيهما وبالحركة الثانية وبعضها لعدم الاستقلال أو لعدم الاختصاص بالطلب اه (قوله أي حركة النفس في المعقولات) فيه أمران * الاول قال السعد المراد بالفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد قال السيد حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلا وفي المعقولات تسمى فكرا هذا هو المشهور وانما أبدل الحركة بالانتقال الذي هو أعم منها زيد القصد احترازا عن الحدس وأيضا الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا ولعل المراد بالمعاني ههنا هو المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لان الفكر بهذا المعنى هو الذي عد من خواص الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب علم أو ظن ويسمى نظرا وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به اه وقوله وفي المعقولات تسمى فكرا قال بعضهم ينبغي أن يقيد هذا بالقصد بقرينة قوله الآتي الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا اه فقول الشارح أي حركة النفس في المعقولات ينبغي زيادة قيد القصد فيه وقوله الذي هو أعم منها أي لشموله الحدس ولقوله لان الفكر بهذا المعنى هو الذي يعد من خواص الانسان قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة لقائل أن يقول ان أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج منه الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر مع ان مثل قولنا هذا عدو زيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظر بلا شبهة وهكذا في الخياليات وان أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا لا فكرا مشكل والظاهر ان الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وانما تدركها الحواس واما على طريق المتأخرين القائلين بان العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا اه * والامر الثاني قال السيد (فان قلت) ماذا أريد بالنظر المعرف بما ذكر أمجموع الحركتين كما هو رأي القدماء أم الحركة الثانية كما هو مذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أولا (قلت) الظاهر حمله على المعنى الاول اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصور مندرج في العلم على ما فسر به فيتناول الحد الاطار التصورية والتصديقية في اليقينيات والظنون وما يجري مجراها اه وذكر بعضهم انه في المواقف لم يحمل على المعنى الاول قال وهذا أوجه كيف وقد اعترف نفسه في مواضع بحصول المطلوب بالحركة الثانية وحدها بدون الحركة الاولى فاذا حمل على الاول لم يكن

أي حركة النفس في المعقولات بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا

هذا المطلوب نظريا اه (قوله المؤدى الى علم أوظن) ينبغي أن يراد بالظن مايشمل الاعتقاد لان الفكر قد يؤدى اليه (قوله بمطلوب خبرى فيهما أوتصورى فى العلم) أقول قوله فيهما خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أى تقييد المطلوب بالخبرى جار فيهما أى فى العلم والظن لان كلا منهما يصح أن يتعلق بالمطلوب الخبرى وقوله أوتصورى عطف على خبرى وقوله فى العلم خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أى تقييد المطلوب بالتصورى جار فى العلم دون الظن اذ الظن لا يتعلق بالمطلوب التصورى وهذا التقرير فى غاية السهولة والظهور معنى وصناعة وبه يظهر ان اطناب شيخنا العلامة فى استشكال هذا التركيب استصعاب لغير صعب واما ما أجاب به فان أراد به ما أجبنا به فلله الحمد على الوفاق وكان مقتضاه عدم الاستصعاب وان أراد به شيأ آخر فلا حاجة اليه فليتامل فيه (قوله وشمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى) فيه أمران * الاول ان مقابله القطعى بالظنى قد تدل على ان المراد به مايشمل الاعتقادى * والثانى ان السعد قال وعلى هذا التعريف يعنى تعريف ابن الحاجب السابق ذكره أسئلة أقواها ان الظن الغير المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما تعلم مطابقته علم فلا حاجة الى ذكر الظن والجواب ان المطابق قد يطلب لا من حيث الجزم بل من حيث الرجحان اه وهذا الثانى من اصله لا يرد على المصنف لانه لم يعتبر الطلب (قوله والفاسد فانه يؤدى الى ماذكر بواسطة اعتقاد أوظن) قال شيخنا العلامة فيه نظر فان التادية هى الايصال لغة وعرفا وقد وقع فى تعريف الفكر المنطقى انه ترتيب أمور معلومة للتادى الى مجهول تارة وللتوصل الى مجهول أخرى وقد عرفت ان التوصل لا يمكن الا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التى من شانها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب والتادية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعا اه (وأقول) مازعمه من ان التادية هى الايصال لغة وعرفا ومن ان التادية مثل الايصال فى انه لا يمكن الا بصحيح النظر ممنوع لا دليل عليه بل كلام الائمة مصرح بخلافه غير ان عادة الشيخ الاعتمادى على مايظهر له من غير مراجعة كلام الائمة ومما يوضح لك منعه ان العضد لما عرف كابن الحاجب الدليل بانه مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى ثم قال وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يتوصل به اليه وان كان قد يفضى اتفاقا تكلم المولى سعد الدين على قوله وقيد النظر بالصحيح الى أن قال فلو أطلق النظر لفهم منه ان الدليل يجب أن يمكن التوصل به الى المطلوب الخبرى باى نظر كان ولا خفاء فى ان العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد أما صورة فظاهر واما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا تفاوت وجه الدلالة اذ ليست الباطلة مما ينتقل منه الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه فى الجملة (فان قيل) الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لا محالة (قلنا) ممنوع فان معنى التوصل يقتضى وجه دلالة بخلاف الافضاء اه فتامل قوله كالعضد وان أفضى اليه فى الجملة وقوله بخلاف الافضاء تجد كلا منهما صريحا فى الفرق بين التوصل والافضاء ولا خفاء فى ان التادية فى كلام الشارح بمعنى الافضاء فى كلام العضد والسعد وذكر السيد فى حواشيه نحو ماذكره السعد وزاد مانصه والحكم يكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يخص بفساد الصورة وبوضع ماليس بدليل مكانه اه وأما

(المؤدى الى علم اوظن) بمطلوب خبرى فيهما أوتصورى فى العلم فخرج الفكر غير المؤدى الى ما ذكر كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وشمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى والفاسد فانه يؤدى الى ماذكر

استدلاله على مازعمه بقوله وقد وقع فى تعريف الفكر المنطق الخ فلا ينتج به مازعمه بل يبطله
اما أولا فلجواز أن يريدوا التأدية بلا واسطة اعتقاد أو ظن فلا ينافى ان مطلق التأدية قد
تكون بالفاسد واما ثانيا فلان المنطقيين لما عرفوا الفكر بما ذكره عقبوه بان ذلك الترتيب
ليس بصواب دائما قال القطب كغيره لان بعض العقلاء يناقض بعضا فى مقتضى أفكارهم
فمن واحد ينادى فكره الى التصديق بحدوث العالم ومن آخر الى الصديق أى ينادى فكره
الى التصديق بقدمه بل الانسان الواحد يناقض فكره بحسب وقتين فقد يفكر فيؤدى فكره
الى التصديق بقدم العالم ثم يفكر فيناقض الفكر الى التصديق بحدوثه اه فمست الحاجة الى
قانون يفيد الاسلمة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع فى طرق الاكتساب فهذا تصريح
منهم باستعمال التأدية فى الفاسد وبانها توجد فيه والاصح قولهم ان ذلك الترتيب ليس
بصواب دائما وانه قد يؤدى الى قدم العالم وقد يؤدى الى حدوثه وفى المواقف وشرحه بعد ان
نقل تعريف النظر بقوله ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى أمر آخر مانصه وعليه
اشكالان ثم قال وثانيهما انه أى الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه
لا للصحيح منه فقط والاوجب تقييد الظن المذكور فى الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد
بحسب مادته ووجب أيضا ان يوضع فى الحد مكان قوله للتأدى قولنا بحيث يؤدى ليخرج عنه
النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون
معلومة ولا مظنونة أيضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا اه فتأمل تصريحه
بان هذا الحد الواقع فيه لفظ التأدية شامل للفاسد أيضا وبان مقدماته قد تكون مجهولة جهلا
مركبا وفى شرح المقاصد ومن قال ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى مجهول أراد بالعلم
التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ماهو معنى اليقين وبالظن مايقابل اليقين
فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ماصرح به فى شرح الاشارات وحينئذ
لا يرد ماذكر فى المواقف الخ اه فتأمل تصريحه بكون تلك الامور قد تكون مظنونة أو مجهولة
جهلا مركبا أو معتقدة مع اعتبار التأدية فى ذلك الجمع انها حينئذ لا يلزم أن تشتمل على وجه
الدلالة وقال الامام الرازى فى المحصول اما النظر فهو ترتيب تصديقات فى الذهن ليتوصل بها
الى تصديقات آخر ثم قال ثم تلك التصديقات التى هى الوسائل ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو
النظر الصحيح والا فهو النظر الفاسد اه فانظر تصريح هذا الامام الذى هو امام الامام بلا
كلام يتناول هذا التعريف الواقع فيه قيد التوصل للنظر الفاسد وقد وافقه فى ذلك ماتقدم
عن المنطقيين باعتبار العبارة الاخرى التى نقلها الشيخ بقوله وللتوصل الى مجهول آخر
ولكن يحمل ذلك على التوصل فى الجملة أى ولو بواسطة وقد اقره شراحه مع كثرتهم وجلالتهم
على تناول هذا التعريف للفاسد وعبارة الاصفهانى فى شرحه واعلم ان ماذكره من حد النظر
يتناول مطلق النظر الاعم من الصحيح والفاسد فهل بقى مع هذه النصوص من هؤلاء الائمة
وجه صحة لزعمه القطع بان قيد المؤدى يخرج الفاسد ثم رأيت شيخنا اعترف بالحق فى موضع
آخر فانى رأيته فيما سبق فسر التأدية فى عبارة الشارح فى الكلام على الدليل بالافضاء ثم حكى
عن المولى التفتازانى ماحكيناه عنه فيما سبق من السؤال والجواب وكتب بهامش ذلك مانصه

قوله وان أدى السر فيه ان التوصل بالشئ لا يكون الا في الموصل بنفسه وتأدية الشئ أعم مما بنفسه أو بغيره اه على انه قد يتوقف في الفرق (فان قلت) ذكر السيد في شرح المواقف في مبحث النظر ان النظر الصحيح يؤدي الى المطلوب والفاسد لا يؤدي اليه (قلت) أراد التأدية لا بواسطة فلا ينافي ما قاله هؤلاء ولهذا قال في حواشي العضد وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن أن يتوصل به الى مطلوب خبري اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة اه واعلم ان قول الشارح وان كان منهم من لا يستعمل التأدية الا فيما يؤدي بنفسه كاف في سقوط الاعتراض لان هذا نص منه على انهم مختلفون في استعمال التأدية وان بعضهم يستعملها فيما يؤدي مطلقا أعم من ان يكون بنفسه أو بواسطة ومنهم من لا يستعملها الا فيما يؤدي بنفسه فهو ناقل عنهم جوازا استعمالها فيما يؤدي بالواسطة فان سلم الشيخ له هذا النقل بطل اعتراضه عليه وقوله ان التأدية هي الايصال لغة وعرفا وانها مثل الايصال في انها لا تكون الا بصحيح النظر وان رده احتاج في رده الى نقل صحيح صريح بخلافه دال على نفيه ودون ذلك خرط القتاد وأما رده بمجرد فهمه فهو تجاوز للحد اذ كيف يسوغ لعاقل رد نقل هذا الامام المتفق على علو قدره علما وتحقيقا وأمانة بمجرد ذلك واما تمسكه بعبارة المنطقيين فقد تبين سقوطه (قوله بواسطة اعتقاد) قال شيخنا العلامة في جعل التعريف المذكور شاملا للمؤدى بواسطة اعتقاد نظر لا يخفى لان المؤدى اليه في ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذي هو أخص منه اذ هو اعتقاد مطابق لموجب أي برهان أو حس والنتيجة تابعة في الادراك لمقدمات البرهان اه (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض لانه ليس في عبارة الشارح المذكورة ان المؤدى اليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه هذا النظر بل محصل عبارته ان النظر الفاسد قد يؤدي الى أحد الامرين من العلم والظن بواسطة الاعتقاد ولا شبهة في أنه يؤدي الى الظن بالمعنى الشامل للاعتقاد على ما تقدمت الاشارة اليه بواسطة الاعتقاد والظن أحد الامرين فصح انه يؤدي بواسطة الاعتقاد الى أحد الامرين وهذه عبارته والفاسد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن اه فقوله الى ما ذكر أي الى العلم أو الظن المذكور في قول المتن الى علم أو ظن والتأدية الى أحد الامرين لا تستلزم التأدية الى كل منهما ويصدق على التأدية الى الظن التأدية الى العلم أو الظن أي الى أحدهما ومما يوضح ذلك ان قولهم الى علم أو ظن ليس المراد به الا أحدهما بمعنى واحد منهما اذ لو كان المراد الى كل منهما لم يصدق التعريف على شئ مطلقا اذ ليس لنا فكر يؤدي الى كل منهما اذ المؤدى الى الظن لا يؤدي الى العلم وبالعكس لتباين العلم والظن كالمؤدى اليهما وكان الشيخ حمل ما في قوله ما ذكر على العموم وهو غير لازم لان المشار اليه بما ذكر أحد الامرين وتعليق الحكم بأحد الامرين لا يقتضي ثبوته لكل منهما وبذلك يعلم اندفاع قول الكمال قوله فانه يؤدي الى ما ذكر محل نظر باعتبار عموم ما اه فان قيل العموم هو ظاهر العبارة قلنا لو سلم فهو عام أريد به الخصوص بقرينة حالية هي وضوح انه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فغاية ما يلزم التجوز مع قرينة ولا اشكال عليه (قوله والادراك يلاحكم معه تصور) قال شيخنا العلامة يخرج بادراك النسبة وطرفيها أو أحدهما

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

مع الحكم وانه تصوّر فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على انه ادراك مع انه ليس بتصوّر فهو غير مطرد اه (وأقول) كان ينبغي ان يبين أولا ان هذه العبارة التي عبر بها المصنف وقعت في كلام القوم وانهم تكلموا عليها ايرادا وجوابا لئلا يتوهم انفراد المصنف بها واختصاصه بالايراد وانه لا جواب عنه وكانه لم يستحضر ذلك أو لم يطلع عليه أو أحب ايهام لزوم الايراد اما الاعتراض الاول فقد وقع في كلام جماعة منهم المولى التفتازاني فان العلامة قطب الدين لما فسر في شرح الشمسية قول الشمسية اما تصوّر فقط من قولها العلم اما تصوّر فقط بقوله أي تصوّر لا حكم معه أورد عليه المولى التفتازاني انه يلزم عليه ان يكون التصوّر المقيد بالحكم مثلا مجرد تصوّر المحكوم عليه أو به في القضية خارجا عن القسمة ضرورة انه ليس بتصديق ولا تصوّر لا حكم معه وان يكون المجموع الذي اعتبرناه مركبا من تصوّر المحكوم عليه والحكم مع قطع النظر عن تصوّر المحكوم به تصديقا ضرورة انه تصوّر معه حكم اه وأجاب بعضهم فقال يمكن ان يجاب عنه بان المراد من التصوّر الذي لا حكم معه تصوّر لا يكون حصوله مع الحكم معية زمانية فقد دخل التصوّر المقيد بالحكم في قسم التصوّر ولا يكون خارجا عن التقسيم المذكور لان كل واحد من تصوّر المحكوم عليه وبه تصوّر مقدم على الحكم في الحصول وان كان مقارنا له في الزمن الثاني اه وهذا الجواب مأخوذ من شرح المطالع وذلك لانه لما قال صاحب المطالع العلم اما تصوّر ان كان ادراكا كاذبا واما تصديق ان كان مع الحكم بنفي أو اثبات فسره العلامة القطب في شرحه بقوله أي العلم اما ادراك يحصل مع الحكم أو ادراك لا يحصل معه فان كان ادراكا يحصل مع الحكم فهو التصديق والا فهو التصوّر ثم قال وههنا ايرادات أحدها ان هذا التوجيه لا يكاد يتم لان التصديق ان كان نفس الحكم لا يصدق عليه انه ادراك يحصل مع الحكم وان كان هو المجموع المركب من التصوّرات الثلاثة والحكم فكذلك لان الحكم حينئذ يكون سابقا عليه فلا يكون معه وجوابه ان المصنف اختار ان التصديق مجموع الادراكات الاربعة ولما كان الحكم جزأ أخيرا للتصديق فحالة حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكا يحصل مع الحكم معية زمانية وتقدم الحكم عليه بالذات لا ينافي ذلك اه فقد أشار الى ان المراد بالادراك الذي لا حكم معه الذي هو معنى التصوّر هو الادراك الذي لا يحصل مع الحكم معية زمانية وقال السيد في حاشيته حمل المعية على الزمانية لانها تتبادر منها عند الاطلاق والمراد هو المعية دائما فلا يرد ان ادراك أحد الطرفين أو النسبة قد يحصل مع الحكم دفعة فكانه قيل العلم اما ادراك يكون حصوله دائما مع الحكم أو لا يكون كذلك فلا اشكال اه ولا خفاء في ان الادراك الذي يكون حصوله دائما مع الحكم ليس الا المجموع المركب من التصوّرات الثلاث والحكم كما أفصح به بعضهم وان الادراك الذي لا يكون حصوله دائما مع الحكم يشمل أيضا تصوّر المحكوم عليه او به أو النسبة مع الحكم وتصوّر اثنين منها كذلك وعلى هذا فمعنى قوله والادراك لا حكم معه الادراك الذي لا يقارن الحكم دائما بحسب الزمان فيندفع عنه ما أورده الشيخ وغيره وكان الشارح أراد بسلوك هذا الجواب فزاد لفظة معه اشارة الى ان المعنى ما ذكرناه بقرينة مقابلته بقوله وبحكم أي معه بالمعنى المتقدم في كلام السيد (فان قيل) لا دليل على ارادة ذلك المعنى من عبارة المصنف

فلا يتأتى الجواب المذكور فيها (قلت) المصنفون اعتادوا المسامحة بأمثال ذلك والاكتفاء بمجرد صلاحية عبارتهم لحملها على المراد وكفاك شاهدا على ذلك ما تقدم عن القطب والسيد فانظر الى الاول مع جلالته وكون شرحه ومشروحه فى ذلك الفن المبنى على غاية التحقيق والتدقيق والمضايقة فى أمر التعاريف كيف عدحمل المتن على وجه يقبله مع ايهام ظاهره خلافه جوابا يحل الاشكال وقول الثانى والمراد المعية دائما الى ان قال فلا اشكال بحمد ذلك دليلا قاطعا على ما قلناه من الاعتماد المذكور وتامل قول المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكا ساذجا تجده مطابقا لعبارة المصنف فى المعنى فان حاصلها ان التصور هو الادراك الساذج أى الذى لا حكم معه وهذا بمعنى قول المصنف والادراك بلا حكم تصور ومع ذلك فقد أجاب عن اشكاله شارحه ذلك الامام بما علمته مما يجرى فى عبارة المصنف كما تبين (فان قلت) لا يفيد ما ذكرت شيأ مع كون شارحه رد عليه بعد ذلك ما مشى عليه وقال السيد قبل ذلك ان مقصود الشارح حمل عبارة المتأخرين أى كصاحب المطالع على ما تحتمله من المذهبين ويؤيده بما يمكن تاييده ثم يبطله (قلت) بل هو مفيد لانه انما رد عليه من جهة أخرى تتعلق بالتصديق لا تعلق لها بما ذكرناه كما هو معلوم للواقف على كلامه المتأمل فيه ولولا الاطالة بينا ذلك واما الاعتراض الثانى فبناه على انه لا يمكن التزام كون الحكم من قسم التصور على هذا المذهب الذى ذهب اليه المصنف وهو ممنوع ولهذا ذكر العلامة القطب فى شرح المطالع ان الحكم لا بد ان يكون تصورا عنده أى عند صاحب المطالع فانه أورد عليه انه يلزم على مختاره فى التصديق اكتساب القول الشارح من الحجة وعلل ذلك بقوله لان الحكم لا بد ان يكون تصورا عند صاحب المطالع واكتسابه من الحجة ووجه السيد قوله لا بد ان يكون تصورا عنده بقوله لان الحكم ادراك كما عرفت وليس عنده تصديقا فلا بد ان يكون تصورا ساذجا والا لم ينحصر الادراك فيما ذكر من القسمين اه فجعل المحذور لزوم اكتساب التصور من الحجة لا مجرد كون الحكم تصورا فيجوز ان يلتزم المصنف كونه من قسم التصور فيندفع عنه هذا الاعتراض واما ورود الاعتراض عليه بانه يلزم اكتساب التصور من الحجة كالزم اكتساب الحجة من القول الشارح فهذا شئ آخر غير ما اعترض به الشيخ وارد على نفس الامام فى هذا المذهب الذى تابعه المصنف وغيره عليه والكلام عليه مبسوط فى محله ولو سلم فلعل المصنف أراد بالادراك الذى بلا حكم التصور الذى لا يتناول الحكم بناء على ان المتبادر من تقييد الادراك بكونه بلا حكم الادراك الذى لا يكون حكما ومن الادراك المقسم الى ما لا يكون بلا حكم والى ما يكون بحكم مطلق التصور لانه القابل لان يكون مع الحكم تارة وبدونه أخرى بخلاف الحكم فانه لا يتصور مقارنته الحكم اذ المقارن لا بد ان يكون غير المقارن لان المغايرة لكونها نسبة تقتضى تغاير المنتسبين لكن يرد حينئذ الاعتراض من وجه آخر وهو لزوم عدم انحصار الادراك فى القسمين فليتأمل (قوله بتمامه) مناسب لمعنى الادراك لغة اذ هو بلوغ غاية الشئ ومنتهاه ومنه الدرك والدرك الاسفل قاله شيخنا العلامة (قوله اما وصول النفس الى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا) اعترضه الكورانى حيث قال فالتصور هو ادراك الشئ سواء كان بكنهه أو بوجه ما وما قيل ان وصول النفس الى المعنى ان لم يكن بتمامه يسمى شعورا

بتمامه من نسبة أو غيرها (بلا حكم) معه من ايقاع النسبة أو انتزاعها (تصور) ويسمى علما أيضا كما علم مما تقدم اما وصول النفس الى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا (وبحكم) يعنى

لا يوافق كلام المنطقيين والمصنف ماش على اصطلاحهم اه (وأقول) اما أولا فلا نسلم عدم موافقة ذلك كلام المنطقيين والشارح ثقة ناقل لما قاله فلا يرد نقله بمجرد الدعوى فان أراد انه لا يوافق كلام جميعهم فلا أثر لذلك اذ يكفي في صحة ما قاله موافقة البعض واما ثانيا فسلمنا انه لا يوافق كلام المنطقيين لكن ذلك لا يضر قوله والمصنف ماش على اصطلاحهم قلنا ان أردت انه ماش على اصطلاحهم في كل من الادراك وتقسيمه الى القسمين فهو ممنوع وما دليلك على ذلك أو في الثاني فقط فسلم وحينئذ يطل اعتراضك لكن ما المراد بتمام المعنى هنا وكلام الكوراني السابق يقتضي انه الكنه فليحرر (قوله والادراك للنسبة وطرفيها الخ) قال شيخنا العلامة يشير به الى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فيرد عليه ان ادراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وانه ليس بتصديق فلا ينعكس فقد رد دفع ذلك ما ذكره وهذا التقدير ان سلم لا يتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لا هذه التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شئ من التصديق على رأي أحد اه (وأقول) قد اتضح بما بيناه آنفا في الكلام على التصور ان معنى قول المصنف و بحكم والادراك بحكم والباء للمعية والمعنى والادراك المقارن دائما في الحصول للحكم تصديق وان الادراك المقارن دائما في الحصول للحكم لا يصدق الا على مجموع الامور الاربعة وهي التصورات الثلاثة والحكم وهذا مراد الشارح بقوله بمعنى والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم أي مجموع هذه الاربعة لا بمجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنة الحكم وان حمل العبارة على ذلك صحيح لا مانع منه وان مثل العلامة القطب ارتكبه في عبارة المطالع وغيره فاندفع ما أشار اليه من المنع بقوله ان سلم واندفع قوله لا يتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم وقوله لا هذه التصورات والحكم وقوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأي أحد اذ قد اتضح انه بهذا المعنى الذي بيناه لا يتناول الا مجموع التصورات الثلاثة والحكم وهذا هو رأي الامام ومراد المصنف على انا لو سلمنا انه لا يتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم منعنا قوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأي أحد فقد قال العلامة القطب في رسالته في تحقيق معنى التصور والتصديق ما نصه وفسر التصديق بأمور أحدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء ثم قال وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصورا المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة والحكم وهو مذهب الامام رحمه الله وثالثها بانه عبارة عن تصور معه حكم فيكون التصور بشرط الحكم تصديقا وهو مذهب صاحب المطالع وغيره ويمكن ان يكون مراده مذهب الامام اه فانظر هذا العلامة كيف عد هذا الثالث مذهبا ثالثا ونسبه الى صاحب المطالع وغيره غاية الامر انه يجوز ان يكون مراد صاحب المطالع مذهب الامام وان كان خلاف ظاهر عبارته ولهذا حمل عبارته في شرحه على مذهب الامام وحينئذ يسقط هذا الاعتراض على هذا التقدير لجواز ثبوت هذا المذهب الثالث واختيار المصنف له فيكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صادقا على سائر افراد التصديق على رأي أصحاب هذا المذهب الثالث ومن المشهور ان الاعتراض لا يصح ايراده بمجرد الاحتمال بخلاف الجواب وبالجملة فالمصنف غير منفرد بهذه العبارة بل هي عبارة كثيرين من أهل المنطق فهما قيل عليهم أولهم كان له بهم اسوة فيه وانما قال العلامة فيما سبق

والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالادراك ذلك (تصديق) كادراك الانسان والكاتب وكون الكاتب ثابتا للانسان وايقاع ان الكاتب ثابت للانسان وانتزاع ذلك أي نفيه في التصديق بان الانسان كاتب أو انه ليس بكاتب

ونسب للحكماء لانه نازع فى تلك الرسالة فى انه عندهم نفس الحكم وان ظنه المتأخرون ونسبوه اليهم (قوله الصادقين فى الجملة) نبه به على ان فى تسمية الادراك المخصوص بالتصديق مناسبة لصدق متعلقه فى الجملة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه ولا مانع منه فان أراد شيخنا العلامة بقوله هنا فى آخر كلامه ولا مدخل فى التصديق للصدق الاعتراض عليه فى ذلك كان ممنوعا اذ لم يدع الشارح المدخلية بل المناسبة ولا اشكال عليه (قوله وقيل الحكم ادراك) قال شيخنا العلامة يقتضى أن تفسيره بما قدمه من الايقاع والانتزاع مبنى على انه فعل من افعال النفس الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكر ولانه الادراك المذكور ولهذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه عرفه بما سبق وأشار كما نبه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه (وأقول) مقابله قول الشارح وقيل الحكم ادراك لما قبله بحسب الظاهر فان الظاهر مما قبله انه فعل بل نسب كونه فعلا للمتأخرين ومنهم الامام الذاهب فى التصديق الى ما ذكره المصنف فان العلامة القطب قال فى شرح الشمسية مانصه وعند متأخرى المنطقيين ان الحكم أى ايقاع النسبة أو انتزاعها فعل من أفعال النفس فلا يكون ادراكا اه وقال بعضهم المراد بالمتأخرين الامام وأتباعه فان الحكم عندهم هو الفعلى اه وقال العلامة الدوانى الظاهر ان المصنف يعنى صاحب الشمسية تبع الامام فى تركب التصديق وكون الحكم فعلا من أفعال النفس اه وحيث كان ظاهر العبارات المذكورة انه فعل وجزم مثل العلامة القطب بنسبة انه فعل الى المتأخرين وفسرهم بعضهم بالامام وأتباعه وحمل مثل الدوانى على مذهبهم فى تركب التصديق وكون الحكم فعلا كلام صاحب الشمسية فلا محذور بوجه على الشارح فى التعويل على ذلك فى تقرير كلام المصنف الجارى على طريقة الامام وأتباعه ثم مقابلته بذلك القول وصلوحية التفسير المذكور لحمله على الادراك لا ينافى ذلك اذ الصلاحية لاحد المعنيين لا تنافى الظهور فى المعنى الآخر ونسبته اليهم خصوصا مع جزم الائمة بنسبته اليهم وذلك كاف فى التعويل عليه ومقابلته بالقول الآخر كما هو جلى فجزم الشيخ بقوله وليس كذلك لا محل له بعد ما سمعته ولا حامل عليه الا حب الاعتراض واما قوله ولهذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه الخ فلا يرد لان هؤلاء الكثير ممن علم ذهابه الى القول الثانى الذى هو التحقيق فتأمل (قوله قال بعضهم وهو التحقيق) قال شيخنا العلامة (أقول) كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون فى الكذب عمدا حكم فلا يكون قسما من الخبر وهو ظاهر البطلان اه (وأقول) هذا الكلام من العجائب الغرائب اما أولا فلان تفريع قوله فلا يكون فى الكذب عمدا حكم فى غاية السقوط لانه ان أراد انه لا يكون فيه حكم بالخبر به بمجرد هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما من الخبر لجواز ان يكون فيه حكم بنقيض المخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من أقسام الخبر وان أراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فتفريع هذا على ما قبله فى غاية السقوط اذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عمدا على الاطلاق بل من لازم تعمد الكذب فى الاخبار وجود حكم مخالف هناك فان ادعى ان شرط الخبر وجود حكم بالمخبر به فهو ممنوع لا دليل عليه بل الدليل عليه واما ثانيا فلان تفريع قوله فلا يكون قسما من الخبر على ما قبله فى غاية السقوط أيضا لان الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام

الشارح

الصادقين فى الجملة وقيل الحكم ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة قال بعضهم وهو التحقيق والايقاع والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات ثم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده كما قيل ان مسماه ذلك على القولين فى معنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أى جازم التصديق بمعنى الحكم اذ هو المنقسم الى جازم وغيره أى الحكم الجازم

الشاك فانه خبر كما صرح به فى المطول فى بحث الصدق والكذب فى كلام طويل من جملته ما نصه لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لاعالة بل اذا تيقن أن زيدا ليس فى الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر اه (قوله الذى لا يقبل التغير) عبر غيره بدل ذلك بالثابت ومنهم السعد ثم فسر الثابت بما هو بمعنى قول الشارح الذى لا يقبل التغير فقال فى شرح الشمسية وأراد باليقين الاعتقاد الجازم المطابق الثابت أعنى الذى لا يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه اه فانه اذا لم يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه فهو لا يقبل التغير كما هو ظاهر وفسر حفيده قول التهذيب اليقينيات بقوله أى المقدمات المفيدة للتصديقات الجازمة المطابقة للواقع الثابتة لاستنادها الى موجب من ضرورة أو برهان اه ثم أورد انه ان أريد بالثبوت عسر الزوال على ما قيل فيه انه قد يعسر زوال التقليد أيضا وان أريد به عدم الزوال أصلا على ما هو المشهور فيه ان العقلاء كثيرا ما يعتقدون خلاف معتقدهم الاول مع ان الحق هو الاعتقاد السابق وانما وقعوا فى ذلك لمعارضة الوهم للعقل فى بعض مقدمات الدليل قال بل نقول جاز ذلك فى الضروريات أيضا كما وقع للاطباء خلاف فى أمزجة الادوية المعلومة بالتجربة اه وكتب فى حاشية المقام يحتمل ان يقال المراد بالثبوت ان يكون مأخوذا من ضرورة أو برهان وقولهم لاستنادها بمنزلة التعسير والاولى ما قيل ان المراد انه لا يزول بتشكيك المشكك اه ويمكن حمل قول الشارح بان كان لموجب الخ على التفسير لعدم قبول التغير (قوله من حس أو عقل أو عادة) شرح ذلك شيخنا العلامة بما يتعين الوقوف عليه وأطلق فى الحس فقال فى قول الشارح من حس ويسمى الحكم الحاصل منه حكما بالمشاهدات فان كان الحس من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بان لنا جوعا وغضبا اه وقيد العقل بقوله أى وحده وقيد العادة بقوله من غير اقتضاء عقلى وقال انها لا تستقل بايجاب الحكم بل لا بد معها من انضمام الحس اليها فى ذلك الايجاب ثم قال اذا ظهر لك ما قلنا فقد اتجلى لك ان قول الشارح من حس أو عقل أو عادة منفصلة حقيقية لا مانعة خلو فقط كما قيل اه وهذا القيل الذى أشار اليه ذكره شيخ الاسلام فقال قوله من حس أو عقل أو عادة مانعة خلو اذ قد يكون الموجب مركبا من حس وعقل كالتواتر أو من حس وعادة كالحكم بان الجبل حجر من شاهده اه وكان وجه انجلاء ما ذكر مما قرره شيخنا كما يفهم بتأمله ان الثلاثة المذكورة على الوجه الذى قرره لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها لان ظاهر ما قرره فى الحس انه يستقل بالموجبية وقد صرح الاصفهانى فى شرح المحصول باستقلال الحس فى الحسيات وهو صريح قول القطب فى شرح الشمسية وان كان الحاكم هو الحس فهى المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة الى ان قال وان كان مركبا من الحس والعقل الخ لكن فى شرح الشمسية للمولى التفتازانى ثم ان الاحكام الحسية كلها جزئية فان الحس لا يفيد الا أن هذه النار حارة وأما الحكم بان كل نار

(الذى لا يقبل التغير) بان كان لموجب من حس أو عقل

حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وبهذا يظهر ان الحاكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا حس مجرد كما توهمه الشارح يعني القطب اه وقد قيد العقل بكونه وحده وصرح في العادة باشتراط أن لا يكون معها اقتضاء عقلي وبانه لا بد معها من الحس وحاصله ان الموجب مجموع العادة والحس وحينئذ لا يمكن الاجتماع لان العقل بقيد انفراده عن غيره لا يجتمع مع غيره من حس أو عادة ومجموع العادة والحس الذي يحتاج الى انضمامه اليها لا يجتمع مع الحس الذي هو القسم الاول لانه حس مخصوص مستقل بالموجبية ولا يخفى ان ذلك لا يرد القيل المذكور لبنائه على ظاهر كلام الشارح الذي لا يسند عنه عقل ولا نقل لانه أطلق كل واحد من الثلاثة ولا خفاء في ان مطلقاتها يجتمع بعضها مع بعض وتفسيرها بما ذكره الشيخ مع مخالفته الظاهر مما لا حاجة اليه فليتامل (قوله أو عادة) يرد عليه ان العلوم العادية تحتمل النقيض لجواز خرق العادة كان ينقلب الحجر ذهبا فهي قابلة للتغير وجوابه ان احتمالها للنقيض بمعنى انه لو فرض وقوع نقيض المعلوم كان يصير الحجر ذهبا لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى انه يحتمل الحكم بالنقيض في الحال كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف الادراك اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب والموجب لقبول التغير هو الاحتمال الثاني دون الاول كذا يؤخذ الايراد والجواب مما أوردا في المواقف وشرحه على تعريف العلم بانه صفة توجب تمييزا الخ (قوله فيكون مطابقا للواقع) فيه أمران * الاول ان ذكر هذا اشارة الى أن حكمة تقسيم المصنف الاعتقاد الى مطابق وغيره دون العلم ان العلم لا يكون الا مطابقا * والثاني قال شيخنا العلامة فيه نظر دقيق لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للموضوع لا الحكم بمعنى الايقاع أو الانتزاع اذا كان فعلا لا ادراكا اذ ليس في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى بل هو ثابت في الواقع لموصوفه دائما صحيحا كان أم لا اه (واقول) قد حرر شيخنا الشريف في شرح الفوائد معنى المطابقة على أحسن وجه وأحكمه فقال ما نصه اعلم ان كل أمرين بينهما في حد ذاتهما مع قطع النظر عن اعتبار معتبر حالة اما بالثبوت أو الانتفاء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وسنبين مصداقه والخبر دال وضعا على صورة ذهنية على وجه الاذعان تحكي تلك الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية فالخبر يدل عليه أيضا ويجوز تخلفه عن كلامه لوليه ثم ان كان الطرفان على ما حكي ويفهم من تلك الصورة المعبرة بالايقاع أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في الكيفية موافقة الحكاية للمحكي فهما ثبوتيان أو سلبيان وان لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفته اياه فيها ولك ان تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث انها مدركة مفهومة من اللفظ ان طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق والا فكذب والتغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الاصول الا أن فيه تكلفا فظهر صحة تحمل الحكم على الايقاع والوقوع اه ومنه تعلم ان المشهور عندهم اعتبار المطابقة

أو عادة فيكون مطابقا للواقع

بين الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعية وأن تلك المطابقة معناها توافقهما
في كونهما ثبوتيين أوسلبيين وهذا المعنى متحقق سواء جعلنا الحكم فعلا أوادراكا كما هو
بديهي وانه ليس معناها اتحاد ذاتهما لاستحالة ذلك ضرورة تباينهما وأن حمل الحكم المطابق
على الوقوع واللاوقوع انما يصح بتكلف أي لاتحاد المتطابقين ذاتا واختلافهما بمجرد
الاعتبار بخلاف ذلك على الاول فانهما متغايران حقيقة لتباينهما كما هو حق المتطابقين ومن
هنا يظهر انه لادقة في نظر الشيخ وكيف لا وميناه على ما لاصحة له الا بالتكلف وليت شعري ماذا
تخيل الشيخ فيما أفاده قوله اذا كان فعلا لاادراكا اذ ليس في الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه
أخرى من ان الحكم اذا كان فعلا لم يكن في الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه أخرى حتى يتأتى
وصفه بالمطابقة فانه ان أراد بذلك الشئ المنفي عن الواقع حكما آخر هو فعل ففيه مسلم لكن
ذلك لايمنع اعتبار المطابقة بينه وبين النسبة الواقعية ثبوتا أوسلبا تارة وعدم المطابقة بينهما
أخرى فان الحكم وان كان فعلا اذا نسب للنسبة الواقعية طابق تارة وخالف أخرى من غير
حاجة الى وجود حكم آخر واقعي تعتبر المطابقة معه وان أراد بذلك الشئ مايشمل النسبة
الواقعية ففيه باطل قطعا لثبوت النسبة الواقعية قطعا وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينها
وبين الحكم وان كان فعلا وكانه توهم ان الحكم اذا كان فعلا لاتتصور مطابقته الا لحكم فعلي
في الواقع يطابقه تارة ويخالفه أخرى مع انتفاء ذلك عن الواقع وهو توهم فاسد كما لايخفى ومن
ان الحكم اذا كان ادراكا كان في الواقع مايخالفه تارة ويوافقه أخرى فانه ان أراد بما
في الواقع حكما ادراكيا آخر حتى يكون التطابق بين الحكمين الادراكيين فهو غلط واضح
اذ ليس في الواقع حكم آخر تكون المطابقة بالنسبة اليه اذ الحكم سواء كان فعلا أوادراكا
ليس الا ماصدر عن الحاكم ومع قطع النظر عنه لاحكم في الواقع قطعا وان أراد بما في الواقع
النسبة الواقعية فهو اعتراف بصحة وصف الحكم بمعنى الادراك بانه مطابق فيبطل الحصر
في قوله لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة الا ان يجعل حصرا اضافيا
فليتأمل (قوله علم) قال شيخنا العلامة اطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذي هو فعل
لاادراك كما مشى عليه الشارح لايعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم الالهامي كعلم الملائكة والانبياء
يتناوله تعريف المتن بدون زيادة الشارح أي قوله بأن كان لموجب فتركها أصوب ثم كل علم قابل
للتغير أي الزوال بما يضاده كالنوم والغفلة فان لم يرد في التعريف قولنا بالتشكيك لم يصدق على
علم أصلا اه (وأقول) اما قوله اطلاق العلم الخ فجوابه * أولا يمنع الجزم بان الشارح مشى عليه
لانه يجوز جوازا قريبا أنه لم يرد بقوله وقيل التمريض بل مجرد الحكاية وانه مرتض للتحقيق
الذي نقله عن بعضهم وانه أشار به الى ان القول بانه فعل ظاهري مبني على المسامحة وحينئذ
فلا اشكال * وثانيا يمنع ان ذلك لايعرف لاحد وكيف لا وهو لازم لما ذهب اليه المتأخرون من
ان الحكم فعل كما تقدم ايضاحه قريبا مع كون المشهور أن مسمى التصديق الذي هو أحد
قسمي العلم نفس الحكم اذ يلزم من ذلك اطلاق العلم على ماذكر وأي مانع من اطلاق العلم على
فعل القلب خصوصا وليس هو كالافعال الظاهرة بل ذلك لازم على غير المشهور أيضا لان الحكم
جزء التصديق الذي هو أحد قسمي العلم * وأما قوله ثم العلم الالهامي الخ فجوابه اما أولا فبأن قول

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

الشارح بان كان لموجب ليس زيادة فى الحد وانما هو بيان لسبب عدم قبول التغير ويجوز أن يكون المراد بيان سببه الغالبى فان الغالب استناد عدم القبول لاحد الامور الثلاثة ويسهل حمل قوله بان كان الخ على بيان السبب الغالبى ويؤيده ان عادته كالرافعى والنووى استعمال بان بمعنى كأن للتمثيل واما ثانيا فبمنع ان زيادة الشارح المذكورة وهى غير مختصة به بل هى مذكورة فى كلامهم لا تتناول الانبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الاصفهانى فى شرح المحصول فان الامام فى المحصول لما اعتبر فى العلم أن يكون الحكم لموجب وحصر الموجب فى الحسى والعقلى والمركب منهما اعترضه القرافى بان هذا الحد يبطل بامور أحدها الوجدانيات فانها ليست من الحسيات لان من فقد حواسه وجد فى نفسه أنه وانه وليست من العقليات لان البهائم التى لا عقول لها تجد جوعها وعطشها وثانيها اذا خلق الله سبحانه علما ضروريا فى بعض مخلوقاته اما بطريق الكشف فيما عادته يقع للاولياء أولا من هذا القبيل كما يخلق فى نفس جبريل علما ضروريا بانه تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب هو القدرة الالهية فقط وهى غير الثلاثة الخ اه فأشار الاصفهانى الى جواب الاول بقوله ويقرب من هذا أى العلم المستفاد من الحواس الخمس الوجدانيات لانه احساس بامر باطن وذلك كعلم الانسان بلذته وشهوته ونفرته اه وقد صرح القطب وغيره بشمول الحسيات للمدركات بالحواس الباطنة وهى الوجدانيات والى جواب الثانى بقوله واما ما يخلق الله تعالى من العلوم بطريق المكاشفات أى مثلا فربما يخلق لهم الحدود الوسطى أو قضايا مترتبة من غير طلب بل بمجرد التصفية والتوجه الى كعبة القدس اه ويؤيده قول المواقف وشرحه جوابا عن منع أن معرفة الله الواجبة بالاجماع لا تتم الا بالنظر بل قد تحصل المعرفة بالالهام أو التعليم كما يقول به الملاحدة أو التصفية كما يقول به الصوفية ما نصه قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر الى ان قال والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره اه فيكون الموجب فى الالهاميات العقل لانها حينئذ قضايا قياساتها معها كما فى الاربعة زوج ولا يخفى حصول الجواب بقوله فربما الخ وان كان على سبيل الاحتمال لان مادة النقض لا بد ان تكون معلومة ولا يكفى فيها مجرد الاحتمال فظهر اندفاع الاعتراض على الشارح بالوجدانيات وبالالهاميات * واعلم ان الامام جعل جنس العلم حكم الذهن فاعترضه القرافى بانه يقتضى اختصاص العلم باحكام العقول وتصديقاتها مع ان العلم القديم ليس كذلك قال بل العقل يمكن ان يقال انه ليس حاصلا للملائكة وان كانوا من سادات العلماء لان العقل سجية خاصة تنشأ عن الامزجة البشرية الخ اه ويجاب عن الاول بان الكلام فى العلم الحادث وعن الثانى بمنع أن الملائكة لا عقل لهم ولا ينحصر تفسير العقل بما ذكره ثم رأيته فى شرح المواقف صرح بان للملائكة عقلا حيث قال استدلالا على شئ ذكره الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذى له عقل بلا شهوة الخ اه وفى حاشية الكمال لشرح العقائد لا اشكال فى اثبات العقل للملائكة ثم قال واما الحواس فظواهر الاحاديث تدل على اثباتها للملائكة اه * واما قوله ثم كل علم قابل للتغير أى الزوال بما يضاده الخ فجوابه من وجهين الاول ما علم مما تقدم عن السعد من ان المراد بقبول التغير ان يمكن

للحاكم به أن يحكم بخلافه لا مطلق امكان الزوال أو عن حقيقته من ان المراد به أن لا يكون مستند الموجب أو أن يزول بتشكيك المشكك لا مطلق امكان الزوال وعلى هذا فلا يتوجه الاشكال بانه قد يعرض النسيان فيزول المعلوم والثانى ان المراد قبول التغير حقيقة وحكما والعلم مع نحو النوم والغفلة فى حكم الثابت كالايمان مع ذلك فلا يغير حكما فليتامل وفى شرحه للمقاصد واعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بانه ان أريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان أريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب أنه ان أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان أريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا اه وفيه دلالة على جواز زوال اليقين بزوال بعض مباديه واذا علمت جميع ذلك ظهر لك اندفاع جميع ما أورده الشيخ (قوله كاعتقاد المقلد ان الضحى مندوب) قال شيخنا العلامة فى جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذى هو أضعف من الاعتقاد اشكال لا يخفى وجهه اه (وأقول) لا اشكال والفرق فى غاية الظهور وذلك لان المقلد خال من المزاحمات بخلاف المجتهد لانه ينظر فى الادلة التى تتعارض وتتزاحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فانه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده فلا يزال يقوى اعتقاده ومن ثم قال فى الاحياء بعد أن بسط مضرة الجدل فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمتجادلين فترى اعتقاد العامى فى الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهى والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل لخيط مرسل فى الهواء تفتنه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا انتهى (قوله بان كان معه احتمال نقيض المحكوم به) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان الظن معه احتمال النقيض بالفعل ثم نقل عن المختصر وشرحه للعضد ما حاصله انه لا يشترط فى الظن خطورا لنقيض بالبال لكن ينبغى ان يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال لجوزه وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء اه (وأقول) اما أولا فبالبيت شعرى هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على ما فى المختصر وشرحه للعضد أو عدم اطلاعه عليه فان كان الاول فكان الواجب سعيه فى بيان نكتة مخالفة الشارح التى زعمها لا أن يقتصر على بيان المخالفة فانه بعد اطلاعه على ما فى المختصر وشرحه لا يخالفهما الا لمقتض قوى كما لا يخفى على عاقل وان كان الثانى فهو من العظائم حيث ينسب هذا الامام المتفق على جلالته الى عدم اطلاعه على ما فى المختصر وشرحه مع احتياجه فى شرح هذا الكتاب الى ملاحظتهما فى كل قليل وكثير لغاية التعلق بينه وبينهما كما هو معلوم كما أن من العظائم أن يعتقد اطلاعه عليهما ويخالفهما سدى ولا حول ولا قوة الا بالله واما ثانيا فلا نسلم ان مقتضاه ما ذكر لان الاحتمال يشمل ما بالقوة وبعبارة أخرى يشمل ما هو بحسب نفس الامر والحاصل ان المراد بالاحتمال بالنسبة للظن أعم مما بالفعل وما بالقوة أو نقول اعم مما بحسب الظاهر وما بحسب نفس الامر وبالنسبة للشك والوهم ما بالفعل ولعل هذا هو الحامل للشارح على هذه العبارة ثم رأيت السيد فى حاشية العضد قال ما نصه المذكور فى عبارة القوم

(و) التصديق أى الحكم الجازم (القابل) للتغير بان لم يكن لموجب طابق الواقع أولا اذ يتغير الاول بالتشكيك والثانى به أو بالاطلاع على ما فى نفس الامر (اعتقاد) وهو اعتقاد (صحيح ان طابق) الواقع كاعتقاد المقلد أن الضحى مندوب (فاسد ان لم يطابق) أى الواقع كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (و) التصديق أى الحكم (غير الجازم) بان كان معه احتمال نقيض المحكوم به من وقوع النسبة أولا وقوعها

ان الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الآخر ويتبادر منه انه مركب من اعتقادين فأشار به بنى ابن الحاجب الى انه بسيط وان خطور النقيض الآخر لا يجب ان يكون بالفعل ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به أولى اه ومنه يظهر ان تعبير الشارح موافق لما عبر به القوم وانه يجوز ان يكون مرادهم ماذكره ابن الحاجب وحينئذ فلا غبار على الشارح لانه قرر كلام القوم على ظاهره مع امكان حمل كلامه ككلامهم على ما قاله ابن الحاجب مع ان تعبيره أقرب الى الحمل المذكور كما لا يخفى والحامل له على موافقتهم فى التعبير الاحتياط على عادته لاحتمال انهم أرادوا ما هو ظاهر عبارتهم ولهذا ترجى السيد أن هذا مرادهم ولم يقطع به فهذا الاحتياط من محاسن الشارح فقول الشيخ وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء ان أراد بحسب الظاهر فهو مخالف لكلام القوم أيضا كذلك فلا وجه لتخصيص الشارح بالمخالفة وكان الشيخ لم يطلع على كلام القوم لاقتصاره غالبا على العضد وحاشيته للسعد فظن انفراد الشارح بذلك ولا يخفى ان مخالفة القوم انما تعود بالاشكال على المخالف لهم لا عليهم وان أراد تعين المخالفة وامتناع الموافقة فهو مردود من غير امتراء (قوله لرجحان المحكوم به على نقيضه) قال شيخنا العلامة اعلم ان المحكوم به ونقيضه لا رجحان لواحد منهما على الآخر بالنظر الى ذاته لما سيأتى من ان أحد طرفى الممكن ليس أولى به من الآخر فان أريد به هذا فقد ظهر بطلانه وان أريد به الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به فلو قال اما راجح لرجحان دليله كان صوابا اه (وأقول) اما الشق الاول من تردده فمن البديهى عدم ارادته واما الشق الثانى منه فحاصل ماذكره فيه منع اتصاف أحد طرفى الممكن بالرجحان وهذا من العجائب بل من المصائب فان اتصافه بذلك واطباق الائمة على التنصيص عليه أشهر من الشمس بل أطبقوا على توقف وقوعه على رجحانه فمن عنده أدنى ارتياب فى ذلك فليطالع بحث الامكان من كتب الكلام وبحث الحسن والقبح العقليين من نحو التوضيح لصدر الشريعة والتلويح عليه ليعلم انه لا منشأ لوقوع الشيخ فى هذا الزعم بعد محبة الاعتراض الا مجرد تقليد مبادرة نظره مع عدم مراجعة كلام الائمة وهذا أمر مشكل يورث عدم الوثوق بكلامه فى كثير من المواضع ولولا خوف الاطالة مع سهولة مراجعة كلام الائمة لاكثرنا من نقل عباراتهم المصرحة بذلك لتطمئن قلوب الصعفة المرتابين لكن لا بأس بذكر بعضها لكفايته فى تنبيه طالب الحق قال فى شرح المقاصد من خواص الممكن انه يحتاج فى وجوده وعدمه الى سبب وأنه لا يترجح احد طرفيه الا المرجح قال والجمهور على ان هذا الحكم ضرورى ثم قال واما ما ذهب اليه الكثيرون من أن الله تعالى خلق العالم فى وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخص أفعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضى ذلك وأن قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه ثم قال القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبى استدلوا عليه بوجهين ثم قال الثانى ان الممكن مالم يترجح لم يوجد وفى شرح المواقف فان الممكن ما يتساوى طرفاه اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه أى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى محوجا للممكن الى السبب أنه لا يرجح

(ظن وهم وشك لانه) أى غير الجازم (اما راجح) لرجحان المحكوم به على نقيضه فالظن (أو مرجوح) لمرجوحية المحكوم به لنقيضه فالوهم

احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح أحدهما على الآخر ثم قال لابد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرفه ووجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح الخ وفي الطوالع لان الممكن لما استوى اليه طرفاه أي الوجود والعدم امتنع وجوده لامرجح أي يرجح وجوده على عدمه اه أفيبقى مع هذه النصوص أدنى ارتياب لعاقل في اتصاف أحد طرفي الممكن بالرجحان (فان قلت) هذا كله خارج عن محل النزاع لانه يتعلق بطرفي الممكن أي وجوده وعدمه وما نحن فيه ليس من هذا القبيل (قلت) بل هو منه لان المحكوم به أمر ممكن يقصد وجوده للمحكوم عليه فيتوقف وجوده له على ترجح وجوده له على عدم وجوده له مثلا الندب أي الطلب طلبا غير جازم أمر ممكن فيتوقف وجوده كنحو الضحى على ترجح وجوده له على عدم وجوده والقيام أمر ممكن فيتوقف وجوده لزيد على ترجح وجوده له على عدمه بل ترجح الحكم بالدليل تابع لترجح المحكوم به بالدليل بل ان لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يمكنه الحكم به بل لا يتصور مع عدم رجحان المحكوم به عند المستدل على عدمه منه حكم به وكيف يتصور الحكم بثبوت الشئ مع اعتقاد عدم ترجحه على عدمه ولعمر الله ان ذلك في غاية الظهور وان منازعة الشيخ في ذلك لا منشأ لها الا عدم امعان التامل بل لوسلم أنه ليس منه كان مردودا لانه اذا توقف الوجود على الترجح فليتوقف الثبوت عليه وحينئذ فيختار الشق الثاني من ترديده قوله فرجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به قلنا هذا الحصر غير صحيح لاستناده الى معقول أو منقول بل رجحان الدليل يفيد رجحان المحكوم به أيضا كما صرحت به نصوص الائمة بل المعقول يقتضيه أيضا بل رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به وعلى هذا فادل عليه قوله فلو قال الخ من أن ما قاله الشارح غير صواب ليس بصواب اذ قد بان ان ما قاله الشارح لا امتراء في انه صواب دون التصويب عليه (قوله فهو بخلاف ما قبله حكما) قال شيخنا العلامة فيه بحث بيانه ان قوله مساو بكسر الواو يستلزم مساوى بفتحها وأن الشك بسيط هو أحدهما على البدل وقوله فهو حكما صريح في ان الشك مركب منهما معا فالعبارتان متنافيتان فكيف يكون مدلول احداهما لازما لمدلول الاخرى اه (وأقول) لم يرد الشارح ان مدلول احداهما لازما لمدلول الاخرى بحسب ما تصدق به مطلقا بل بحسب المراد منها فأشار الى ان المراد بالاولى هو المراد بالثانية وان المراد بالمساوى في قول المصنف أو مساو مجموع الطرفين أعني الحكمين غير الجازمين المتعلقين بالنقيضين كما أشار الى ذلك بقوله لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر فان فيه اشارة الى ارادتهما معا وقوله على البدل لا ينافي ذلك لانه قيد للمساواة لا للارادة حتى يكون المراد أحدهما فقط فقوله فهو بخلاف ما قبله حكما تفريع على ما قبله باعتبار المراد منه والتفريع كما يكون على الصريح يكون على المراد للتنبيه به على ارادته فهو قرينة عليها على انه يجوز أن لا تكون الفاء للتفريع بل لتعليل ما أشار اليه من ان المراد مجموع الطرفين كما يجوز أن يكون لمجرد العطف وحينئذ فلا اشكال مطلقا فان ادعى ان التفريع لا يكون الا على الصريح فعليه البيان الصريح الصحيح (قوله اعتقادان يتقاومان سيهما) قال شيخنا العلامة قد علمت ان الاعتقاد يطلق عند المنطقيين وغيرهم على مطلق الادراك فمن الممكن حمله في عبارة الامام والغزالي على ذلك فلا يصح الاستشهاد به على ان

(أو مساو) لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر فالشك فهو بخلاف ما قبله حكما كما قال امام الحرمين والغزالي وغيرهما الشك اعتقادان يتقاوم سيهما وقيل ليس الوهم والشك من التصديق اذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردد في الوقوع واللاوقوع قال بعضهم وهو التحقيق فما أريد مما تقدم من ان العقل يحكم بالمرجوح أو المساوي عنده

الشك حكمان على ان الاعتقاد فى كل منهما لو أريد به معناه المتقدم فى المتن لم يصح جعل الشك قسيما للاعتقاد لما فيه من جعل القسم قسيما اه (وأقول) أما قوله فمن الممكن الخ فجوابه ان الحمل المذكور خلاف الظاهر لان المتبادر من عبارة الاصولى فى تقرير الاصول ارادة ما هو مصطلح الاصول وهذا كاف فى صحة الاستشهاد اذ لا يشترط فيه القطع على ان ارادة مطلق الادراك من الاعتقاد خلاف المتبادر حتى عند المنطقيين وغيرهم وأما قوله على ان الاعتقاد الخ فجوابه انه لا ضرورة بالمصنف ولا الشارح الى تلك الارادة اذ لم يذكرا ما يتوقف عليها ولا ما يقتضيها ومع ذلك فالاستشهاد صحيح لان عبارة المذكورين أفادت أن الشك حكمان غاية الامر انهم عبروا عن الحكمين بالاعتقادين والمصنف والشارح لم يعبرا بذلك ولو عبرا به لم يلزمهما جعل القسم قسيما لان الاعتقاد حينئذ من أقسام غير الجازم والاعتقاد المتقدم فى المتن من أقسام الجازم فغاية ما يلزم أن الاعتقاد غير الجازم قسيم للاعتقاد الجازم لكونه من أقسام ما هو قسيم لما الاعتقاد الجازم من أقسامه وانما يلزم جعل القسم قسيما لو أريد بالاعتقاد هنا معناه المتقدم فى المتن مع أنه لا يصح ارادته لعدم الجزم هنا مع اعتبار الجزم هناك وهذا كله فى غاية الظهور للمتامل (قوله ممنوع على هذا) قال شيخنا العلامة هذا المنع حق لا شك فيه اذ الحكم هو ادراك أن النسبة واقعة أو لا واقعة وهذا الادراك منتف فى الشك والوهم قطعا والحق أحق أن يتبع اه (واقول) فيه أمران * الاول انه ان أراد ان الادراك الجازم منتف فى الشك والوهم فسلم ولا يفيد لان المصنف لم يحكم بان فيهما حكما جازما بل حكما غير جازم وان أراد أن الادراك مطلقا منتف فممنوع بل فيهما ادراك غير جازم والمقسم عند المصنف وغيره ممن سلك هذا المسلك هو الحكم بمعنى مطلق الادراك جازما أو لا بتسامح أو اصطلاح لهم فلا اشكال والثانى ان الاصفهانى فى شرح المحصول قال ما نصه فان قيل قول المصنف أى الامام الفخر ان لم يكن جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والا فالراجح ظن والمرجوح وهم فيه اشكال وبيانه أن مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة أمر الى آخر فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام كلها والا لم يصح التقسيم وحكم الذهن بنسبة أمر الى آخر غير موجود فى الشك والوهم ضرورة ان الشاك غير حاكم وكذا الواهم بل الشك والوهم ينافى الحكم بالشئ قلنا الانسلم ان مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم حاكم وكذا الشاك وبيانه أن الظان حاكم فيلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الآخر حكما مرجوحا واما الشاك فله حكمان متساويان بمعنى أنه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض بدلا عن النقيض الآخر وبالعكس اه ومنه يظهر مقصود هؤلاء الائمة من الحكم فى الشك والوهم وأنهم لم يريدوا به ما هو المشهور المتبادر والا فهم أجل من ان يريدوا ما لا تحقق له فيهما وحينئذ فلا اشكال ولا احتياج الى ما عرض به من أن الحق أحق ان يتبع اذ لم يصدر عنهم ما يوجب ذلك وحاشاهم والله منه (قوله بقرينة السياق) قال شيخنا العلامة هى قوله فى الاستدلال الآتى ومنها تصور الخ وقوله فى جوابه بل يكفى الخ (أقول) لا يخفى ضعف هذا الان ذلك ليس فى كلام المصنف مع ان المقصود الاستدلال من كلامه على مراده فالوجه الصواب ما بينه الكمال وغيره (قوله ضرورى) قال شيخنا العلامة يجوز اطلاق الضرورى على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجود ضرورى

ممنوع على هذا (والعلم) أى القسم المسمى بالعلم من حيث تصوره بحقيقته بقرينة السياق (قال الامام) الرازى فى المحصول (ضرورى) أى يحصل

وقولنا الوجود ضروري واطلاقه في المتن على العلم أي القسم المذكور من الاطلاق الثاني دون الاول والاقال والعلم بالعلم ضروري الخ (وأقول) قوله من الاطلاق الثاني دون الاول هذا غفلة قطعا عن قول الشارح من حيث تصوره بحقيقته لانه يفيد أن المراد ان تصور حقيقة العلم ضروري فرجع الحال الى ان العلم بالعلم ضروري لان تصورا الشيء علم له فتصور العلم علم بالعلم فقوله والاقال الخ مبني على هذه الغفلة فانه قال ذلك تقديرا فتامله (قوله بمجرد التفات النفس اليه) قال شيخنا العلامة يعني بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالاوليات وبالبديهيات وهو أخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال فقوله بعد ذلك من غير نظر واكتساب لا فائدة فيه اذ هو أعم بعد أخص اه (وأقول) قوله لا فائدة فيه ممنوع قطعا بل فائدته جليلة وهو بيان المراد هنا بالضروري الذي هو محل النزاع وأنه الضروري بالمعنى الاعم فافهمه واعجب من هذا الاعتراض (فان قلت) فكان يكفي الاقتصار على العبارة الثانية (قلت) لعله أشار الى ان الثانية هي مراد من يعبر بالاولى (قوله بجميع أجزائه) قال شيخ الاسلام أي وهي ادراك النسبة وطرفيها مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تبعا للامام واذا ركبت القضية فيما ذكره قلت علمي بانى موجود أو ملتذ أو متالم معلوم لي بالضرورة فقوله وهو أي العلم بانه موجود الخ علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والتذاذه أو تألمه اه (وأقول) اعلم ان ههنا قضية هي قولنا مثلا أنا عالم بانى موجود فالعلم واقع فيها محمولا وهو علم تصديقي متعلق بقضية هي أنا موجود ثم ان القضية الاولى أعني أنا عالم الخ متعلق التصديق المعبر عنه بلفظ علم في قوله لان علم كل أحد فالمصدق به بالنسبة لهذا التصديق هو النسبة في القضية المذكورة فان أراد بقوله واذا ركبت القضية القضية التي هي متعلق هذا التصديق فقوله قلت علمي بانى موجود الخ ممنوع والصواب ان يقال قلت انا عالم بانى موجود أو يقال قلت علمي بانى موجود حاصل وان أراد به مضمون ذلك التصديق المتعلق بتلك القضية فالتصديق ليس قضية ولا يقال فيه انه قضية بل القضية متعلقه ثم رأيت القرافي في شرح المحصول ذكر ما يعين ما قلته حيث قال وكونه يعلم انه عالم بهذه الامور تصديق فيه تصور أن أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه والثاني محمول القضية وهو كونه عالما بهذه الامور الخ اه واما قوله هو وجوده الخ فالتحرير فيه ان يقال هو انه موجود أي النسبة في هذه القضية والا فالوجود ونحوه مفردات والمفرد لا يكون علما تصديقا فتامل (قوله ثم قال في المحصول هو حكم الذهن الخ) فيه أمور * الاول ان الكمال أورد ما حاصله ان هذه ليست عبارة المحصول لكنها تؤخذ من تقسيم ذكره فتعبيره بقال توسع (قلت) وصرح الرضي بجواز التصرف في الحكاية في لفظ المحكي عنه * والثاني انه لما نقل في المواقف تعريف المحصول المذكور قال ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور قال في شرحه لعدم اندراجه في الاعتقاد اه * والثالث انه أورد على حد المحصول المذكور ان قوله لموجب ان أراد به لموجب صحيح فقوله مطابق مستدرك لان الذي لموجب صحيح لا يكون الا مطابقا وأعم من الصحيح كان غير مانع لدخول الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد مع أنه ليس علما وأجيب باختيار الاول والقيد لا يجب أن يكون للاحتراز بل قد يكون لتحقيق الماهية * والرابع انه

بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب لان علم كل أحد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان بانه عالم بانه موجود أو ملتذ أو متالم ضروري بجميع أجزائه ومنها تصور العلم بانه موجود أو متالم أو ملتذ بالحقيقة وهو علم تصديقي خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديقي بالحقيقة ضروريا وهو المدعى وأجيب بأنا لا نسلم انه يتعين أن يكون من أجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقيقة بل يكفي تصوره بوجه فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه لا بالحقيقة الذي هو محل النزاع (ثم قال) في المحصول أيضا (هو) أي العلم (حكم الذهن الجازم المطابق لموجب) وقد تقدم شرح ذلك

خرج بقوله فى هذا الحد حكم الذهن نحو الشك والوهم بناء على انه لاحكم فيهما وبقوله الجازم الظن وبقوله المطابق الاعتقاد التقليدى الغير المطابق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله فحده مع قوله انه ضرورى) فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام أى عنده (وأقول) يرد عليه ان هذا التقييد لا ينبغى لان المساق للاعتراض على الامام يتنافى كلامه حيث حد الضرورى مع ان الضرورى لا يحد فالاليق الاطلاق والاجمال ليتوجه الاعتراض والا فاذا ذكر أن ضروريته انما هى عنده لم يتوجه ذلك أو لم يقو توجهه * والثانى ان الشارح أشار بهذا الكلام الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام ضرورى ثم قال الخ وهو الاعتراض على الامام بتنافى كلامه حيث جمع بين دعوى ضروريته وحده لان حده بنافى انه ضرورى لان الضرورى لا يحد ثم أجاب عن التنافى بقوله الآتى وصنيع الامام لا يخالف الخ مع تأييد جوابه بكلام الامام فى كتاب آخر ولا يخفى حسن ذلك ودقته ولما لم يعرف الكورانى مقصود المصنف الذى هو عين ما أشار اليه الشارح لعدم المامه بهذا الكتاب ومقاصده مع استيلاء الانحراف عليه أول كلام الامام بتأويل بارد ركيك تمجه الاسماع وتنفر عنه الطباع ثم وقع فى قبيح البهتان وتكلم فى حق الشارح المحقق بما لا يصدر عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من أقبح الافتراء على فاضل فقال ما نصه وقال الامام تارة ضرورى فلا يحد وتارة يترك وتارة عرفه بانه الحكم الجازم المطابق لموجبه أى لو كان كسبيا كذا كان يعرف والتبس هذا على بعض الناس فقال فحده مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده فتم هنا للترتيب الذكرى لا المعنوى فتامله اه ثم قال ثم قول المصنف وقيل ضرورى لا يحد فيه حزازة لانه يشعر بان الامام مع أنه قائل بانه ضرورى يجوز تحديده وقد عرفت انه ليس كذلك اه (قوله بناء على قول غيره من الجمهور) أو رد شيخ الاسلام انه لا يتعين بناؤه على ذلك لجواز بنائه على ان المقصود بحده افادة العبارة عنه ويجاب بان اقتصار الشارح على الاول لدلالة كلام المحصل عليه مع ان الثانى مفهوم مما ذكره بعد (قوله مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة) قد يرد عليه ان ما أورده فى المواقف عليه بعد أن نقل عنه التحديد بانه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة أو دليل من انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه فى الاعتقاد وبين السيد أن هذا الايراد يرد على بعض التعاريف الذى نقله فى المواقف عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضا ان حكم الذهن يخرج التصور ويجاب بأن المراد عن مجموع ما أورد على حدودهم الكثيرة أولا يعتبر عموم ما فى عما ورد (قوله وعندى ان تصوره بديهى أى ضرورى) قال شيخنا العلامة فيه أنه تفسير للاخص بالاعم الخ (وأقول) هذا من التغيير فى الوجوه الحسان لانه بين بذلك التفسير محل النزاع وهو المعنى الاعم فذلك التفسير من ضروريات البيان فكيف يورد عليه أنه تفسير للاخص بالاعم فان قيل فهلا اقتصر على الثانى كما اقتصر عليه فى المواقف (قلت) أشار الى أنه مراد من عبر بالاول فتأمل (قوله لافادة العبارة عنه) أقول قد يتوهم منه انحصار مجوزه فى ذلك وليس مرادا فقد ذكروا له وجوها كثيرة منها ما أشار اليه المولى الدوانى ان البديهى ما لا يحتاج الى نظر لما لا يمكن حصوله منه فلا يجوز أن يحصل بديهى خفى من نظر بحد أو رسم فله طريقان يختار المعلم أحدهما تعليما ومنها ما ذكره المعضد فى الفوائد ان ذلك ليس تعريفا حقيقيا يراد به

نحده مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده فتم هنا للترتيب الذكرى لا المعنوى (وقيل) هو (ضرورى فلا يحد) اذ لا فائدة فى حد الضرورى لحصوله من غير حد وصنيع الامام لا يخالف هذا وان كان سياق المصنف بخلافه لانه حده أولا بناء على قول غيره من الجمهور انه نظرى مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال انه ضرورى اختيارا دل على ذلك قوله فى المحصل اختلفوا فى حد العلم وعندى أن تصوره بديهى أى ضرورى نعم قد يحد الضرورى لافادة العبارة عنه (وقال امام الحرمين) هو نظرى

تحصيل مجهول لئلا يلزم ماذكر بل هو تنبيه يراد به الالتفات الى ماعلم ليصدق بانه المراد بلفظ الخبر فيكون تعريفا لفظيا لا ينافي البداهة (قوله عسر) قال شيخنا العلامة نسب ابن الحاجب هذا القول للامام واصطلاحه كغيره أن الامام اذا أطلق فالمراد به الرازي اه وفيه نظر يعرف باستقراء كلام ابن الحاجب (قوله فالرأي الخ) قال شيخنا الشهاب الذي فهمه شيخنا الاسلام العراقي وذكر ان هذا كلام المؤلف وهما تابعان في ذلك للزركشي وهو محتمل لكن قول الشارح الآتي قال الخ صريح أو كالصريح في ان ذلك من تتمة كلام امام الحرمين اه (قوله كما أفصح به الغزالي تابعاه ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق ثابت) استبعد ذلك في المواقف بانه ان أفاد تمييز الماهية العلم عما عداها صلح معرفا وحدها اذ لا نعني بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل به معرفة لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لابد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع معرفته بدون تميزه ورده السيد فقال واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في أكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية الخ قال أعني السيد فظهر انه انما قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به اه وفي قول الشارح فليس هذا حقيقته عندهما اشارة الى هذا الرد فتامله (قوله ثم قال المحققون لا يتفاوت) أي سواء قلنا باتحاد العلم عند تعدد المعلوم أو بتعدده حينئذ كما يستفاد من اطلاق المصنف ومن قول الكمال وعلى كل من القولين فلمطلق العلم جزئيات الخ ثم قوله ولا تفاوت في هذه الجزئيات من حيث الجزم ثم قوله في آخر القولة التي ذكرها ثم التفاوت على هذا بقلة الغفلة الى قوله وهذا هو المراد بالف النفس الخ فقول الشارح الآتي بناء على اتحاد العلم متعلق بقوله وانما التفاوت الخ دون ما قبله ويدل عليه قوله لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره ولم يقل لا يقال يتفاوت العلم في الجزم ولا فيما ذكره فتامل لكن قول الكمال انما يتفاوت بكثرة المتعلقات ان أراد على القولين كما يسبق من العبارة نافى قوله بعد ذلك وقوله وعلى هذا أي قول الاشعري الخ اذ حاصله انه على القول الاول لا يتفاوت العلم بحسب المتعلقات وان أراد على القول الثاني فقط فصحيح لكن كان ينبغي له التقييد به فليتامل (قوله في جزئياته) اعلم ان الجزئيات اما بحسب المحال التي يقوم بها العلم كزيد وعمرو فالقائم بزيد جزئي العلم والقائم بعمرو جزئي آخر واما بحسب المتعلقات كالعلم بشئ والعلم بشيئين فالاول جزئي للعلم والثاني جزئي آخر فان قلنا باتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلا ولا يتاتى ارادتها باعتبار المحل الواحد كزيد اذ لا يكون له الا علم واحد ولا معنى لنفي التفاوت في العلم الواحد وان قلنا بتعدده فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلا وباعتبار المحل الواحد أيضا كعلم زيد بهذا الشئ وعلمه بذاك الشئ الآخر ولا يخفى ان تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشئ كما هو المنقول عن الحكماء لا يناسب القول باتحاده لاختلاف صور الاشياء فان فرض ان أحدا من أصحاب هذا التفسير قال باتحاده وجب تاويل تفسيره بنحو انه مبدأ الصورة لا نفسها (قوله فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى في الجزم الخ) فان قلت من أين يستفاد من عبارة المصنف ان المراد التفاوت في الجزم (قلت)

(عسر) أي لا يحصل الا بنظر دقيق لخفائه (فالرأي) بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته (الامساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصور العسر صونا للنفس عن مشقة الخوض في العسر قال كما أفصح به الغزالي تابعاه ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق ثابت فليس هذا حقيقته عندهما وظاهر ما تقدم من صنيع الامام الرازي انه حقيقته عنده (ثم قال المحققون لا يتفاوت) العلم في جزئياته فليس بعضها وان كان ضروريا اقوى في الجزم من بعض وان كان نظريا

من اطلاق التفاوت واسناده الى ضمير العلم لان المتبادر منه التفاوت فى نفسه ولا معنى له الا التفاوت فى جزمه فتامله (قوله وانما التفاوت بكثرة المتعلقات) قال شيخنا العلامة التفاوت بها فى التحقيق انما هو فى المتعلقات دون العلم اه (وأقول) لم يرد المصنف خلاف ذلك ولا دلت عبارته على خلافه (قوله بناء على اتحاد العلم) فان قلت من أين يستفاد ذلك (قلت) من المعنى فان استحالة تفاوت العلم بالمتعلقات أى المعلومات بان يتعلق جزئى بمعلوم واحد وجزئى آخر بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم وان كل معلوم له علم يخصه وان لا يتعلق شئ من جزئياته بأكثر من معلوم واحد فى غاية الظهور (قوله والجهل انتفاء العلم بالمقصود) فان قلت ان أراد بالعلم ما قدمه فى معناه وهو الحكم الجازم الذى لا يقبل التغير دخل فى حد الجهل المذكور المطابق من الاعتقاد الجازم ومن الظن مع ان واحدا منهما ليس جهلا كما هو ظاهر وان أراد به مطلق الادراك جازما أو غير جازم فادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له اذ الادراك يعم المطابق وغيره ولهذا قسم المصنف فيما سبق الاعتقاد الى مطابق وغير مطابق فكيف يتناول انتفاء العلم بالمقصود ادراك الشئ على خلاف هيئته الذى هو القسم الثانى للجهل قلت المراد الثانى ولا نسلم ان ادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له أى من حيث تلك الهيئة كما هو المراد فان من ادرك قدم العالم انما يحكم عليه بالجهل من حيث تلك الصفة لا من حيث ذات العالم فانه غير جاهل بها وقولكم لان الادراك يعم المطابق وغيره قلنا هذا فى الادراك مطلقا دون الادراك المضاف لشئ معين وكذا تقسيم المصنف الاعتقاد هو فى الاعتقاد مطلقا لا الاعتقاد المضاف لشئ معين هذا هو التحقيق فان وقع فى عبارة أحد خلاف ذلك وجب حمله على المسامحة كما لا شبهة فى ذلك مع التامل الصحيح (فان قلت) هل يشمل العلم التصور الساذج حتى يكون انتفاؤه جهلا بسيطا (قلت) قول المواقف وشرحه ويقرب منه أى من الجهل البسيط السهو وكأنه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور أى العلم تصورا كان أو تصديقا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان فى معرض الزوال فينبت مرة ويزول أخرى وينبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر الخ اه مما يشعر بان السهو عن المعلوم المتصور بالتصور الساذج قريب من الجهل البسيط شبيه به فلولا ان انتفاء التصور الساذج جهل بسيطا ما تأتى ذلك التقريب والتشبيه لانه لو لم يكن انتفاء التصور الساذج جهلا بسيطا فلا فرق بين استنبات التصور وعدم استنباته فلا ينافى ذلك التقريب والتشبيه فان قلت هل يتأتى الجهل المركب فى التصور الساذج كالتصور الانسان بانه حيوان صاهل مثلا (قلت) الظاهر لابتناء على ان التصور لا يكون الا مطابقا وعدم المطابقة فى تصور الانسان بانه حيوان صاهل انما هى للتصديق بان هذه الصورة للانسان لا فى نفس تصور تلك الصورة وعلى هذا فالحكم على التصديق بناء على انه مركب كما مشى عليه المصنف بعدم المطابقة وبانه جهل ليس الا باعتبار جزئه الذى هو الحكم بخلاف بقية أجزائه لانها تصورات وهى لا يقع فيها خطا كما تقرر وفى رسالة تحقيق التصور والتصديق للقطب الرازى نقلا عن النصير الطوسى لا يقال التصور الساذج لا يمكن ان يعتبر فيه المطابقة والا فلم يكن ساذجا لانا نقول التصور ينقسم الى حقيقى يتقدمه العلم بوجود المتصور ويشترط فيه ان يكون مطابقا للموجود والا لكان تصورا لغير ذلك المتصور

(وانما التفاوت) فيما (بكثرة المتعلقات) فى بعضها دون بعض كما فى العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو قول بعض الاشاعرة قياسا على علم الله تعالى والا شعرى وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم فالعلم بهذا الشئ غير العلم بذلك الشئ وأجيب عن القياس بانه قال عن الجامع وعلى هذا لا يقال بتفاوت العلم بما ذكر وقال الاكثرون بتفاوت العلم فى جزئياته اذ العلم مثلا بان الواحد نصف الاثنين أقوى فى الجزم من العلم بان العالم حادث وأجيب بان التفاوت فى ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالتفات النفس بأحد المعلومين دون الآخر (والجهل انتفاء العلم بالمقصود) أى ما من شانه ان يقصد ليعلم بان لم يدرك أصلا ويسمى الجهل البسيط

وهو جهل والى غير حقيقى يتقدم على العلم بوجود المتصور ولا وجوده وهو تصور بحسب الاسم اه (فان قلت) اذا حصل علم تصورى ساذج بشئ ولم يحصل علم تصديقى به أو حصل علم تصديقى به على خلاف ما هو به فهل يعد جاهلا به جهلا بسيطا أو مركبا بالنسبة لعدم العلم التصديقى مع انه غير جاهل به بالنسبة للتصورى (قلت) الوجه انه يعد كذلك لاختلاف متعلق العلمين لان متعلق التصورى ذات الموضوع بنفسها أو بوجهها ومتعلق التصديقى غير ذاته كثبوت وجودها وكونه كذا ثم لقائل ان يقول اطلاق العلم على مطلق الادراك اما من باب المجاز او الاشتراك وكلاهما ممتنع فى الحدود الامع قرينة واضحة ولا قرينة هنا الا ان نحو الاصوليين كثيرا ما يتساهلون فى امثال ذلك فليتامل (قوله أو ادراك على خلاف هيئته فى الواقع) فيه أمور منها الاول انه يشمل ظن المجتهد لاحكام من الامارات أى الغير المطابق وعلى هذا فالظاهر انه لا محذور فى تسليم انه جهل مركب ولا ينافيه انه ظن يفضى الى العلم بموجب الامارة لان افضاءه الى ذلك لا يمنع صدق الحد به ضرورة انه ادراك الشئ على خلاف هيئته وان ترتب عليه العلم بان هذا حكم الله فى حقه ظاهرا لان الكلام بالنسبة للحكم فى الواقع وبذلك يظهر قوة السؤال الاتى أورده شيخنا العلامة هنا وضعف ما أورده فى الجواب نعم تعبير المواقف وغيره بقوله الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ومثله قول المحصول الجازم الغير المطابق فهو الجهل يخرج الظن اذ لا جزم فيه فلا يسمى جهلا وان لم يطابق وهو قضية ما فى شرح المقاصد من قوله وقد يخص العلم باحد أقسام التصديق أعنى اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وقوله وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وقوله فالتصديق على ما ذكرنا ينحصر فى العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن اه فان اطلاق مقابلة الظن للجهل فى هذه المواضع يقتضى خروجه عنه وان لم يطابق لكن هذا الاستنباط قد يقتضى خروج التقليد مطلقا عن الجهل الا ان قول السيد عقب قول المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ما نصه سواء كان مستندا الى شبهة أو تقليد اه صريح فى اتصاف التقليد بالجهل وفى شرح المواقف قال أى الآمدى والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضده الا وان لم يكن صفة اثبات وليس أى الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه * والثانى انه قد يقال الادراك أمر وجودى فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذى هو عدمى ويمكن ان يجاب بان الشارح لم يقصد حمل انتفاء العلم على الادراك اذ قوله أو ادراك ليس بيانا للانتفاء المذكور حتى يكون الانتفاء محمولا عليه وانما قصد بيان سبب الانتفاء وملزومه فيكون الجهل نفس الانتفاء الحاصل بسبب الادراك المذكور لا نفس الادراك المذكور وقد أورد شيخنا العلامة السؤال وأجاب بغير ما قلناه أخذا من حاشية المطول للسيد فى الكلام على الفصاحة وما أخذ منه متعين هناك فحمل نفس الخلوص على الفصاحة فراجعه تعرفه * والثالث انه اذا كان المراد بالعلم فى قوله انتفاء العلم المقصود مطلق الادراك فكيف يخرج عنه ادراك الشئ على خلاف

أو ادراك على خلاف هيئته فى الواقع ويسمى الجهل المركب

هيئته مع انه من جزئيات مطلق الادراك وجوابه ان مطلق الادراك اذا اطلق تعلقه بشئ كان المفهوم منه لغة وعرفا الادراك المطابق بخلاف ما اذا قيد تعلقه كما في قولنا أو ادرك على خلاف هيئته فالعلم بالمقصود لا يفهم منه الا المطابق فلا يفهم من انتفائه الا انتفاء المطابق فلذا صدق هذا الانتفاء مع الادراك الغير المطابق فمن اعتقد قدم العالم يصح انه أدرك حال العالم على خلاف الواقع وانه أدرك قدم العالم على خلاف كيفيته لان كيفيته الانتفاء وقد أدرك ثبوته فليتأمل (قوله لانه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل) أقول هذه العبارة هي عبارة القوم ولفظ شرح المقاصد ما نصه وسمي مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به اه نصه بحروفه ولا اشكال فيها بوجه كما هو جلي للمتأمل وذلك لان تسميته بالمركب غاية ما تقتضي تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوجيه المطابق للحال تعدده لكن لما توهم الكوراني ان هذه ليست عبارة القوم حمله انحرافه على التغيير في وجوه الحسان بما هو أشبه شئ بالهذيان مع مسخه هذه العبارة عند حكايتها وتحريفها عن مواضعها فقال قيل لانه مشتمل على جهلين لكونه جاهلا في الواقع وجاهلا بانه جاهل وهذا غير صحيح لان الجهل المركب هو اعتقاد ما ليس بواقع واقعا وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه لان الجهل بالجهل يصدق بانتفاء العلم بالشئ مع عدم الاعتقاد بشئ فتأمل بل الحق انه مركب لان انتفاء العلم حاصل فذلك جهل واعتقاده انه ليس بمنتف خلاف الواقع فهو جهل آخر اه ولا يخفى بادني تامل فساد ما احتج به على ما نقوله بقوله وهذا غير صحيح وذلك لان قوله في ذلك الاحتجاج وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه يقال عليه انما يكون عدم استلزامه اياه محذورا لو ذكر لاثباته وبيان المراد به وليس كذلك وانما ذكر لبيان اشتماله على تعدد الجهل فيه لتتضح تسميته بالمركب وكأنه توهم ان المقصود بما ذكر اثباته وبيان المراد به وهذا غاية في فساد التصور مع ان هذا الاعتراض الفاسد لو صح كان واردا على ما زعم انه الحق لان انتفاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتفاء العلم بالشئ مع عدم الاعتقاد بشئ وأما قوله واعتقاده انه ليس بمنتف الخ فلا يفيده شيأ لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتف ليس لازما في الجهل المركب بل يكفي ان لا يعتقد انتفاءه وذلك حاصل اذا لم يعتقد شيأ من حصوله أو انتفائه على ان هذه العبارة فاسدة لان المفهوم منها ان قوله خلاف الواقع خبر عن قوله واعتقاده لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتف ليس خلاف الواقع بل موافق للواقع انما المخالف للواقع عدم انتفاء علمه فاعجب كيف يتكلم بما لا يتصور معناه ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله ما من شانه ان يعلم) فيه أمران * الاول ان في تفسير المعلوم لما من شأنه ان يعلم فائدتين احداهما دفع اشكال تعلق قوله تصور بالمعلوم مع ان التصور هنا بمعنى العلم فيلزم ان التقدير علم المعلوم وهو محال لان المعلوم لا يعلم فاجاب بانه ليس المراد المعلوم بالفعل حتى يرد هذا الاشكال والثانية تقييد المعلوم بما من شانه ان يعلم ليخرج نحو أسفل الارض * والثاني قال شيخنا العلامة بينه وبين ما من شانه ان يقصد ليعلم عموم وخصوص من وجه فما من شانه ان يقصد ليعلم وان لم يعلم لتعذر أسباب علمه كذاته تعالى انتفاء العلم به جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وادراكه على خلاف ما هو به جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكسا اه (وأقول) حاصل ما أشار اليه أمران * الاول ان ما من شانه ان يقصد ليعلم يشمل ما يتعذر علمه ككنه ذات الحق جل وعلا وان

لانه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (وقيل) الجهل (تصور المعلوم) أي ادراك ما من شانه ان يعلم

انتفاء العلم بذلك جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وان ادراكه على خلاف ماهو به جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثانى فلا يكون منعكسا * والثانى ان مامن شانه ان يعلم ومامن شانه ان يقصد بينهما عموم وخصوص من وجه ويجاب أما عن الاول فبمنع ان مايتعذر علمه من شانه ان يقصد بل طلب علم مايتعذر علمه لا يتصوره عاقل واستحالة قصد حصول مالا يمكن حصوله من واضح البديهيات لا يقال قد يظنه ممكنا فيقصده لانا نقول هذا قصد فاسد لا اعتبار به والكلام فى قصد صحيح أو نقول الكلام فى قصد الشئ مع معرفة حاله وعلى هذا فيمكن ان يكون هذا كأسفل الارض حتى لا يعد انتفاء العلم به جهلا بسيطا ولا ادراكه على خلاف ماهو به جهلا مركبا وأما عن الثانى فبانه لم يظهر من تقريره ان بينهما عموما وخصوصا من وجه بل قد سبق منه الى الفهم ان الذى بينهما هو العموم والخصوص المطلق الا ان يريد انهما يجتمعان فيما يمكن علمه ويقصد وينفرد الاول فيما يمكن علمه ولا يقصد والثانى فيما يقصد ولا يمكن علمه وفيه نظر فليتامل

(قوله على خلاف هيئته فى الواقع) قال شيخنا العلامة مخرج لتصور الشئ على خلاف حقيقته فى الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا فلو قال على خلاف ماهو به لكان أشمل اه (وأقول) هو وجيه ويمكن تاويل الهيئة بما للشئ أى الامر الثابت للشئ أعم من صفته وذاته مجازا ويكفى التغاير الاعتبارى فى صحة نسبة حقيقة الشئ اليه لا يقال يلزم من اختلاف الحقيقة اختلاف الهيئة اذ لكل حقيقة هيئة ليست للحقيقة الاخرى فقوله على خلاف هيئته متناول لما كان على خلاف حقيقته لانا نقول هذا لا يفيد لان اختلاف الحقيقة وان استلزم اختلاف الهيئة لكن تصور الشئ على خلاف حقيقته لا يستلزم تصوره على خلاف هيئته اذ قد يطابق اعتقاده بالنسبة للهيئة مع عدم مطابقته بالنسبة للحقيقة نعم القطع الذى ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فان هذه أمور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه لما ذكره الشيخ ولعل هذا وجه سكوت الشارح عن التعرض لذلك ثم رأيت فى منع الموانع ماصورته وأما سؤالكم عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف ماهو به فانه سؤال جيد يستحق أن يعتنى بجوابه ثم ذكر ما ملخصه ان الامام ان أراد خلاف ماهو ظاهر عبارته فليصوره انا وان اراد ماهو ظاهر عبارته وهو ان المعلوم تصور ولكن على خلاف ماهو فهو متناقض لان تصور المعلوم يعطى وقوع تصوره وقولكم على خلاف ماهو به يعطى انه لم يقع تصوره وان أراد خلاف ماهو معلوم فى نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم فى نفسه لم يتصور انما تصور فيه كيفيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه (وأقول) يجاب عن الامام بان مراده بالتصور الادراك التصديقى فالمعنى ادراك المعلوم أى مامن شانه ان يعلم أى التصديق المتعلق به على خلاف ماهو به أى الامر الذى هو متلبس به من حقيقته أو حاله بان يحكم باثبات ماليس له منهما كان يحكم بان الانسان حيوان صاهل أو بان العالم قديم وحينئذ فعبارة الامام لا غبار عليها وهى أولى من عبارة المصنف لشمول ماهو له الحقيقة وقصور الهيئة على الكيفية والصفة فتخرج الحقيقة الا ان يلتزم المصنف ان الخطا فيها لا يسمى جهلا وفيه بعد (قوله والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكى فى العقائد) عبارة تلك القصيدة

وان أردت ان تحد الجهلا * من بعد حد العلم كان سهلا

(على خلاف هيئته) فى الواقع فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا والقولان ماخوذان من قصيدة ابن مكى فى العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد فى قول غيره عدم العلم

وهو انتفاء العلم بالمقصود * فاحفظ فهذا أوجز الحدود
وقيل فى تحديده ما أذكر * من بعد هذا والحدود تكثر
تصور المعلوم هذا حرفه * وحرفه الآخر يأتى وصفه
مستوعبا على خلاف هيئته * فافهم فهذا القيد من تتمته اهـ

(قوله عما من شأنه العلم) قال شيخنا العلامة المقام لمن دون ما الا ان وصفه بعدم العلم قريب الى غير العاقل اهـ (وأقول) وأيضا فانها تطلق أيضا على العاقل وان كان قليلا ولعل وجه ايثار ما نقل اجتماع من مع حرف الجر المماثل لها فى حرفيه ولا يخفى عليك ان الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره (قوله لاخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل) أقول كما يخرج الجماد والبهيمة بقوله انتفاء العلم يخرج النائم والغافل ونحوهما كما قال فى شرح المواقف عن الآمدى وليس أى الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منهما لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اهـ ومقتضاه سلب الادراك عن نحو النائم والغافل وهو المرضى عندهم قال العضد فى بحث المشتق قالوا ولم يصح اطلاق المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنائم وغافل لانهما غير مباشرين له وانه باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجرى عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل الجواب انه مجاز لامتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم الخ قال السيد قوله لم يصح مؤمن لنائم وغافل حقيقة بل جاز السلب لانهما غير مباشرين للايمان سواء فسر بالتصديق أو بغيره وانه باطل للاجماع المذكور وكذا الحال فى عالم فانه يصح لنائم وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالما بنومه وغفلته الجواب أن مؤمنا وكذا عالما مجاز فى النائم والغافل والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما فى الجملة وأما بطريق الحقيقة فلا وابراء أحكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة لغوية الخ اهـ (قوله وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كأسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا) فيه أمور * الاول انه يفيد نفى كلا قسمى الجهل البسيط والمركب عنه لانه فسر انتفاء العلم فى كلام المصنف بكلا القسمين فالمفهوم من عبارته أيضا كلا القسمين فتكون المقصودية شرطا فيهما * والثانى ان الكورانى اعترضه بانه مما لا يساعده عقل ولا نقل اهـ (وأقول) هذا الاعتراض مما لا يلتفت عاقل اليه ولا يعول فاضل عليه أما أولا فلان العقل وان لم يساعده لم يساعد عليه وأيضا فالعقل لا مدخل له فى الاصطلاحيات على ان خروج ما ذكر قد يناسب حال العقل لان الجهل لما كان من أوصاف الذم والامور المستقبحة ينبغى اختصاصه بما من شانه ان يقصد لان غير ما تعذر أو تعسر الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر فى عدم ادراكه فلا يذم به فلم يجعل جهلا وأما ثانيا فالشارح ثقة مشهور بالتثبت والاحتياط فى النقل لاسيما الاصطلاحيات فلولا أنه اطلع من كلامهم على ما يفيد ذلك ما ذكره فلا يليق بذى عقل ان يرد ما ذكره بمجرد الدعوى التى لا سند لها من عقل أو نقل والثالث ان خروج ما ذكره ظاهر بالنسبة للانس وأما بالنسبة لسكان أسفل الارض من نحو الجن فلا وينبغى ان يكون كأسفل

عما من شانه العلم لاخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل لان انتفاء العلم انما يقال فيما من شانه العلم بخلاف عدم العلم وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كاسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك خلاف ما سبق صحيح وان كان قليلا

الارض ما فوق السموات وما فيها اى بالنسبة للانس مثلا دون سكان السموات فليتامل (قوله ويقسم حينئذ الى تصور ساذج أى لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق) قال شيخنا العلامة ان كان الحكم فعلا للنفس كما مر فالتقسيم صحيح حاصر والا فلا لخروجه عنه وهو قسم من مطلق الادراك كما مر أيضا ثم على كلا التقديرين لا يصح جعل مسمى التصديق التصور المحسوب بالحكم والحكم خارج عن حقيقته كما هو قضية عبارته لما فيه من اتحاد التصور والتصديق فى طريق الافادة وهو القول الشارح وكذا والحكم داخل أما اذا كان فعلا فلان المركب من شئ وغيره ليس قسما من ذلك الشئ وأما اذا كان ادراكا فلان استفادته حينئذ من طريقين القول الشارح والحجة وهو خلاف الاتفاق على انها من الحجة وحدها فالصواب ان الحكم وحده مسمى التصديق وأنه ادراك كما مر الخ اه (وأقول) أما قوله ان كان الحكم فعلا الخ فجوابه ان الذى صدر به الشارح فيما سبق كما صرح به صنيعه هناك كما لا يخفى أنه فعل وحينئذ فهذا التقسيم الذى ذكره هنا صحيح حاصر وأما قوله وكذا والحكم داخل أما اذا كان فعلا فلان المركب من شئ وغيره ليس قسما من ذلك الشئ فجوابه أن لنا ان نختار هذا الشق وأما ما أورده عليه فهو مبنى على ان التصديق قسم من العلم وليس كذلك وانما القسم على هذا التقسيم التصور المقيد بصاحبة الحكم على ان الحكم خارج ولهذا قال الجلال الدوانى فى حواشى شرح الشمسية وقد عبرت بقولها العلم تصور فقط وهو حصول صورة الشئ فى العقل أو تصور معه حكم وهو اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا ويقال للمجموع تصديق اه ما نصه لا يخفى أن من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكنه تقسيم العلم الى التصور والتصديق بل انما يقسم العلم الى التصور المقارن للحكم والغير المقارن له ومن ذهب مع ذلك الى مذهب الامام فى تركب التصديق لا بد أن يفعل كما فعله المصنف يعنى صاحب الشمسية من تقسيمه الى التصورين وجعل التصديق عبارة عن مجموع القسم الثانى مع الحكم أى كما فعل صاحب الشمسية كما رأيت اه وقال المولى سعد الدين فى شرحه ويقال لمجموع التصور والحكم تصديق وهو اصطلاح الامام فثانى قسمى العلم هو التصور المقيد بالحكم لا التصديق الذى هو المجموع المركب من التصور والحكم وحينئذ يسقط اعتراض أحد هما ان الحكم ليس بعلم لانه فعل من أفعال النفس والعلم كيفية فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم ومما ليس بعلم قسما من العلم اه فالضمير فى قول الشارح وهو التصديق راجع لمجموع التصور والحكم لا للتصور المقيد بالحكم كما ظنه الشيخ وبنى عليه ما بنى فهو كقول الشمسية ويقال للمجموع تصديق وان كانت عبارتها أوضح فان اعترض الشيخ بان عبارة الشارح موهمة وظاهرة فى رجوع الضمير للتصور المقيد لا للمجموع رجع اعتراضه الى المناقشة اللفظية وليست من دأب المحصلين كما اشتهر وأما قوله وأما اذا كان ادراكا الخ قلنا أيضا اختيار هذا الشق وأما ما أورده عليه فجوابه ان اتفاقهم على ان استفادة التصديق من الحجة فقط بعد ثبوت أن هذا الاتفاق من الجميع معناه ان المناسب ذلك لا ان غيره فاسد فان أراد بتصويبه المذكور معنى الاولوية فسلم أو الوجوب بحيث يكون غيره باطلا فممنوع ولهذا لما قال السيد ان كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق ووجهه بان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتياز كل منهما عن الآخر بطريق يحصل

ويقسم حينئذ الى تصور ساذج أى لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق

به الى آخر ما أطال به قال شيخنا الشريف (ان قلت) لا شك ان كلا من الامام والحكيم مصطلح في لفظ التصديق فكل منهما يقول مرادي بالتصديق هذا ولا مشاحة في الاصطلاح فلا وجه للقول بان أحد الاصطلاحين باطل أي كما فهم من لفظ الحق قلت المراد أي بكون ذلك هو الحق ان هذا هو المناسب للفن وغرض الواضع دون ذلك اه وقال أيضا أعني شيخنا في شرح الغرة ولعل الامام لا يسلم ان المقصود الامتياز أي امتياز كل من القسمين من الآخر بالمعنى المذكور أي امتياز كل بطريق يخصه بل بمعنى مجرد المغايرة وهو حاصل لان كاسب التصديق مركب من كاسب التصور وغيره والكل غير الجزء ولا يخفى ما فيه اه واذا علمت جميع ذلك علمت اندفاع الاشكال عن الشارح على جميع التقادير وان لا منشأ لاقتصار الشيخ على الاستشكال الا عدم اطلاعه على كلام الناس والله أعلم (قوله والسهو الذهول أي الغفلة عن المعلوم الحاصل الخ) أقول فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة اسناد الحصول والزوال الى المعلوم كما في عبارته مجازي والى العلم نفسه حقيقي ان أريد بالعلم انه صفة ذات تعلق أو ذلك التعلق وان أريد به ما قاله الحكماء من انه الصورة الحاصلة عند العقل فاسناد ذلك الى كل منهما حقيقي اذ الصورة المعلومة علم ومعلوم باعتبارين كما بين في محله ثم الذهول عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك سهو على الثاني دون الاول فان قيل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول عنه تناقض قلت يدفع بان المراد الحصول في الحافظة لا الحصول في المدركة الذي هو العلم والذهول ينافي الثاني لا الاول وهذا الجواب مبني على اثبات القوى الباطنة والوجود الذهني الذي يقول به الحكماء وبعض المحققين من المتاخرين دون جمهور المتكلمين اه وقوله كما بين في محله أي ككتب الكلام قال في المواقف وشرحه وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة ثم قال وهو أي ذلك الموجود الذهني في الذهن هو العلم وهو المعلوم أيضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اه وقوله على الثاني دون الاول فيه تامل فان الزركشي نقل عن الشيخ أبي اسحق الشيرازي انه ذكر التعريف الذي ذكره المصنف في كتابه المسمى بالحدود وزيفه بان المعلوم ما تعلق به العلم فلا يصح ذكره في تعريف السهو قال واختاره هو في تعريفه ما يضاد العلم والجهل والظن والشك اه والظاهر ان الشيخ أبا اسحق لم يبن هذا على خصوص قول الحكماء وموافقيهم في العلم وقضية ذلك ان يكون السهو عنده شاملا للغفلة عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك أيضا ثم ما زيف به تعريف المصنف يندفع بما أجاب به شيخنا عن السؤال الذي أورده وذلك الجواب ما خوذ مما نقله هنا عن شرح المواقف وهو قوله وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد اه ويمكن ان يجاب أيضا مما لا يبنى على قول الحكماء وموافقيهم وهو أن المراد بالحصول هو الحصول فيما مضى احترازا عن الذهول أي الغفلة عما لم يتعلق به العلم لا في الحال ولا في الماضي فلا يسمى سهوا ولا يقال هذا خارج بقوله المعلوم لانا نقول لما احتمل ان يراد به ما من شأنه ان يعلم خصوصا والمصنف يستعمله في هذا المعنى كما في قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف

(والسهو الذهول) أي الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فيتنبه له بادنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستانف تحصيله (مسئلة الحسن) فعل المكلف (الماذون) فيه (واجبا ومندوبا ومباحا) الواو للتقسيم

هيئته بين بالتقييد بالحاصل ان المراد المعلوم بالفعل فيما مضى ٥ والثاني ان شيخنا العلامة أورد ان مضمون كلام المصنف والشارح ان الذهول والغفلة مترادفان وانهما أعم مطلقا من السهو وان الثلاثة مباينة للنسيان قال وهذا قول لا أعلم له سندا ثم حكى عن المواقف وشرحه ما يخالفه ولا يخفى على العاقل المنصف سقوط هذا الاعتراض وبرودته أما قوله لا أعلم له سندا فجوابه انه لا أثر لذلك فان نقل المصنف والشارح لا يتوقف على علمه بسنده فأي نسبة لاطلاعه مع اطلاعهما بل لا نسبة لاطلاعه مع اطلاعهما عند من ألهم رشده وقد نص المصنف كابن هذا من نحو مائة مصنف كما تقدم في الخطبة فما ليت شعري أي عدد اطلع عليه الشيخ من هذا القدر العظيم ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما ما نقله عن المواقف وشرحه فجوابه ان المصنف والشارح لم يلتزما موافقة المواقف وشرحه ولا يلزمهما موافقتهما في اصطلاحهما ولم تنحصر الاصطلاحيات في موافقة ما في المواقف وشرحه فأي محذور في مخالفتهما خصوصا في أمر اصطلاحي قد اشتهر انه لا حجر فيه وخصوصا ونحن على قطع بان المصنف لم يبتدع ذلك بل هو ناقل له عن غيره وقد تقدم نقل الزركشي له عن الشيخ أبي اسحق على وجه يقتضي ان الشيخ أبا اسحق ناقل له عن غيره وهذا من دأب الشيخ يورد على المصنف مخالفته للكتاب الذي جرت عادته بمراجعته كالمواقف وشرحه ومختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد وحاشيته للسعد وهذا لا ينبغي أن يورد الا على من التزم تقليد هؤلاء أو اذا انحصر القول فيما قالوه هؤلاء وليس كذلك كما هو معلوم خصوصا ومن البديهي تكرر اطلاع الشارح على ما في المواقف وشرحه فلو أراد عنده لا وردوه بالله المستعان (قوله والمنصوبات أحوال لازمة) اعترضه شيخنا العلامة فقال اللازمة غير المنفكة عن صاحبها ومن البين ان كلا من الوجوب وغيره ينفك عن المأذون بان يتصف المأذون بواحد من الآخرين فاللازم واحد منها لا بعينه لا كل واحد منها ولا مجموعها اه (وأقول) قوله لا كل واحد منها الخ ممنوع منعا لا خفاء فيه مع أدنى تأمل اذ لا اشتباه على عاقل في أن كل واحد منها لازم لقسم من أقسام الحسن يعني ان الواجب لازم لاحد اقسامه وان المندوب لازم لقسم آخر وان المباح لازم للقسم الباقي فجميعها لازم لجميع الاقسام بهذا المعنى ولا في ان مجموعها لازم لمجموع الاقسام اذ المجموع لا ينفك عن المجموع وكان الشيخ ظن ان المراد انها لازمة لمفهوم الحسن وليس كذلك وكيف يتوهم ذلك مع قول الشارح أتى بها لبيان أقسام الحسن فانه صريح في توزيعها على أقسامه وان المراد لزوم جميعها لجميع الاقسام على التوزيع أو لزوم مجموعها لمجموعها لا لزومها لمفهومه والا لقال لازمة للحسن ثم رأيت الكمال ذكر ما هو حاصل ما ذكرته وقال في لزوم الجميع للجميع انه نظير ما مثل به النحاة من قولهم حبذا المال فضة وذهبا اه لكن الشيخ مطمح نظره الاعتراض فيقف مع ما يتبدر اليه منه (قوله قيل وفعل غير المكلف) أقول فعل غير المكلف يتناول عباداته وقضية ذلك أنها لا توصف بالحسن على القول الاول كما لا توصف بالقبح فتكون واسطة على هذا القول وقول الزركشي وأما فعل غير المكلف كالنائم والساهي والبهيمة ففيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح وأولى بالمنع وهو الذي اختاره امام الحرمين وكلام المصنف يشعر بترجيحه ومنهم من قال لا يسمى حسنا ولا قبيحا اذ لا يتوجه اليه مدح ولا ذم بسبب الفعل اه يقتضي ان كلام المصنف

والمنصوبات أحوال لازمة أتى بها لبيان أقسام الحسن (قيل وفعل غير المكلف) أيضا كالصبي والساهي والنائم والبهيمة نظرا الى ان الحسن ما لم ينه عنه (والقبيح) فعل المكلف (المنهي) عنه (ولو) كان منهيا عنه (بالعموم) اي بعموم النهي المستفاد من أوامر الندب كما تقدم (فدخل) في القبيح (خلاف الاولى) كما دخل فيه الحرام والمكروه

لا يفيد أنه واسطة وفيه نظر ويتناول أيضا فعله المنهي عن نوعه كحوزنا له وسرقته وفيه نظر اذ من أبعد البعيد ذهاب أحد الى حسن ذلك فالوجه استثناء ذلك ثم رأيت قول الرافعي في باب الزنا لو مكنت البالغة العاقلة مجنونا أو صبيا فعليها الحد خلافا لابي حنيفة قال لان فعله والحالة هذه ليس بزنا قلنا لانسلم انه ليس بزنا ولكن لا يوجب الحد اه وفيه ما يؤيد الاستثناء ولا يضرنا الفرق بين افعاله التي بصورة العبادات والتي بصورة المعاصي لانا مأمورون بتحريضه على الاولى في الجملة ومنعه من الثانية وتأديبه عليها جملة فليتامل ولو أريد بقوله ما لم ينه عنه ما يشمل ما لم ينه عن نوعه خرج ذلك (قوله اى بالمعنى الشامل لخلاف الاولى) قال الكمال هو الظاهر اذ بتقدير ارادة معناه الاخص يستفاد نفي القبح عن خلاف الاولى بمفهوم الموافقة فادخاله في المنطوق أولى اه وقد يقال استفادة نفي القبح بمفهوم الموافقة لا يكفي في جعله واسطة اذ نفي الحسن عن خلاف الاولى لا يستفاد من نفيه عن المكروه لا بالاولى ولا بالمساواة لان المكروه أعلى وأغلظ والمفهوم لا يكون أدون على ما يأتي في محله فكيف يصح قوله فادخاله في المنطوق أولى أي من ادخاله في المفهوم بل الواجب ابدال أولى بواجب الا ان يراد أولى من عدم ادخاله في المنطوق أيضا وانما لم يجب لان غايته ما يلزم تركه مسئلة وهو غير محذور (قوله ترتب المدح والذم) قال شيخنا العلامة الترتب لزوم شئ على آخر وفعل المدح والذم ليس لازما للحسن والقبيح فالمراد ترتب طلبهما أو جوازهما فترتب المدح والذم محتمل لهما فقوله كما تقدم الخ ليس بظاهر اه (وأقول) لا يخفى ان المفهوم من صنيع الشارح ان الامر بالثناء على الشئ تابع للامر بذلك الشئ الا ترى الى قوله فانه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم قوله نظرا الى ان الحسن ما أمر بالثناء عليه فانه دل على ان عدم الامر بالثناء على المباح لعدم الامر بالمباح وذلك لان ادخال المباح في الحسن بمعنى ما يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم اخراجه عن الحسن بمعنى ما امر بالثناء عليه صريح في ان سبب خروجه عدم الامر به وان الامر بالثناء على شئ تابع للامر بالشئ وعلى هذا فيكون المراد في قوله السابق وبمعنى ترتب المدح والذم شرعي أن الشئ الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالثناء عليه لكون ذلك الشئ مأمورا به بدليل ذكر ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المأمور به وحينئذ فقوله كما تقدم تنظير للمراد بالحسن عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظرا الى ان الحسن ما امر بالثناء عليه كالحسن الذي تقدم في ضمن أن الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعي فانهم نظروا فيه الى ما ذكر ولا اشكال في هذا المعنى وليس حوالة على ما تقدم حتى يشكل بان ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحوالة عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف الحوالة على التصريح بالمعنى الذي تقع الحوالة باعتباره ولا يكفي في الحوالة ارادته ويكون تنبيها على ارادته بل قد يمنع حصر الترتب في اللزوم أخذا مما يأتي عن المصنف في قوله وبصحة العقد ترتب أثره فيصح على قياسه أن يراد هنا ان فعل المدح والذم مترتب على الحسن والقبيح بمعنى انه حيث وجد كان ناشئا عن الحسن او القبح وان لم يوافق غرض الشارح فليتأمل (قوله والا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائزه) أي وذلك اجتماع النقيضين ويجاب بمنع ذلك لان المنافي للوجوب هو جواز الترك مطلقا لا جواز وقت العذر فقط كما هو المراد عند أكثر

(وقال امام الحرمين ليس المكروه) أي بالمعنى الشامل لخلاف الاولى (قبيحا) لانه لا يذم عليه (ولا حسنا) لانه لا يسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فانه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به على أن بعضهم جعله واسطة أيضا نظرا الى ان الحسن ما أمر بالثناء عليه كما تقدم في أن الحسن والقبيح بمعنى ترتب المدح والذم شرعي (مسئلة جائز الترك) سواء كان جائز الفعل أيضا أم ممتنعه (ليس بواجب) والا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائزه

الفقهاء فيما ذكر فالملازم كونه جائزا الترك وقت العذر وغير جائز الترك فى سائر الاوقات أو نقول فى غير وقت العذر وليس هذا اجتماع النقيضين لاختلاف زمنى النفى والاثبات وفى قول الشارح الآتى وجواز الترك لهم لعذرهم اشارة الى ذلك ويمكن ان يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة وقد يدفع التناقض بان شرطه وهو اتحاد الجهة منتف هنا كما أومأ اليه الشارح فى تقرير دليل المخالفة اه (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) قال صدر الشريعة فى التنقيح ثم هو اى الوقت سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا أى الشئ الظاهر وهو الوقت سببا لها أى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لما لم يكن مطالبة ما وجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك الشئ أى الوقت فيكون أى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيأ يثبت الثمن فى الذمة أى وثبوته فى الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه أى سبب نفس الوجوب شيأ غير الخطاب وهو الوقت اه وقوله ثم هو سبب لنفس الوجوب الخ قال فى التلويح يريد ان هنا وجوبا وجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد أى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا أى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امام الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم نشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية أما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اه وقوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء الخ قال فى التلويح اعلم ان الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع شرعى أو عقلى من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء على ان المعتبر فى وجوب القضاء سبق الوجوب فى الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص

(وقال أكثر الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر) لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء شهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم أى الحيض المانع من الفعل أيضا والمرض والسفر اللذين لا يمنعان منه ولانه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأتى به بدلا عن الفائت

فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة ثم حكى اختلاف الحنفية وان بعضهم ذهب الى عدم الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية وبعضهم ذهب الى الفرق بينهما وأطال في بيان ذلك ثم نازع في الفرق اه وقوله وحينئذ افترقوا أي على تقدير القول بتأخير الوجوب الى زمان ارتفاع المانع كما في الحواشي الخسروية وقوله وليس ذلك الا تغيير عبارة أي لانه ليس الا مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقق اللزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون عين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائلين بتأخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع كذا في الحواشي الخسروية أيضا واذا تقرر ذلك فالقول الاول الذي مشى عليه المصنف يوافق المنقول عن الفرقة الاولى التي هي الجمهور فيكون الوجوب قد تأخر الى زمان ارتفاع المانع ويكون ثبوت القضاء بعد ذلك لسبق الوجوب في الجملة لكن قضية تقرير التلويح انهم لا يقولون بوجوب انعقاد السبب وقضية تقرير الشارح خلافه حيث أجاب من جهتهم عن دليل أكثر الفقهاء بان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وقال في شرح تعريف القضاء السابق تمثيلا لما سبق له مقتض من غير المستدرك كما في قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لانهما وان انعقد سبب الوجوب أو الندب في حقهما لوجوب القضاء عليهما أو ندبه لهما اه الا ان يفرق بين قولنا وجوب انعقاد سبب وقولنا انعقد السبب فالاول مبني على ثبوت المخاطبة حال العذر والثاني على عدم ثبوتها حال العذر لكن السابق الى الفهم من تصرفهم انهم لا يريدون بوجوب انعقاد السبب ثبوت المخاطبة حال العذر بل مجرد ادراك السبب الذي يترتب عليه وجوب القضاء من غير مخاطبة حال العذر ومما يدل على ذلك ان الصحيح عندهم أن الحائض غير مخاطبة في الحال فقد قال النووي في شرح المهذب اجمع المسلمون على انه لا يجب على الحائض الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به في زمن الحيض وانما يجب القضاء بامر جديد وذكر بعض أصحابنا وجها انها مخاطبة به في حال الحيض وتؤمر بتأخيره اه ويوافق هذا الوجه ما نقله المصنف عن أكثر الفقهاء والزركشي عن المذهب نقلا عن الشيخ ابي حامد حيث قال وقد قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني في كتابه الاصول ان مذهبنا انه يجب عليهم أي الحائض والمريض والمسافر في الحال الا انه يجوز لهم تأخيره الى زوال العذر اه ومع ذلك قد يعبرون بانه يجب عليها وجوب انعقاد سبب ولهذا قال شيخ الاسلام في شرح منهجه بعد ان نفى وجوب الصوم على الحائض ونحوها ووجوبه على السكران والمغمى عليه والحائض ونحوها عند من عبر بوجوبه عليهم وجوب انعقاد سبب كما تقرر ذلك في الاصول لوجوب القضاء عليهم كما سيأتي ومن ألحق بهم المرتد في ذلك فقد سها فان وجوبه عليه وجوب تكليف اه فانظر كيف حمل التعبير بالوجوب على وجوب انعقاد السبب حتى لا يخالف ما قرره أولا من نفي

الوجوب فانه صريح فى انهم لم يريدوا بوجوب انعقاد السبب المخاطبة حال العذر والا كان منافيا لذلك النفى فلا يكون ذلك الحمل مفيدا ولا يصح أن يكون ارادة نفى الوجوب نفى وجوب الاداء مع الاعتراف باصل الوجوب لانه خلاف الصحيح فى مذهبه كما تقدم عن النووى وحينئذ يمنع تفرقة التلويح بين الفرقة الاولى والفرقة الثالثة لانه لا مخالفة بينهما وقوله وليس هذا الا تغيير عبارة لانه على هذا ليس تغيير عبارة بل تغيير معنى اللهم الا أن يريد بالفرقة الثالثة الوجه الحكى فى كلام النووى السابق عن بعض أصحابنا لكن يشكل حينئذ اطلاقه حمل وجوب السبب على المخاطبة حال العذر فليتأمل وأما ما نقله عن أكثر الفقهاء فالمناسب حمله على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء الذى نقله التلويح عن بعض الحنفية ويوافقه الوجه الحكى فى كلام النووى المذكور لكن يشكل حينئذ الجواب الآتى فى كلام الشارح كما ستأتى الاشارة اليه وأما ما يأتى عن الامام فلا مناسبة بالمنقول عن الفرقة الثانية فليتامل (قوله وأجيب بان شهود الشهر الخ) قال شيخنا العلامة يعنى ان وجوب الصوم لسبب ومانع ولا يتحقق الا بوجود سببه وانتفاء مانعه وهو العذر المذكور فالاستدلال بالآية على الوجوب فى محل العذر غير صحيح اه (وأقول) يمكن أن يقال ان هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء السابق بيانه وتقدم انه المناسب لقول أكثر الفقهاء وذلك لان المانع انما يمنع وجوب الاداء لا اصل الوجوب وقد يؤيد ذلك ان المعسر اذا اشترى متلا فى ذمته يتحقق أصل الوجوب دون وجوب الاداء فلم يكن عذره الذى هو الاعسار مانعا من أصل الوجوب فتأمل (قوله وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب الى قوله لا على وجوب الاداء الخ) فيه بحث من وجهين * أحدهما لشيخنا العلامة قال هذا لا يلاقى ما اجيب به عنه وهو الدليل الثانى لان الاستدلال به من حيث ان وجوب القضاء بقدر الفائت يدل على ان القضاء بدل عن الفائت وكونه بدلا عنه يدل على ان الفائت واجب كبدله والا لم يكن بدلا بل مقتضيا اه وهو اشكال حسن * والثانى ان قوله فى الجواب لا على وجوب الاداء يقتضى ان أكثر الفقهاء يقولون بوجوب الاداء وهو ممنوع لما تقدم ان المناسب لهم القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء فهم لا يقولون بوجوب الاداء حال العذر بل باصل الوجوب وتعلق الخطاب مع تاخر وجوب الاداء فهلا قال لا على الوجوب ويمكن أن يجاب عن الاول بان المراد بالقضاء فى قوله بان وجوب القضاء معناه وجوب القضاء على الوجه المذكور أعنى كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك ببدليته فحاصل الجواب لانسلم ان كون القضاء بقدر ما فات المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفى فيه سبق ادراك السبب الوجوب أى لم لا يجوز ان يكون مجرد ادراك السبب الوجوب مصححا لكون القضاء بقدر ما فات والبدلية اذ يكفى فى تحققها انه كان يجب لولا العذر لا بدليل ينفى ذلك من دليل وعن الثانى بان المراد بوجوب الاداء هنا وجوبه متاخرا الى زوال المانع بمعنى انه يجب فى الحال أى يخاطب ويلزم الآن بوجوب الفعل عند زوال المانع وبانه اشارة الى منازعتهم فى الفرق وانا لا نعقل من الوجوب الا وجوب الاداء وقد نازع فى التلويح فى الفرق بعد ان حققه حيث قال وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة مما اشتغلت به وتحقيقه ان

وأجيب بان شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقا وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق

للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشئ آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود أما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظرا الى وجود السبب وأهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالصائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان أريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بغير سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء فكان بينهما فرق يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا اه لكن أجيب عن النظر باختيار الشق الاول ومنع قوله فلزوم وقوع الفعل الخ لان ما ذكر انما يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به بل هو صرح به أيضا في آخر كلامه وقوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ممنوع لانه كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع في تلك الحالة كما اذا زال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا يأثم بالتاخير في الاول بل في الثاني اه (وأقول) لا يخفى ان العلامة أشار في الشق الاول الى امرين أحدهما انه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص في الحال أي قبل زوال العذر فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه ليس بمعقول ولا مشروع وعلى هذا يكون قوله عقيب السبب أي قبل زوال العذر متعلقا بكل من اللزوم والوجود والثاني انه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة لزوم وجودها بعد زوال العذر على أن يكون زمان اللزوم هو الحال أي قبل زوال العذر وزمان الوجود اللازم بعد زوال العذر فبعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع فاما الامر الاول فقد اشار اليه بقوله ان أريد بلزوم الحالة المخصوصة عقب السبب الخ على ان عقب أي قبل زوال العذر متعلق بكل من اللزوم والوجود وأما الثاني فقد اشار اليه بقوله وبعد أي وبعد تلك الحالة التي هي حالة العذر أي بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وحينئذ فللعلامة ان يدفع

قول المجيب بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر بانه ان اراد لزوم وقوعه حينئذ أى فى أول أزمنة الزوال مثلا بدون لزوم ايقاعه حينئذ فهو غير معقول لان المعنى الذى جعله غير معقول اذا أريد الوقوع حال العذر موجود هنا اذ الوقوع بغير ايقاع ممتنع الا ان يقولوا بوقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون به أو مع لزوم ايقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع وقوله لانه كثيرا الخ بانه ان اراد بوجوب الوجود اذا زال العذر فى وسط الوقت لزوم الوقوع حينئذ أى فى أول ازمنة الزوال مثلا بدون لزوم الايقاع فهو غير معقول أو معه لم يثبت انفراد أحدهما عن الآخر (فان قلت) فاذا امتنعت معقولية لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع فما تقول فى الدين المؤجل فانه لازم ولا يلزم اداؤه قبل الحلول أو المطالبة (قلت) لزوم الاموال اوسع من لزوم العبادات بدليل ان المال قد يلزم من لم يتأهل للخطاب بوجه كالصبى الذى لا يميز والمجنون فانه لو اتلف شيأ ثبت بدله فى ذمته لان ثبوت الاموال فى الذمة ليس من قبيل التكليف بخلاف العبادات ليس القصد بها الا التكليف والامتحان فلا يتجه ان تتعلق وتثبت الا فى ذمة من كمل تأهله لها ولفهم الخطاب بخلاف أصحاب الاعذار لعدم تأهلهم أو نقصه أو عدم فهمهم الخطاب (قوله لا على وجوب الاداء) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان وجوب الاداء ان اريد به الوجوب فى الجملة أى أعم من الوجوب على القاضى أو غيره منعت الملازمة فى قوله والا الخ وان اريد به الوجوب فى حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه أى قوله وجوب الاداء فى حقه لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب لجواز التوقف على الوجوب فى الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا للسابق له وجوب مطلقا اه (وأقول) جوابه باختيار الشق الثانى قوله لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب الخ قلنا الحصر فى قوله انما يتوقف الخ اضافى اى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل على القاضى بل يكفى فيه ادراك السبب الوجوب وانما اقتصر عليه مع انه ذكر فى تعريف القضاء الوجوب فى الجملة لانه وحده لا يكفى فى وجوب القضاء فان من لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء وان تحقق الوجوب فى الجملة بل قد يتفق الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لادراك السبب كالوعم العذر جميع المكلفين فانه لا وجوب حينئذ مطلقا مع وجوب القضاء على من ادرك السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقيا وأن لا توقف الا على ادراك السبب لان القضاء دار معه وجودا وعدما بخلاف الوجوب فى الجملة اذ قد يوجد ولا يجب القضاء لعدم ادراك السبب وقد يتفق بان عم العذر جميع الخلق ويجب القضاء على من ادرك السبب وبذلك يظهر حسن ما صنعوا وسقوط هذا البحث ويظهر انه لا يكفى فى تعريف القضاء قولهم استدراكا للسابق له مقتض مطلقا بل لابد من اعتبار ادراك السبب اللهم الا ان يريدوا بسبق المقتضى ما يشمل سببه بالامكان بمعنى انه لو وجد مكلف خال عن المنع خوطب ولا يخفى انه لابد فى اعتبار ادراك السبب من البلوغ والعقل فليتامل (قوله وقال الامام عليه أحد الشهرين) قال الكورانى ان اراد ان الواجب عليه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الواجب المخير كخصال الكفارة على ما ذهب اليه بعض الشارحين فليس كذلك لان الصوم عزيمة والافطار رخصة وان اراد ان الشرع اباح له الافطار لعذر السفر فليس فى كلامه زيادة فائدة اه

لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء فى حقه لغفلته (وقيل) يجب الصوم على (المسافر دونهما) أى دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعا والمريض حسا فى الجملة (وقال الامام الرازى يجب (عليه) أى على المسافر دونهما (أحد الشهرين) الحاضر أو آخر بعده فايهما أتى به فقد أتى بالواجب كما فى خصال كفارة اليمين

(وأقول) ماذكره بعض الشارحين وهو المحقق المحلي صرح به الامام نفسه فقال وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين اما الشهر الحاضر أو شهر آخر وايهما أتى به كان هو الواجب كما قلنا في الكفارات الثلاث اه بحروفه فترديده فيه ونسبته الى ذهاب بعض الشارحين من القصور العجيب والتساهل الغريب وما أورده عليه لا ينافيه لان كون الصوم عزيمة والافطار رخصة لا ينافي تخييره بين الشهرين وان الواجب عليه أحدهما بل نقول الصوم الذي هو عزيمة هو أحد الشهرين عند الامام (قوله والخلف لفظي) قال الزركشي تابع فيه الشيخ أبا اسحق فقال لا فائدة له لان تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف قلت لكن هل وجب بأمر جديد او بالامر الاول هذا فائدته ونقل ابن الرفعة ظهور فائدته في وجوب التعرض للاداء أو القضاء في النية اه كلام الزركشي وزاد المصنف في شرح المنهاج فائدة أخرى فراجعها وقد يفهم مما نقله ابن الرفعة ان المسافر اذا صام شهرا بعد رمضان كان اداء عند الامام وهو المتبادر من قوله ان الواجب أحد الشهرين الخ لكن رأيت في بعض الهوامش المنسوبة لبعض العلماء استشكال قول الامام بانه لو كان من الواجب المخير لم يكن أحد الشهرين اداء والآخر قضاء اه وقضيته ان كون الآخر قضاء محل اتفاق وفيه نظر والظاهر انه من تصرفه وانه ممنوع وكذا قياس القول الاول لكن صريح قول الشارح هنا وجوب القضاء الخ وظاهر مامر في شرح تعريف القضاء خلافه (قوله لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا) قال في التلويح قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين اه (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) فان قيل هلا ترك المندوب اكتفاء بالعلم بالخلاف فيه من قوله الآتي ومن ثم كان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه خلافا للقاضي كما ترك المكروه وخلاف الاولى اكتفاء بالعلم بالخلاف فيهما من ذلك أو هلا افردهما بالذكر كالمندوب قلت لعل الحامل له على ذلك وقوع الخلاف بينهم في المندوب بخصوصه ولم يقع بينهم في خصوص المكروه وخلاف الاولى فلم يتصرف عليهم بافرادهما بالخلاف (قوله وكذا المباح) فان قيل هلا عبر بقوله والاصح ليس هو والمباح مكلفا به فانه أخصر قلت ذكرهما جلتين لتحسن الاشارة بقوله ومن ثم الخ الى أولاهما لانها حينئذ كالاصل ولوجههما كانت الاشارة الى بعض الجملة وليس بمستحسن (قوله أي من هنا وهو ان المندوب) قال شيخنا العلامة لم يدرج معه في ذلك المباح كما هو ظاهره لان انتفاء التكليف بالمباح لا مدخل له في العدول عن التعريف بالطلب اليه بالالزام اه (وأقول) فيه نظر لان التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا فانه لو كان المباح مكلفا به امتنع تعريف التكليف بالالزام تعريفا صحيحا لكونه حينئذ غير جامع لخروج التكليف بالمباح عنه فالعدول الى التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا وان لم يتوقف عليه العدول اليه عن التعريف بالطلب فالمدخلية فيما ذكر ثابتة قطعا ويجاب بان مراده انه لا مدخل له بالنسبة لكل من المعدول عنه والمعدول اليه وان كان له مدخل بالنسبة للمجموع واعلم ان قول الشيخ اليه بالالزام فيه اعمال ضمير المصدر وقد تقدمت

(والخلف لفظي) أي راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا (وفي كون المندوب مأمورا به) اي مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبني على ان أم رحقيقة في الايجاب كصيغة افعل فلا يسمى ورجحه الامام الرازي أو في القدر المشترك بين الايجاب والندب أي طلب الفعل فيسمى ورجحه الآمدي أما كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر أي صيغة افعل فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز في الندب أم حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتي (والاصح ليس) المندوب (مكلفا به وكذا المباح) أي الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) أي ومن هنا وهو أن المندوب ليس مكلفا به

مناقشة الشيخ للشارح في مثل ذلك فسبحان من لا يغفل (قوله أي من أجل ذلك) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان انتفاء التكليف بالمندوب علة لتعريف التكليف بالالزام ومقتضى كلام العضد عكسه الخ والكمال قال وبذلك أي المقتضى المذكور صرح الشارح وفيه نظر لان البناء على العكس الخ وأقول لا شبهة لعاقل في صحة كل من الامرين فانه يترتب على انتفاء التكليف به في نفس الامر صحة التعريف المذكور كما يترتب على صحة التعريف المذكور تعريفا جامعا مانعا انتفاء التكليف به ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بصحة كل منهما وأن العكس أحسن والسيد السمهودي ذكر ان بينهما تلازما فيصح تفريع كل منهما على الآخر كما لا يخفى اه وقد يرجح صنيع المصنف بعد تسليم أرجحية العكس بان ماسلكه قد يخفى وقد يتوهم منعه من صنيع غيره فارتكبه تنبيها على صحته فليتامل (قوله فعنده أي القاضي المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكلف بهما) لا يخفى ظهور وجه ذلك بناء على مذهب القاضي ان التكليف طلب مافيه كلفة لان في الندب طلب الفعل وفي الكراهة وخلاف الاولى طلب الترك فالطلب الذي هو معنى التكليف شامل لهما فاعجب مع ظهور ذلك من قول الكوراني مانصه ونقل المصنف عن القاضي ابي بكر الباقلاني انه يقال المندوب والمباح مكلف به وزاد بعض الشارحين المكروه أيضا وزاد الاستاذ معه (وأقول) ان صح هذا النقل عنهما يؤول بان مرادهما ان هذه الثلاثة من الاحكام الشرعية المعتبرة في معرض التقسيم لان كون الحكم الشرعي عبارة عن الايجاب والتحريم مما لا استرقبه ولا يخفى على أحد بخلاف الاحكام الثلاثة اذ ربما تشتبه على من لا تحقيق عنده ولا يظن بهؤلاء الائمة ان يعتقدوا ان المباح والمكروه يلزم به المكلف أو يطلب منه على وجه الطاعة اذ التكليف لا يخلو عن أحدهما اه وفيه أوهام لا تخفى منها نسبته الى المصنف انه نقل ان المباح مكلف به عن القاضي ومنشأ ذلك عدم فهمه عبارته ولو قلد الخبير بمعاني كلام المصنف المحقق المحلي في حلها كان خيرا له ومنها زعمه ان الذي نقله المصنف عن القاضي في المندوب انه يقال المندوب مكلف به وانما الذي نقله انه مكلف به وكانه لم يعرف الفرق بين التعبيرين مع ظهوره ومنها زعمه ان بعض الشارحين زاد المكروه مع ان هذا ليس زيادة بعض الشارحين بل هو داخل في الطلب في قول المصنف لا طلبه خلافا للقاضي فلم يعرف المراد بالطلب وتوهم اختصاصه بطلب الفعل لقلة خبرته بالكتاب بل وباصل هذه المسئلة فانها الاستقيد بهذا الكتاب ومنها التوقف في نقل المصنف حيث قال ان صح مع ضعف اطلاعه جدا وكون المصنف أبا عذرة نقول هذا الفن خصوصا العزيزة والغريبة ومنها التاويل الذي ابداه فان فساده مع ورودته مما لا يخفى على من له أدنى عقل ومنها توهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من أن معنى المنقول عن هؤلاء الائمة ان كلا من المكروه والمباح ملزم به أو مطلوب حتى اشكل عليه واحتاج الى تاويله الفاسد البارد وانما معناه بالنسبة للمكروه كما لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان المكروه مطلوب الترك فقد كلف بتركه أي طلب تركه لان التكليف عند القاضي الطلب كما ان الحرام مكلف به أي مطلوب الترك وأما المباح فقد صرح الاستاذ نفسه بمعنى التكليف به مع اعتراض غيره عليه والجواب عنه كما يصرح بذلك قول الزركشي وقال الاستاذ الاباحة من التكليف على معنى انا كلفنا اعتقاد اباحته وردبان

أي من أجل ذلك (كان التكليف الزام مافيه كلفة من فعل أو ترك (لا طلبه) أي طلب مافيه كلفة من فعل أو ترك على وجه الالزام أولا (خلافا للقاضي) أبي بكر الباقلاني في قوله بالثاني فعنده المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكلف بهما كالواجب والحرام وزاد الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني على ذلك المباح فقال انه مكلف به من حيث وجوب اعتقاد اباحته تتميما للاقسام والا فغيره مثله في وجوب الاعتقاد (والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب) وقيل انه جنس له

العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح واعتذر المقترح عنه بان الاباحة لما لازمها وجوب اعتقاد ان الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد لازمت ما فيه كلفة فاطلق عليها انها من التكليف لاجل الملازمة اه فمع تصريح القائل بمراده واعتراض غيره عليه ثم الجواب كيف يفهم من كلامه المعنى المحذور ثم تؤول بتأويل فاسد بارد مخالف لما قاله نعم اعتذار المقترح ربما يجرى فى غير المباح الا أن يجاب بالاستغناء عنه فى غيره فليتأمل (قوله لانهما مأذون فى فعلهما) قال الكمال اللائق بالمدعى أعنى كون المباح جنسا للواجب هو الاستدلال بصدق الجنس على النوع وغيره لا بصدق شئ على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليتامل اه (وأقول) جوابه اما أولا فلما صنعه الشارح هو صنيعهم وأما ثانيا فهو ان حاصل ما قاله الشارح هو اللائق المذكور لانه استدل باشتراكهما فى الاذن فى فعلهما مع اختصاص الواجب بفعل المنع من الترك ولا يخفى ان حاصل هذا أن المباح اعم لانه اذا شاركه الواجب فى الاذن المذكور وامتاز عنه بما ذكر كان هو أعم منه والاعم من شئ بالضرورة يصدق عليه وعلى غيره وانما آثر الشارح هذا الطريق لامرين * الاول الاحتراز عن صورة الاعتراف صريحا بما هو ظاهر فى مدعى المخالف فانه لو قال لانه يصدق عليه وعلى غيره كان فى صورة الاعتراف صريحا بذلك فبالغ فى الاحتراز عن ذلك وان كان فى تقرير دليل المخالف مع حصول المقصود بما ذكره ولعل هذا من دقائقه التى خفيت على المعترض * والثانى التوطئة لمقابلة قوله واختص الخ بقوله قلنا واختص الخ وحينئذ فالكمال اما أن يدعى ان الشارح لم يرتكب ذلك اللائق بحسب المعنى كما هو ظاهر كلامه واما أن يدعى انه لا فائدة للعدول عن التصريح به وقد ظهر اندفاع كل منهما ولله در الشارح (قوله فلا خلاف فى المعنى) قال شيخنا العلامة حاصله اثبات معنيين للمباح والذى يقطع به النظر فى كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير وانه لا معنى له غيره قال العضد الى آخر ما حكاه عنه مما يوافق ما ادعاه وعقبه بقوله وما قاله الشارح يقضى الى ان قول المصنف والاصح غير صحيح اه (وأقول) جميع ما ذكره مما يتعجب منه ومنشؤه التساهل والاقتصار على مراجعة العضد وظنه انحصار الاصول وكلام أهله فيما فيه وانه يمتنع مخالفة ما فيه وكل ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلا عن الفاضل وكم استدرك الائمة على العضد وكم فاته من الاصول ومهمات كما لا يخفى على من له حظ من سعة الاطلاع ومراجعة كلام الناس فاما قوله والذى يقطع به النظر فى كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير ففيه أمور * الاول انه كان الواجب أن يقول النظر فى كلامه بافراد الضمير الراجع للعضد فانه لم ينظر فى كلام غيره كما يقطع به ما وقع فيه ولهذا لم يستدل الا بكلامه * والثانى انه كيف يسوغ لعاقل أن يدعى قطع النظر فى كلامهم بان خلاف المعقلاء وارد على المباح بمعنى المخير مع ظهور استحالة ذلك فانه لا يتصور تركب الواجب من التخيير بين الفعل والترك والمنع من الترك حتى يدعيه العقلاء وينصبوا خلافهم فيه لان حاصل ذلك انه يعتبر فيه جواز الترك وعدم جواز الترك وهما نقيضان (فان قلت) عذره فى ذلك متابعة العضد (قلت) اما أولا فالعضد لم يدع القطع المذكور وانما قال ظن قوم ان المباح جنس الواجب وهو باطل الخ فيجوز أن يكون مراده ان ظنهم ما ذكر بحسب ما ظنه واما ثانيا فليس كلام العضد مما يتعبد به خصوصا مع اشكاله وتصريح غيره بخلافه

لانهما مأذون فى فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك قلنا واختص المباح أيضا بفصل الاذن فى الترك على السواء فلا خلاف فى المعنى اذ المباح بالمعنى الاول أى المأذون فيه جنس للواجب اتفاقا وبالمعنى الثانى أى المخير فيه وهو المشهور غير جنس له

والثالث ان مما يبطل قطعه المذكور قول الاصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب بعد تقرير كلامه على نحو المنقول عن العضد مانصه والحق ان النزاع لفظي وذلك لانه ان أريد بالمباح المأذون فقط فلا شك انه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان أريد به المأذون مع عدم المنع من الترك فلا شك أنه يكون نوعا مباينا للواجب فلم يكن جنسا له اه وقول الزركشي مانصه ويجوز أن يكون قول المصنف فيما بعد والخلف لفظي راجعا الى هذا أيضا فان بعضهم ادعى ذلك هنا قال لان من فسر المباح بالمخير فيه لم يجعله جنسا ومن فسره بالمأذون فيه جعله جنسا اه فتامل تعبير الاصفهاني بالحق فانه اشارة الى ان كون الخلاف معنويا خلاف الحق وقول الزركشي فان بعضهم ادعى ذلك فانه تصريح بنقل كون الخلاف لفظيا عن غيره فكيف مع الاقتصار على مراجعة العضد في أمر مشكل لاتصح نسبة ظاهره للعقلاء مع تصريح غير العضد ممن يعتد به في امثال ذلك بخلافه يسوغ زعم ان النظر في كلامهم يقطع بما ادعاه ولا حول ولا قوة الا بالله وأما قوله وانه لا معنى له غيره فما يبطله قول امام مذهبه الامام الشهاب العلامة القرافي في شرح المحصول مانصه وفسرت الاباحة بنفي الحرج عن الاقدام على الفعل فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير المتقدمين والثابت في موارد السنة وانما فسرها بمستوى الطرفين المتاخرون اه فهذا نص قاطع على اثبات مانفاه الشيخ وعلى ابطال زعمه ان النظر في كلامهم يقطع بنفيه مع انه لم يزد في النظر في كلامهم على مراجعة ماقاله العضد تبعا لابن الحاجب فاعجب مع ذلك لمبالغة الشيخ خصوصا مع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشارح دأبه الاستدراك على ابن الحاجب وأتباعه وأما قوله وماقاله الشارح يقضي الخ فيجب ان يكون سهوا فاحشا لان حاصل ماقاله المصنف جعل الخلاف لفظيا وهذا قطعا لايقضي الى مازعمه ولهذا كثر في كلام أهل سائر الفنون حكاية الخلاف مع التصحيح وبيان انه لفظي حتى في كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع أحد منهم في موضع من المواضع بطلان ذلك ولا عابه ولا اعترض به ويلزمه ان يكون قول المصنف الآتي والخلف لفظي مبطلا للتصحيح الذي قبله فكان عليه ان يعترض به أيضا وكذا كل ماذكر المصنف فيه أن الخلف لفظي يلزمه ان يكون مبطلا للتصحيح الذي ذكره قبله وكذا كل ماوقع من أمثال ذلك في سائر الكتب وسائر الفنون يلزمه أن يكون ماذكروه فيه من كون الخلاف لفظيا مبطلا للتصحيح الذي معه ولا قال ذلك ولا يقوله عاقل واذا علمت ذلك علمت ان ماذكره الكوراني في هذا المقام معزل بعيد عن الصواب فلا التفات اليه (قوله من حيث هو) قال الكمال ومن تبعه يوهم تقييد محل الخلاف بذلك في كلام القوم وليس كذلك اه (وأقول) ان كان محذوره هذا الايهام مجرد نسبة التقييد الى القوم مع انهم لم يقيدوا فهذا لاضرر فيه اذ لاضرر في مجرد التصرف في حكاية الخلاف حيث لم يلزمه أمر باطل خصوصا اذا ترتب عليه فائدة كما ذكره الشارح هنا بقوله كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو وحينئذ فاعتراض ذلك ليس الا من قبيل التغيير في وجوه الحسان وان كان محذوره ايهامه اتحاد محل الخلاف مع فساد اتحاده فلا أثر لهذا الايهام للقطع باندفاعه بقول المصنف والخلف لفظي فانه صريح في عدم اتحاد محل الخلاف فتامل (قوله أي واجب اذ ما من مباح الا ويتحقق به ترك حرام الخ)

اتفاقا (و) الاصح (أنه) أي المباح (غير مامور به من حيث هو) فليس بواجب ولا مندوب وقال الكعبي انه مامور به أي واجب اذ ما من مباح الا ويتحقق به ترك حرام فانه يتحقق بالسكوت ترك القذف وبالسكون ترك القتل وما لا يتم الا به وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما ياتي فالمباح واجب ويابى ذلك في غيره كالمكروه

أقول ايضاح ذلك أن المراد الوجوب المخير يعني ان الواجب فى ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق به ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث انه أحد الامور التى يتحقق بكل منها الواجب الذى هو ترك الحرام لا من حيث خصوصه ولا يخفى ان كف النفس عن الحرام لا يتصور تحققه الا بوجود شئ من الامور المنافية له فغيبة زيد مثلا لا يتصور الكف عنها الا بالتلبس بالسكوت عما عداها أو التكلم بغيرها مباحا كان ذلك السكوت أو التكلم أو مندوبا أو واجبا أو حراما أو مكروها فيكون ذلك السكوت أو التكلم الحرام أو المكروه مأمورا به ومنهيا عنه باعتبار جهتين فظهر ان كف النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح او غيره اذ لا يمكن تحقق ذلك الكف الا بذلك التلبس ولا يتصور تحقق ذلك الكف بنفسه ولا معنى للتوقف الا ذلك وهذا مما لا يحتمل التردد فيه وظهر انه لا فرق فى توقف تحقق الكف عن ذلك الحرام على تحقق التلبس بشئ مما فى ذلك الكف بين كون ذلك الكف مقصودا وكون ذلك الحرام مخطرا بالبال أم لا (فان قلت) سلمنا ذلك لكن اذا لم يكن الكف مقصودا ولا الحرام مخطرا بالبال لا يكون آتيا بالترك الواجب وان لم يأثم وحينئذ يتحقق المباح منفكا عن الواجب (قلت) قول المصنف والشارح الآتى فى مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به فى النهى الكف أى الانتهاء عن المنهى عنه الى ان قالا وقيل يشترط فى الاتيان بالمكلف به فى النهى مع الانتهاء عن المنهى عنه قصد الترك له استثنائيا فيترتب العقاب ان لم يقصد والاصح لا وانما يشترط لحصول الثواب اه يقتضى ان الاصح انه لا يشترط فى الاتيان بالواجب قصد الترك ولا كون المتروك مخطرا بالبال لكن فى الكلام المنقول عن والده التابع له فيما ذهب اليه ما يقتضى اعتبار القصد فكأنه خالفه فيه واذا عرفت ذلك ظهر لك النظر فيما قاله الكمال ونقله عن البرماوى واشارة شيخه ابن الهمام حيث قال واعلم انه يمكن التخلص عن دليل الكعبى بان يقال لا نسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذى هو واجب لان ترك الحرام الذى يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به فى النهى كما هو الراجح وهو فعل مغاير لسائر الافعال الوجودية التى هى اضداد الحرام ولا خفاء فى توقف الكف على القصد له ولا فى أن الكف عن الشئ فرع خطوره بالبال وداعية النفس له فمن سكنت جوارحه عن الحرام وغيره أو حركها فى مباح أو غيره من غير ان يخطر بباله الحرام ولا داعية النفس اليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بالترك الواجب وان كان غير آثم اكتفاء بالانتفاء الاصلى فى حقه فقد ظهر ان اجتماع الترك الواجب أعنى الكف وما يفرض من فعل مباح أو غيره مما ذكر اجتماع اتفاقى لا لزومى فاذا اجتمعا فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من الفعل المباح او غيره وهذا أحسن ما يتخلص به عن دليل الكعبى كما ذكره البرماوى فى شرح الفيته وقد أشار اليه شيخنا فى تحريره اه وذلك لانه ظهر ان كلا من الكف مع القصد اليه واخطاره بالبال والانكفاف من غير قصد ولا خطور بالبال اتيان بالواجب وانه لا يتصور تحققه الا بالتلبس بشئ من المنافيات لذلك الحرام فلزم توقف كل منهما فى تحققه على ذلك التلبس وما ذكر من المقدمات وأطال فيه لا ينافى ذلك ولا يدل على خلافه كما لا يخفى على المتامل وقوله فقد ظهر الى قوله اتفاقى لا لزومى ان أراد فيه بالاجتماع المذكور اجتماع الكف وخصوص ما معه من مباح أو غيره فهو مسلم لكنه غير محل النزاع

اذ

اذ محله كما علم مما تقدم ان ما معه حل هو واجب على وجه التخيير أو على وجه البدل حتى يكون الواجب أحد الامور مما معه وغيره مما يمكن ان يكون معه أولا وان أراد به الاجماع على التخيير والبدل فلا نسلم انه ظهر مما قرره هذا الذى زعمه من ان هذا الاجماع اتفاقى لا رومى بل ولا يصح هذا الزعم فى نفسه ضرورة ان ذلك الحرام كالغيبة مناقض لانتفائه الذى لا يتحقق الا باحد تلك الامور فيلزم من انتفائه الحاصل بالكف عنه تحقق أحد الامور للزومه لذلك الانتفاء وعدم امكان تحقق ذلك الانتفاء بدونه كما يلزم من انتفاء القيام الحاصل بالكف عنه وجود احد الامور من القعود وغيره لان المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما حينئذ لزم ثبوته لارتفاع الآخر الا ثبوت ما يحققه ويتوقف حصوله عليه وبالجملة فقد اتضح اتضاحا قويا ان كف النفس عن الغيبة مثلا لا يمكن تحققه بدون التلبس بشئ من منافيات الغيبة من مباح أو غيره فلا يتم ذلك الكف الا بذلك التلبس ولا معنى لقولنا ما لا يتم الواجب الا به الا ذلك فذلك التلبس لا يتصور انفكاكه عن ذلك الكف بان يتحقق ذلك الكف بدون ذلك التلبس فهو لازم له بل لو سلم أن مجرد ذلك لا يثبت اللزوم لم يقدح هنا بل يكفى توقف تحققه عليه لان هذا هو معنى قولهم ما لا يتم الواجب الا به وقوله فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه الخ ان أراد الموصوف بالوجوب اصالة فسلم وليس محل النزاع أو مطلقا فهو ممنوع متعاندا واضحا بل كلاهما موصوف بالوجوب لكن الكف موصوف به اصالة وما قارنه موصوف به لانه مقدمته ولا يتم بدونه وقد وافقه شيخ الاسلام فيما نقله عن البرماوى وشيخه ابن الهمام وعلل قوله لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره بقوله لامتناع تقوم الماهية بفصلين متعاندين أو فصول متعاندة ومن ثم امتنع ان يكون للشئ مميزان ذاتيان اه أى وقد لزم التقوم المذكور على قوله فانه جعل المباح واجبا فيلزم ان يتقوم بجواز الترك بحكم كونه مباحا وبالمنع منه بحكم كونه واجبا ولا خفاء فى تعاند جواز الترك والمنع ويجاب بانه ان أراد امتناع التقوم المذكور باعتبار واحد فسلم ولا يرد اذ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل أو باعتبارين فهو ممنوع على ان هذا من قبيل فرد الواجب المخير فاذا يقول الشيخ فى فرد الواجب المخير فان قضية كونه واجبا أى من حيث عمومه امتناع تركه وكونه غير واجب أى من حيث خصوصه جواز تركه ولا يسع أحدا خلاف ذلك وبالجملة فهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الآمدى ولا خلاص عنه أى عما قاله الكعبى الا بمنع ان ما لا يتم الواجب الا به واجب وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الاصحاب وغاية ما لزم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم اذا ترك به محرم آخر واجبا وكان يجب ان تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عند ما اذا تركت بها واجبا آخر وهو محال فكان جوابه انه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة ونحوه وبالجملة وان استبعده من استبعده فهو فى غاية الغموض والاشكال وعسى أن يكون عند غيرى حله اه ثم قال شيخ الاسلام ورد مذهبه أيضا بانه يلزم منه أن يكون كل انتقال عن محرم من قيام أو قعود أو نوم واجبا وهو خرق للاجماع اه ويجاب بان اللازم من مذهبه وجوب أحد المذكورات على البدل من حيث توقف ترك الحرام عليه ولا نسلم شمول الاجماع لذلك فليتامل فظهر ان فى هذا الطريق الذى

نقله عن البرماوى وشيخه فى كونه مخالفا نظرا فضلا عن كونه أحسن ما يخالف ولا يبعد أن هذا هو السبب فى ضرب الشارح صفحا عن ذلك ومشيه مع ظاهر كلام المصنف من ان المباح من حيث هو ليس بواجب ومن حيث ما عرض له واجب أى على التخيير والبدل كما تقدم فليتأمل واذا علمت ذلك ظهر لك خطأ الكورانى فى قوله مانصه وقال المصنف والخلاف لفظى ولهذا قيده بقوله من حيث هو احترازا عن الاستلزام المذكور وليس بشئ لانا لا نسلم اتصاف المباح بالوجوب فى صورة وقد سبق تحقيقه ومما يظن من ان فعل المباح يستلزم ترك الحرام فيكون واجبا غلط لان استلزام فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعيا ألا ترى انه لو لم تكن الاباحة أمرا شرعيا كان الاستلزام بحاله بلا تفاوت اه وذلك لانه قد بان بما لا مزيد عليه لذى عقل توقف الكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والتخيير فيكون واجبا كذلك وأما ملاحظة كونه شرعيا فلا دخل له فى ذلك كما لا يشتبه على ذى فضل فليتأمل (قوله والخلاف لفظى) يصح رجوعه للمسئلتين وكلام الشارح لا ينافى ذلك بل يقبله كما لا يخفى (قوله اذ هى انتفاء الحرج) قال شيخنا العلامة أى الاثم وهذا الحد لا يطرد لصدقه على المكروه والمندوب مع ما فيه من تعريف الاباحة التى هى أفعال بالانتفاء الذى هو انفعال اه (وأقول) أما قوله لا يطرد فهو بناء على تفسيره الحرج بقوله أى الاثم ولعل صاحب هذا الحد لم يرد ذلك بل أراد مطلق اللوم أو أراد التعريف بالاعم كما اختاره الاقدمون واما قوله مع ما فيه الخ فهو عجيب لان هذا أمر اصطلاحى لا لغوى ولا مانع من الاصطلاح على تعيين اللفظ الدال فى الاصل على الافعال للمعنى الذى هو من قبيل الانفعال ثم لا يخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عنهم فلا يتعلق به شئ بسببها (قوله وهو ثابت قبل ورود الشرع) قال شيخنا العلامة أى فلا تكون الاباحة شرعية اذ الشرعى ما يتوقف وجوده على الشرع وفيه نظر لا يخفى اذ هذا الدليل بعينه جار فى غير الاباحة من الاحكام الاربعة اذ هى ثابتة عندهم قبل ورود الشرع بالعقل مستمرة بعده كما مر اه (وأقول) عبارة العضد الاباحة حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج فى فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن نسكر ان ذلك اباحة شرعية بل الاباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا اه وقوله ونحن نسكر ان ذلك اباحة شرعية قال المولى سعد الدين فان قيل من اعتقد ان الاباحة لا يلزم ان تكون حكما شرعيا وانها تحقق قبل الشرع فكيف يقدح فى دعواه انكار كون ما انتفى الحرج فى فعله وتركه اباحة شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية الثابتة بالشرع بل المستعملة فى الشرع يعنى نسكر ان ذلك مفهوم لفظ الاباحة بحسب عرف الشرع فرجع النزاع الى ان الاباحة المستعملة فى لسان الشرع معناها انتفاء الحرج فى الفعل والترك اذ خطاب الشرع بذلك اه وبه يظهر اندفاع اعتراض الشيخ لانه بناه على ما فهمه من ان المراد بالشرعى هنا الثابت بالشرع بل المتوقف عليه وليس كذلك كما صرح به السعد بقوله قلنا ليس المراد بالشرعية الخ بل المراد به المستعمل فى الشرع كما صرح به قوله بل المستعملة فى الشرع الخ فالحاصل ان النزاع فى المراد بالاباحة المستعملة فى لسان الشرع فان لها معنيين أحدهما الاباحة الاصلية الثابتة قبل الشرع اتفاقا والثانى تخيير الشارع بين الفعل والترك فاختلفوا هل المراد منها فى لسان الشرع المعنى الاول أو الثانى وأما بقية الاحكام فليس لها

(والخلاف لفظى) أى راجع الى اللفظ دون المعنى فان الكعبى قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير مأمور به من حيث ذاته فلم يخالف غيره ومن انه مأمور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لا يخالفه فى ذلك كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو (و) الاصح (أن الاباحة حكم شرعى) اذ هى التخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم وقال بعض المعتزلة لا اذ هى انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده (و) الاصح (أن الوجوب لشئ (اذا نسخ) كأن قال الشارع نسخت وجوبه

معنيان حتى يختلف فى المراد منهما فى لسان الشرع فسقط قول الشيخ اذ هذا الدليل جار بعينه فى غير الاباحة وبما يناسب ذلك ويرمز اليه نسبته مقابل الاصح لبعض المعتزلة ولو كان المراد الاختلاف فى ان الاباحة ثابتة بالشرع أو بالعقل لم تتجه نسبة ذلك لبعضهم فان تحكيم العقل مشهور عن المعتزلة من غير تقييد ببعضهم فتأمله وبما تقرر يظهر للمتأمل ما فى تقرير الكورانى فى هذا المقام وأنه بمعزل عن المقصود (قوله بقى الجواز) أقول بقاء الجواز بمقتضى النسخ لا ينافى انه قد يمتنع العمل به عند المعارض اذ غاية بقاء الجواز أن يكون كدليل عورض بما يقدم عليه فلا يرد ان نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لان انتفاء الجواز من دليل آخر لا من مجرد النسخ هذا ان لم يثبت ان النسخ له وجوبا وجوازا والا فلا ورود لذلك مطلقا وأما قول الكورانى وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا انتفاء المركب تارة يكون بانتفاء جميع الاجزاء والقائلون ببقاء الجواز بعد النسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم النقض اه ففيه ما فيه وقد نقل السعد فى شرح الشمسية عن الشيخ فى الشفاء ان المطلقات المستعملة فى العلوم كليات فليتأمل (قوله ولا ارادة ذلك قال أى عدم الحرج) قال شيخنا العلامة اى ولا ارادة ان الجواز الباقى هو الاذن فى الفعل بما يقوم منه من الاذن فى الترك قال ذلك ولا يخفى على ذى لب ان الكراهة يصدق عليها عدم الحرج دون الاذن فى الفعل والترك لانها نهى ومن ثم كان المكروه من القبيح المعرف فى النهى عنه دون الحسن المعرف بالمأذون فيه كما مر جميع ذلك فكيف يصح أن يراد احدى العبارتين بالاخرى اه (وأقول) لا يخفى على ذى لب صحة التجوز ووقوعه وشيوعه وانه لا حجر فيه حيث وجدت العلاقة والقرينة بل صرح أهل البيان بانه أبلغ من الحقيقة وحينئذ فيجوز قطعا ان يراد على وجه التجوز بالاذن فى الفعل والترك عدم المنع منهما على سبيل التحتم وان يجعل علاقة هذا التجوز اللزوم فان العدم المذكور لازم للاذن المذكور وان يجعل قرينته التفسير المذكور أعنى قوله أى عدم الحرج لان الظاهر المتبادر من الحرج هو الاثم فالتفسير بعدم الاثم دال على ان المراد بالاذن فى الفعل والترك انتفاء الاثم عنهما فقول الشيخ دون الاذن فى الفعل والترك قلنا هذا مسلم لو كان المراد بالاذن فى الفعل والترك ما هو ظاهره لكنه ليس كذلك بل المراد منه معناه المجازى وهو عدم المنع منهما على سبيل التحتم وهذا قطعا صادق على الكراهة اذ لا منع فيها على وجه التحتم وقوله فكيف يصح ان يراد احدى العبارتين بالاخرى قلنا هذا عجيب للقطع بانه يصح ان يراد احدى العبارتين معنى مجازى هو موافق لمعنى الاخرى فيصح ان يراد احدى العبارتين الاخرى أى معنى الاخرى بهذا الطريق فانه يصح قطعا ان يراد بهذا أسد معنى هذا شجاع وفى هذا ارادة احدى العبارتين بالاخرى فقد ظهر انه لا اشكال فى صحة ما ذكر عند من راجع له على انه يمكن ان يكون اطلاق الاذن فى الفعل والترك على عدم المنع المذكور حقيقة عرفية أيضا وان كان أقل من اطلاقه على ما هو الظاهر منه اذ لم يثبت عنهم ما ينافى ذلك ولا ينافيه قول المصنف السابق الحسن المأذون الخ لانه مبنى على الاطلاق الاكثر ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله أو الكراهة قد يقال انه يقتضى دخولها فى الجواز المبين بقوله من الاذن فى الفعل مع ان الاذن فيه لا يدخلها ويجاب بمنع انه لا يدخلها اذ الاذن فى الشئ تجويزه اه والظاهر ان مراده بقوله تجويزه عدم المنع منه على سبيل التحتم

(بقى الجواز) له الذى كان فى ضمن وجوبه من الاذن فى الفعل بما يقوم منه من الاذن فى الترك الذى خلف المنع منه اذ لا قوام للجنس بدون فصل ولا ارادة ذلك قال (أى عدم الحرج) يعنى فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل للخلاف الاولى

وان ذلك استعمال آخر للاذن ثم يحتمل ان مراده ان ذلك استعمال آخر عرفي حقيقي او مجازي على ما بيناه فليتامل (قوله اذ لا دليل على تعيين أحدها) أورد شيخنا العلامة عليه سؤالا وجوابا وأقول مما يضعف السؤال ويقوي الجواب ما قرره من ان النفي قد يتوجه الى المقيد والقيد جميعا (قوله مسئلة الامر بواحد من أشياء يوجب واحدا لا بعينه) فيه أمران * الاول قال الزركشي موضع المسئلة اذا شرع التخيير بنص فان شرع بغيره كتخيير المستنجي بين الماء والحجر والتخيير في الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له في المسئلة لكن الجويني جعل التخيير بين الماء والحجر منها اه قال شيخ الاسلام والوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاف في أصلها وأما من حيث ما يترتب على فعل الكل فمسئلة الحج خارجة عن ذلك كما يعلم مما قدمته من ان محله اذا جاز الجمع بين الكل اه أي بخلاف ما اذا لم يجز ومثله قبل ذلك بقوله لجماعة استعدوا للامامة بعد موت الامام فعلى المكلفين نصب واحد منهم ولا يجوز نصب زيادة عليه اه وما ذكرانه الوجه من عدم التقييد هو الذي يظهر أنه الصواب الذي لا معنى للمخالفة فيه فيكون ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص أو لا اذ لا وجه للفرق بينهما ويؤيد ذلك ما سيأتي في قول المصنف ولا يجب على المؤخر العزم خلافا لقوم من ان أصح الوجهين كما قاله النووي الوجوب وعليه القاضي الباقلاني وغيره وصرح عليه بانه من قبيل الواجب المخير كما سيأتي مع ان هذا التخيير لم يثبت بالنص وان نوزع فيه لان تلك المنازعة ليست من جهة عدم كون التخيير منصوصا كما يعلم مما سيأتي وحينئذ فمن ذلك تخيير من اشتبه عليه طاهر بنجس بين الاجتهاد بينهما واستعمال ثالث طاهر يقينا كما ذكره بعض شراح منهاج الفقه ومنازعة بعضهم فيه لا التفات اليها ولا ينافي ذلك قولهم الامر بواحد من أشياء حيث يتوهم عدم صدقه على ما قلناه اذ لم يرد فيه الامر بواحد من أشياء لان هذا باعتبار الاصل أو المراد الامر بواحد من أشياء ولو بحسب ما يؤول اليه الحال والحكم وليس هذا أمرا تعبديا حتى يتقيد بظاهر تعبيرهم بل ما اطبقوا عليه من التمثيل بآية الكفارة ليس فيه أمر صريح * والثاني انه قد يقال قوله الامر بواحد معناه ايجابه فيتحد الموضوع والمحمول ويجاب بانا لا نسلم اتحادهما لان الموضوع مقيد بالواحد المبهم في الظاهر من أشياء والمحمول مقيد بالواحد منها لا بعينه في الواقع وهما متغايران وكأنه قيل الامر بواحد مبهم في الظاهر أمر بواحد لا بعينه في الواقع فتغايرا وأفاد الاخبار لان الابهام يحتمل التعيين في الواقع وعدمه وحينئذ فيصح حمل الامر في عبارته على النفسي ولا يتعين حمله على اللفظي (فان قلت) بل يتعين ذلك بدليل قوله يوجب دون ايجاب (قلت) ممنوع لان وصفه بانه يوجب على المبالغة حيث جعل الايجاب موجبا أو على حمل يوجب على معنى يستلزم أو يثبت أي ايجاب واحد من أشياء يستلزم أو يثبت ايجاب واحد لا بعينه وبهذا يظهر عدم تعين حمل شيخنا العلامة الامر في المتن على اللفظي بقرينة قوله يوجب لئلا يتحد الموضوع والمحمول فليتامل مع ان هذا الحمل قد لا يخلص من الاشكال لان التقدير حينئذ اللفظ الدال على ايجاب واحد من أشياء دال على ايجاب واحد لا بعينه منها ولا فائدة في هذا الاخبار (فان قيل) بل فيه فائدة لان قوله لا بعينه زائد على ما قبله قلنا فاعمل الامر على النفسي وتحصل الفائدة بذلك (قوله بواحد مبهم) أي في الظاهر فيجامع

اذ لا دليل على تعيين أحدها (وقيل) الجواز الباقي بعقوبه (الاباحة) اذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيثبت التخيير (وقيل) هو (الاستحباب) اذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وقال الغزالي لا يبقى الجواز لان نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن ويرجع الامر الى ما كان قبله من تحريم أو اباحة أي لكون الفعل مضرة أو منفعة كما سيأتي في الكتاب الخامس (مسئلة الامر بواحد) مبهم

كل الاقوال الآتية (قوله من أشياء معينة) قال الشيخ الامام فى شرح المنهاج انما قيد بقوله معينة لانها اذا كانت غير معينة فاما ان يقع التكليف بالقدر المشترك بينها من غير نظر الى الخصوصيات فذلك لا يسمى ابهاما بل هو كالاعتاق كما سبق وليس كلامنا فيه واما ان ينظر الى الخصوصيات كما ذكرناه فى تفسير الابهام فيستحيل لعدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فلذلك قيد بقوله المعينة ليبين صورة المسئلة اه وقوله المعلومة المتميزة (أقول) وجه ذلك انهم فسروا التعيين بما به يمتاز شخص عن شخص آخر وظاهر عدم تاتى هذا المعنى هنا اذا الاشياء المذكورة ليست اشخاصا فلا بد ان يراد بالتعين هنا المعلومية والتميز ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله معينة أى بنوعها لا بشخصها لان التعين بالشخص انما يكون بعد وقوعه فى الخارج اه لكن يتجه ان يقال أى بنوعها أو بشخصها اذ يعقل الامر بواحد من أشياء معينة بالشخص كاعتق هذا العبد أو تصدق بهذا المد أو بهذا الثوب فليتامل (قوله يوجب واحدا لا بعينه) أى حيث كان للوجوب كما هو ظاهر فان كان للندب كان المندوب واحدا لا بعينه وكذا يقال فى الكراهة فى مسئلة التحريم الآتية وهذا كله فى غاية الظهور لا ينبغى التوقف فيه ثم رأيت شيخ الاسلام صرح به وقال انه القياس (قوله وهو القدر المشترك بينها) فيه أمران * الاول انه شامل للمتواطئ كما فى أعتق هذا العبد أو ذاك العبد أو ذلك العبد والمشكك كما فى آية الكفارة خلافا لما وقع لبعضهم * والثانى قال شيخنا العلامة فى هذا الكلام وان كان هو حاصل كلامهم نظر اذ المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منه فليتامل اه (وأقول) قوله ليس واحدا منها قصد به رد قولهم وهو أى الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ولا يخفى على ذى لب خصوصا من له المام بكلام الائمة فى هذه المسئلة ان قولهم المذكور ليس معناه الا ان مفهوم الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ضرورة تحقق هذا المفهوم فى كل واحد منها وصدقه عليه فيكون مشتركا بينها وليس معناه ان ذات الواحد منها القدر المشترك فقوله ليس واحدا منها ان أراد انه ليس مفهوم الواحد منها فليس بصحيح لما تقرر بما لا مزيد عليه لذى لب وكيف لا يكون مفهوم الواحد من أشياء مع تحققه فى كل منها وصدقه عليه مشتركا بينها وان أراد انه ليس ذات الواحد منها كما يسبق الى الفهم من قوة عبارته بل يصرح به قوله بل كل منها واحد منه فهو مسلم لكنه خلاف مرادهم كما لا يشتبه على من حضر لبه اذ ليس مرادهم الا مفهوم الواحد منها كما تقرر وكما سيأتى التصريح به مكررا فى كلام السيد لانه فكان منشا الاشكال اشتباه مفهوم الشئ بما صدق عليه وبينهما بون بائن قال السيد مفهوم أحدهما أحدهما أمر كلى يصدق على جزئيات متعددة وهو فى نفسه أمر لا يتحصل الا فى ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل أوجبت عليك أحدهما وأجزت لك ترك أحدهما وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس الى هذا الكلى فى نفسه بل معناه ان ايها فعلت جاز لك ترك الباقى وأى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شئ معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة

(من أشياء) معينة كما فى كفارة اليمين فان فى آيتها الامر بذلك تقديرا (يوجب واحدا) منها (لا بعينه) وهو القدر المشترك بينها

وأكل الخبز الخ اه وقال أيضا وذلك الحق الذى بينه هو ان الذى وجب وهو الواحد المبهم أعنى هذا المفهوم الكلى لم يخير فيه اذ لا يجوز تركه البتة والتخيير انما هو فى كل واحد من المعينات وان كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذى هو مفهوم أحدها مبهما فليس معنى الواجب المخير انه خير فى نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذى خير فى افراده الى ان قال فان قلت هذا التحقيق يدل على ان الواجب الامر الكلى وذلك خلاف ماذهب اليه المصنف أى ابن الحاجب من ان الامر بالكلى أمر بجزئى مطابق له لامتناع وجوده فى الخارج كما سيأتى قلت ماذكره هناك مفهوم ومنه كما سيعلم والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لان مفهوم الفرد المنتشر أمر كلى فان كان هو الواجب ظهرت المنافاة بين الكلامين وان كان الواجب ماصدق عليه من الجزئيات فاما جميعها أو بعضها وكلاهما قادح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت فى هذا المقام فانه من مزال الاوهام اه بقى انه هل المراد بالمفهوم الكلى الذى ذكر انه الواجب هو الكلى المنطقى أو الكلى الطبيعى والذى يظهر الثانى (قوله فى ضمن أى معين منها) هذا لا ينافى ماتقدم عن السيد من ان الواجب الامر الكلى لا الجزئى خلافا لابن الحاجب لان المراد ان الواجب القدر المشترك لا من حيث تعينه فى بعض افراده لكن التعيين من ضرورة تحققه وتظيره مايأتى ان الامر لطلب الحقيقة لا للمرة أو غيرها لكن المرة من ضرورة تحقق المأمور به (قوله لانه المأمور به) أقول فيه اشارة حيث أورده بصيغة الحصر الى رد ماتقدم عن ابن الحاجب فى كلام السيد من ان الامر بالكلى أمر بجزئى الخ وقد أورد شيخنا العلامة هنا كلاما عن العلامة وعقبه بقوله وأقول كون الواجب هو المشترك ينافى كون الواجب واحدا منها كما مر اه وقد علمت بطلان دعوى هذه المنافاة لان الواحد منها مفهوم كلى هو القدر المشترك بينها كما سبق ايضاحه بما لا مزيد عليه للعاقل (قوله فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات الخ) يفيد ان الخلاف بين هذا القول والاول معنوى وقيل انه لفظى وقد أوضح ذلك شيخ الاسلام فى حاشيته (قوله لان الامر تعلق بكل منها) قال شيخنا العلامة ينافيه فرض موضوع المسئلة ان الامر بواحد مبهم من أشياء معينة اه (وأقول) اما أولا فقد أشار الشارح الى ذلك بقوله قلنا ان سلم ذلك أى ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه الخ فان فيه اشارة الى منع ذلك وفى منع ذلك اشارة الى مخالفته فرض المسئلة واما ثانيا فلهذا القيل ان يمنع المنافاة اما بان الامر بالواحد المبهم لا ينافى كون الامر بكل واحد بخصوصه لان الواحد المبهم لما كان مشتركا بينها جاز ان يكون الامر به أمرا بكل ما يصدق عليه فقد صرح ان الامر بواحد مبهم من أشياء أى بالقدر المشترك بينها لا ينافى وجوب الجميع لجواز ان يجعل تعليق الحكم بالامر الكلى وسيلة الى تعليقه بكل فرد من أفراده كما تقرر ونظيره ماقيل ان الحكم فى القضية الكلية على مفهوم الموضوع على وجه يسرى الى كل واحد من أفراده واما بان المراد ان الامر بواحد مبهم بحسب العبارة والصورة أمر بكل واحد فى الواقع كما لا يتوهم من ظاهر العبارة والصورة فقرض ان الامر بواحد مبهم بحسب الصورة لا ينافى ان الامر بكل واحد بحسب الواقع وان سلم المنافاة ولا يضره ذلك لانه يقول هذه العجمة من غيرى بحسب ماظهر له من الحكم فليتأمل

فى ضمن أى معين منها لانه المأمور به (وقيل) يوجب (الكل) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويسقط) الكل الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المرتب عليه ماذكر (وقيل الواجب) فى ذلك واحد منها

قوله

(قوله اذ يجب ان يعلم الآمر المأمور به) فان قلت لم علل كون الواجب معينا عند الله أي يلزم ان يكون فى الواقع كذلك فان ذلك هو مدعى هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور فجعل التعين لازما لوجوب العلم مع انه يلزم العلم عند القائل باللزوم وجب العلم أم لا (قلت) لان المطلوب الذى هو كون الواجب معينا أعنى التعين عند الله انما يثبت على تقدير وجوب العلم المذكور ولا يكفى فى ثبوته مجرد لزومه للعلم فانه ان لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب معينا عند الله وهذا فى غاية الظهور بادنى تأمل (فان قلت) لكن قوله الآتى بل يكفى فى علمه به الخ يخالف ذلك لانه يقتضى اعتبار العلم دون وجوبه (قلت) كلا والله لا يخالفه ولا يقتضى ما ذكر لان معناه بل يكفى فى علمه أي الذى يجب ان يكون بقرينة ما صدر به ولعمر الله انه مما لا يرتاب فيه ذو لب واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال اعلم ان القائل باللزوم يرى التعين لازما للعلم وجب العلم أم لا ويرى وجوب التعين لازما لوجوب العلم حصل العلم أم لا والشارح جعل التعين لازما لوجوب العلم عند هذا القائل مشيرا الى رده بقوله لا يلزم وقد علمت ما فيه وفى قوله بل يكفى فى علمه رجوع الى ما حققناه والا لقال فى وجوب علمه اه كلام شيخنا فاما قوله يرى التعين لازما للعلم الخ فان أراد به انه كان يكفى التعليل بالعلم من غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لان مجرد لزوم التعين للعلم لا يكفى فى ثبوته أعنى ثبوت التعين لجواز ان لا يثبت العلم فلا يثبت التعين اذ لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار انه لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف اللزوم عليه كما توهمه المعترض بل لتوقف اثبات المطلوب عليه وان لم يرد ذلك فلا يقدح فيما قاله الشارح واما قوله ويرى وجوب التعين لازما لوجوب العلم فان أشار بذلك الى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس بصحيح لظهور ان مراد هذا القائل بكونه معينا عند الله وجوب ذلك وقد علله الشارح بانه يجب ان يعلم الآمر المأمور به وحاصل ذلك كما لا يخفى لزوم وجوب التعين لوجوب العلم وان لم يشر بذلك الى ما ذكرناه فلا أثر له فيما قاله الشارح واما قوله والشارح جعل التعين لازما لوجوب العلم فان أراد اعتراض ذلك بان التعين انما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهر لان التعين اذا لزم العلم لزم وجوبه فان زعم ان وجوب العلم قد يثبت ولا يثبت العلم فسقوط ذلك ظاهر أو اعتراضه بانه كان ينبغى ان يجعل اللازم وجوب التعين لانه المراد قلنا قد بينا ان ذلك هو مراد الشارح ولا مخالفة فى كلامه لذلك أما قوله مشيرا الى رده بقوله لا يلزم فان أراد المنازعة فى هذا الرد المشار اليه فلا التفات اليها لظهور هذا الرد وجريانه على القواعد لان حاصله منع الملازمة التى ادعاها هذا القائل فانه ادعى استلزام وجوب العلم للتعين فاشار الشارح الى منع هذا الاستلزام فحاصل كلامه لا نسلم ان وجوب العلم يستلزم التعين بل يكفى فيه التميز وهذا كلام موجه لا غبار عليه وان لم يرد المنازعة فيه فلا أثر له واما قوله وقد علمت ما فيه فان أراد به انه علم ان التعين لازم للعلم كما قد يصرح به ارادة ذلك قوله وفى قوله بل يكفى فى علمه رجوع الى ما حققناه والشارح جعله لازما لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لان التعين اذا صح لزومه للعلم صح لزومه لوجوب العلم ولا يراد ان العلم قد يتخلف عن وجوبه لفساد ذلك كما تقدم بيانه وانما اعتبر الشارح الوجوب لانه المثبت للمدعى كما تقدم ايضاحه بما لا مزيد عليه واما قوله رجوع الى ما حققناه

(معين) عند الله تعالى اذ يجب أن يعلم الآمر المأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب المجهول (فان فعل) المكلف المعين ذلك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الامر فى الظاهر بغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الآمر المأمور به ان يكون معينا عنده بل يكفى فى علمه به ان يكون متميزا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا لتميز أحد المعينات المبهم عن غيره من حيث تعينها

فهو ممنوع والملازمة فى قوله والا لقال ممنوعة لان مراده بقوله بل يكفى فى علمه الذى تقدم انه يجب بدليل صدر كلامه فان هذا الكلام متعلق بالصدر ويترتب عليه فعليك بالتأمل ولاتهولنك تلك التهويلات فانها لم تبن على أساس وان كان لابد من الجمود على التقليد فلا يخفى ان تقليد الشارح أحق مع ان نسبة هذه المباحث الى الشارح لامنشأ لها الا الانحراف والا فالشارح لم يزد على ما قالوه كما هو معلوم لمن له اطلاع على ما قرروه (قوله وقيل هو أى الواجب فى ذلك مايختاره المكلف) قال شيخ الاسلام يعنى الواجب عند الله مايختاره المكلف بقرينة ماذكره بعد من ان الاقوال غير الاول متفقة على نفى ايجاب واحد لابعينه مع كون القول بذلك مع ماقبله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله كما أفاده كلام العضد وغيره وان أوهم كلام كثير كالمصنف خلافه هذا وكلام الشارح فيما ياتى فى تحريم واحد لابعينه يقتضى موافقة الكثير انتهى وأشار الكمال الى نحوه (وأقول) ماذكراه غير ضرورى ولا يحتاج اليه ولا يختلف المقصود بجعله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله وعدم جعله كذلك والمصنف غير مقلد للعضد أو غيره خصوصا فى النقليات وانما وصف ماقبله بانه معين عند الله دون هذا مع ان هذا أيضا يعين عند الله باختيار المكلف لان ذلك وجد فيه ظاهر التعيين وهو حصر الواجب فى خصلة بعينها بخلاف هذا (قوله وانما يدركها فى المعين) فيه نظر ظاهر اذ قد تكون المفسدة فى فعل الجميع من أشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لابعينه اذ بتركه أى واحد منها تنتفى المفسدة أو فى ترك الجميع منها دون ترك كل واحد منها فلا يمتنع ايجاب واحد منها لابعينه اذ بفعل أى واحد منها تنتفى المفسدة فادراك المفسدة فى الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذى ادعوه ولعل هذا فى غاية الظهور ثم رأيت السبكى بعد كلام يتعلق بتقرير مذهبهم قال مانصه وتحقيق هذا الكلام انما ينتج ان المشتمل على الحسن المقتضى للوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها فلذلك كان معنى كلامهم ايجاب أحدها على الابهام وانما قصدوا الفرار من لفظ يوهم ان بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وانه لا يجوز التخيير بين الواجب وغيره اه فليتامل (قوله وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المخير) فى شرح المنهاج للشيخ الامام تبعا لغيره فرع اذا باع قفيزا من صبرة فالمعقود عليه قفيز لابعينه بمعنى القدر المشترك بين أقفزة الصبرة وقالوا ان معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا فى خصال الكفارة وعندى انه كعتق الرقبة وقد تقدم تحريره واذا اختار المشترى واحدا منها لا نقول انه كان معينا بل تعين فيه بعد ابهامه وكذا اذا دعت المرأة الى تزويجها من كفأين وجب من أحدهما كالمستعدين اما اذا طلاق احدى امرأتيه أو أعتق أحد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختصاص للطلاق والعتق بواحد معين فاذا اختار تعين مايختاره اه وقد يقال قضية ماتقدم فى مسئلة بيع القفيز من صبرة ان المعقود عليه القدر المشترك ان الصبرة لو تلفت الا صاعا كان هو المبيع سواء كانت معلومة الصيعان أو مجهولتها لوجود القدر المشترك فى ذلك الصاع الا ان الفقهاء فرقوا بين المعلومة والمجهولة فى ذلك فليتأمل (قوله لتخيير المكلف الخ) فيه اشارة لما تقدم عن السيد من ان الواجب بالحقيقة لا تخيير فيه وذلك لا يضر فى التسمية بالواجب المخير لان

(وقيل هو) أى الواجب فى ذلك (مايختاره المكلف) للفعل من أى واحد منها بان يفعله دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأى منها يفعل قلنا الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها لا لخصوصه للقطع باستواء المكلفين فى الواجب عليهم والاقوال غير الاول للمعتزلة وهى متفقة على نفى ايجاب واحد لابعينه كنفيهم تحريم واحد لابعينه كما سياتى لما قالوا من ان تحريم الشئ أو ايجابه لما فى فعله أو تركه من المفسدة التى يدركها العقل وانما يدركها فى المعين وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المخير لتخيير المكلف فى الخروج عن عهدة الواجب بأى من الاشياء بفعله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا

(فان فعل) المكلف على قولنا (الكل) وفيها أعلى ثوابا وعقابا وأدنى كذلك (فقيل الواجب) أى المثاب عليه ثواب الواجب الذى هو كثواب سبعين مندوبا أخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى فى شعب ٢٥٣ الايمان (أعلاها) ثوابا لانه لو اقتصر عليه لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا أو مرتبا لا ينقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يأت بواحد منها (فقيل يعاقب على أدناها) عقابا بان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فثواب الواجب والعقاب على واحد منها فعلت معا أو مرتبا وقيل فى المرتب الواجب ثوابا أولها فتفاوتت أو تساوت لتادى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ماذكر ثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث خصوصه الذى يقع نظر التأدى الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم انه أحدها من حيث انه أحدها لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الحيثية واجبا حتى ان الواجب ثوابا فى المرتب أولها من حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه (ويجوز

وصفه بالتخيير من قبيل وصف الشئ بوصف متعلقه (قوله أخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى) قد يقال لا يضر ضعف هذا الحديث فى جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب فى الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ولا نسلم تقييد صحة الاستدلال على مثل ذلك بصحة الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف (قوله فضم غيره اليه معا أو مرتبا لا ينقصه عن ذلك) فان قلت لاشك ان الاوجه خلاف ذلك اذ تأخر الاعلى لكن هل لهذا وجه معقول (قلت) يمكن ان يوجه بان الاعلى لما كان أرجح وأكمل كان تعلق الوجوب به أتم فنظر اليه فى أداء الواجب حيث وجد وان تأخر (قوله لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الحيثية واجبا) أقول هذا الكلام فى غاية القوة وان نازع فيه جمع كالكمال حيث قال فيقال عليه لانسلم ان حصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه يستلزم كون تعلق الايجاب السابق به من حيث خصوصه اذ لا مانع ان يقال افعل أحد هذه الامور وأيها فعلت سقط عنك الطلب وان فعلت منها كذا فلك كذا أو فعلت كذا فلك كذا اه وذلك لان ترتب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب واجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص مما لا يعقل كما لا يخفى مع صدق التامل واما قوله اذ لا مانع ان يقال الخ فلا يخفى انه لا ينتج ترتيب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب الواجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص نعم قد يقال ان أحدها من حيث انه أحدها وهو القدر المشترك يتفاوت باعتبار تفاوت الخصوصيات التى تتحقق فى ضمنها فلا مانع من ان يتفاوت ثوابه لذلك ويجاب بان التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس الا القدر المشترك فثواب الواجب لا يكون الا على القدر المشترك دون التفاوت الزائد لانه خارج عن الواجب فلا يتعلق به ثوابه (فان قلت) ويمكن ان الشارح لم يقصد نفى تفاوت ثوابه بتفاوته فى افراده وحينئذ فلا اشكال عليه مطلقا بل قد يقال ولا نزاع فى المعنى (قلت) يمنع من ذلك ان التفاوت ليس الا بالخصوص فاذا لم يتعلق به الوجوب لم يتعلق به ثواب الوجوب بقى انه قد يخفى جدا تصور ترتب الثواب على الفرد من حيث انه أحدها دون خصوصه فان لذلك الاول مثلا الاول من حيث خصوصه ثوابا معينا فان حصل بتمامه لم يتفاوت الحال بين قولنا ان الثواب من حيث انه أحدها وقولنا انه من حيث خصوصه وان أسقط بعضه فهو فى غاية الاشكال وكيف يسقط ثواب رتب على فعل وجد بشروطه فليتأمل (قوله وقيل لم ترد به اللغة) أقول لا يخفى على ذى عقل صراحة هذه العبارة فى ان هذا اختلاف فى الوقوع وعدمه لا فى الجواز وعدمه لكن المراد بان اللغة لم ترد به انها لم ترد بطريقه وهو الصيغة التى يفهم منها النهى عن واحد منهم من أشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله حيث لم يرد بطريقه الخ ولما أورد على المخالف قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فانه طريق للنهى عن واحد منهم من شيئين فقد ثبت ورود اللغة بطريقه أجاب بان هذا انما يكون طريقا لذلك لو كان نهيا عن طاعة واحد منهم منهما وليس كذلك بل هى نهى عن طاعتهما جميعا والى الايراد والجواب أشار الشارح بقوله وقوله تعالى الخ ثم رد هذا الجواب بقوله قلنا الاجماع الخ وحاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهى عن واحد منهم فهى طريق لذلك ولا بد فى ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجماع فقد ثبت ورود اللغة

تحريم واحد لا بعينه) من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينهما فى ضمن أى معين منهما وله فعله فى غيره اذ لا مانع من ذلك (خلافا للمعتزلة) فى منعهم ذلك لتعلق ايجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيهما (وهى كالمخير)

بذلك الطريق غاية الامر انه منع من حملها على معناها الاصلي مانع لكن هذا لا ينافي انها طريق لما ذكر ولا يخفى على ذي عقل فضلا عن ذي فضل حسن هذا التقرير وظهوره ومطابقته للمقصود ومنه يظهر ان الكوراني لم يزد في هذا المقام بعد خطئه في فهم المقصود مع ظهوره على التغيير في وجوه الحسان حيث قال في قول المصنف وقيل لم تردبه اللغة مانصه اشارة الى منع من جهة المعتزلة تقريره انكم ادعيتم ان النهي عن واحد لابعينه جائز وهو كمسئلة المخير ولا يستقيم قياسكم على ذلك اذ في المخير ورد الامر من الشارع بذلك وفي النهي لا ورود للنهي من الشارع بذلك ولا دل عليه اللغة اذ لم نجد في كلام العرب ماهو نص في ذلك وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا التحريم لكل واحد لا لواحد لابعينه وهذا الكلام منهم في غاية السقوط اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع وماقاله بعض الشارحين ان الاجماع لمستنده صرفه عن ظاهره ماله معنى صحيح اه فتأمل ما اشتمل عليه هذا الكلام الركيك من فساد المعنى فاما قوله اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع فلا يخفى فساده ومخالفته لقول المصنف وقيل لم تردبه اللغة الصريح في ان هذا الاختلاف في الوقوع لا في مجرد الجواز كما تقدم بيانه وكان منشأ غلطه سريان ذهنه الى قول المصنف أولا ويجوز تحريم واحد لابعينه مع غفلته عما الكلام فيه وهو قوله وقيل لم تردبه اللغة الصريح في الاختلاف في الوقوع كما تقرر واما قوله وماقاله بعض الشارحين يعني المحقق المحلي الى قوله فماله معنى صحيح فهو حقيق بقول القائل

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد * وينكر الفم طعم الماء من سقم

وقد علمت حسن ماقاله المحقق المحلي ودقته بما لا مزيد عليه لكنه لما خفي على الكوراني ولم يقدر على مطعن فيه لم يزد على التقول الباطل والهتان الذي ماتحته من طائل كما لا يخفى على فاضل واما مايفهم من كلامه من ان المقصود بقول المصنف وهي كالمخير القياس فهو ممنوع بل لم يقصد بذلك الا احالة ماهنا على ماهناك في الفروع والاحكام السابقة كما تقرره المحقق المحلي (قوله مسئلة فرض الكفاية منهم الخ) قال شيخنا العلامة هذا الحد يتناول مطلق الفرض فلا يطرد وقد يجاب بان النظر الى الفاعل في الكفاية وقع التقييد بتركه وفي مطلق الفرض وقع ترك التقييد به ولذا صدق على قسميه اه (وأقول) يجاب أيضا بوجهين * الاول ان المقصود تمييز فرض الكفاية عن فرض العين لا عن مطلق الفرض أيضا على قياس ماأجاب به الشارح عن ايراد سنة الكفاية وهذا جواب في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى واما الاعتراض عليه الآتي فسيأتي بيان فساده * والثاني انا لا نسلم تناول هذا الحد مطلق الفرض اذ لا يصدق على مطلق الفرض هذا السلب الكلي أعني مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لثبوت الايجاب الجزئي وهو النظر الى فاعله في الجملة في بعض أفراده وقد يتعسف في حمل جواب الشيخ على هذا الثاني (قوله حصوله) قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول تحصيله اذ القصد أي الطلب انما يتعلق بفعل كالتحصيل لا الحصول اه (وأقول) اما أولا فلا نسلم الحصر في قوله انما يتعلق بفعل بؤيد المنع ان الايمان مطلوب والتحقيق انه ليس بفعل لا يقال انما المطلوب مقدمات حصوله لانا نقول لا يصح ذلك بل هو المطلوب بالذات غاية الامر انه انما صح طلبه والتكليف به للقدرة عليه بواسطة القدرة على مقدمات حصوله على ان ماادعاه من الحصر لا ينافي تعبيره

بالاولى

أي والمسئلة كمسئلة الواجب المخير فيما تقدم فيها فيقال على قياسه النهي عن واحد منهم من أشياء معينة نحو لا تتناول السمك او اللبن أو البيض يحرم واحد منها لابعينه بالمعنى السابق وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرمات ويثاب بتركها اثنتا الاثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم في ذلك واحد منها معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أو ترك غيره منها وقيل المحرم في ذلك مايختاره المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الاول ان تركت كلها امتثالا أو فعلت وهي متساوية أو بعضها أخف عقابا وثوابا فقيل ثواب الواجب والعقاب في المتساوية على ترك وفعل واحد منها وفي المتفاوتة على ترك أشدها وفعل أخفها سواء أفعلت معا أم مرتبا وقيل العقاب في المرتب على فعل آخرها ما وقت أو تساوت لارتكاب الحرام فيه ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من

بالاولى واما ثانيا فالمطلوب بالذات والمكلف به حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا الا حصوله واما تحصيله فلا يقصد الا تبعا حتى لو تصور حصول بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقا فعبر بالحصول دون التحصيل اشارة الى ذلك ولو عبر بالتحصيل أو عم كونه مقصودا بالذات وليس كذلك وأيضا فاعتبار الحصول أقرب الى عدم النظر بالذات الى الفاعل بعدم ملاحظة فعله واوفق به من اعتبار التحصيل المقتضى ملاحظة فعله كما يظهر مع التأمل بل ربما عد ذلك من الدقائق (قوله في الجملة فلا ينظر الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيدا من الحد والا لكان في حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا ولا معنى له بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه اذا سناد القصد الى الحصول يشعر عرفا بقصره عليه فيلزم ذلك فقوله في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مبهما أو معينا ومشيربه الى أن معناه المذكور مستفاد عرفا من تخصيص القصد بالاسناد الى الحصول (فان قلت) بل أشير به الى أنه معنى من غير نظر الخ (قلت) فهو عينه لاستلزومه كما يقتضيه التفريع بالفاء (فان قلت) بل معناه أعم من الحصول من الكل أو البعض (قلت) فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع فليتأمل اه (وأقول) لا يخفى ما في هذا الكلام من الخروج عن الظاهر وارتكاب التعسف من غير ضرورة الى ذلك فاما قوله اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيدا من الحد فلا يخفى منعه بأدنى تأمل فانه في غاية من مخالفة الظاهر وارتكاب التعسف من غير داع الى ذلك قوله والا لكان في حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا الخ قلنا ان أردت بانه في حيز يقصد تعلقه به كتعلق كل جار ومجرور بعامله سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان ذلك يقتضي أن يكون عدم النظر المذكور مقصودا اذ لا يفهم من العبارة حينئذ الا أنه يقصد حصوله ولا ينظر بالذات الى فاعله ولا يفهم منها ان عدم النظر مقصود الا ترى ان قولك قصدت زيارة زيد من غير التفات الى عمرو لا يفهم منه ان عدم الالتفات الى عمرو مقصود بل لا يفهم منه الا أنك جعلت بين قصد زيارة زيد وبين عدم الالتفات الى عمرو ولعمر الله ان هذا في غاية الظهور وان أردت بانه في حيز يقصد وقوع القصد على المجرور فالعبارة لا تحتمل ذلك بوجه فضلا عن دلالتها عليه وانما يتوهم منها ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر الى فاعله لكنها ليست كذلك كما ترى نعم لو علق من غير نظر الخ بقوله حصوله أمكن دلالته على ذلك لكنه خلاف مدعاه مع انه لا ضرورة الى ارتكابه فالصواب ان قول المصنف من غير نظر الخ قيد في الحد وانه ليس في كلام الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الآتي وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله الخ صريح فيه فانه صريح في ان المخرج لذلك قوله من غير نظر الخ فيكون قيدا في التعريف ولو صح ما ادعاه الشيخ لقال الشارح وخرج فرض العين فانه لم يقصد حصوله أي لم يخص القصد بحصوله على قياس ما تعسف به الشيخ حيث حمل قول المصنف يقصد حصوله على معنى يقصر القصد على حصوله واما قوله بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه الخ فهو من المبالغة في التعسف ومخالفة الظاهر مع الاستغناء عنه كما علم مما تقرر بالمحل الذي لا يخفى فلا التفات اليه ولا تعويل عليه واما قوله فقوله في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مبهما أو معينا فنقول سلمنا ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعيته وتعسفت فيه بل يصح هذا المعنى

غير ما ذكر تركه لثواب الواجب والتحقيق ان ثواب الواجب والعقاب على تركه وفعل أحدهما من حيث انه أحدهما حتى ان العقاب في المرتب على آخرها من حيث انه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يتأدى بتركه الواجب منها من حيث انه أحدها (وقيل) زيادة على ما في الخبر من طرف المعتزلة (لم تردبه) أي بتحريم ما ذكر (اللغة) حيث لم تردبطريقه من النهي عن واحد منهم من أشياء معينة كما وردت بالامر بواحد منهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا نهى عن طاعتهما جميعا قلنا الاجماع لمستنده صرفه عن ظاهره

(مسئلة فرض الكفاية) المنقسم اليه والى فرض العين مطلق الفرض المتقدم حده (منهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله) أي يقصد حصوله في الجملة فلا ينظر الى فاعله الا بالتبع للفعل ضرورة انه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو ديني كصلاة الجنازة والامر بالمعروف ودنيوي كالحرف والصنائع

وان جعلنا قوله من غير نظر الخ قيدا من التعريف ثم قد يقال الاولى ان يقال معناه من غير اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض مبهما أو معينا واما قوله ومشيرا به الخ فهو ممنوع منعا لاخفاء فيه مع أدنى تأمل اذ تعسفه ومخالفته لكلام الشارح كما أشرنا اليه أظهر من ان يخفى واما قوله فان قيل بل أشير الى انه معين من غير نظر فأقول فيه يمكن ان يغير هذا السؤال بحيث لا يندفع بالجواب الذى ذكره وذلك بان لا يكون اشارة الى انه معنى ماذكر بل الى عدم اعتبار غير حصول الفعل بالذات فيكون معنى قوله بقصد حصوله فى الجملة بقصد حصوله من غير اعتبار ماعداه بالذات وحينئذ فتفريعه عليه قوله فلا ينظر الخ فى غاية الظهور لظهور المغايرة بين المفرع والمفرع عليه على هذا التقدير (فان قلت) أى فائدة فى تفسير الشارح وأى زيادة فيه على عبارة المصنف (قلت) فيه فوائد منها نفى توهم تعلق قوله من غير نظر بقوله حصوله حتى يتوهم أن يكون عدم النظر الى الفاعل مقصودا فانه خلاف المراد بل لا معنى له كما تقدم ومنها بيان محترز قوله بالذات وبيان ان الفاعل مقصود بالتبع مع توجيهه اذ قد يتوهم عدم الاحتراز واما قوله فى جواب السؤال الثانى قلت فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع فيجاب عنه بان الاكتفاء بحصوله من البعض وان قلنا انه على الجميع دليل ظاهر على عدم النظر الى الفاعل بالذات فالاكتفاء بالحصول المذكور يستلزم عدم النظر المذكور استلزاما ظنيا كما هو المراد من التفريع (قوله لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر) أقول هذا جواب حسن صحيح لا يمترى فى حسنه وصحته من له المام بكلام الائمة وتصرفاتهم ولقد مر بى فى كلام من يحتج بكلامه فى أمثال ذلك لكنى لا استحضره الآن استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بجوازه وقد قال السيد فى حواشى شرح الشمسية اعلم ان المتأخرين اعتبروا فى المعرف ان يكون موصلا الى كنه المعرف أو يكون مميزا للمعرف عن جميع ماعداه ثم قال والصواب أن المعتبر فى المعرف كونه موصلا الى تصور الشئ اما بالكنه أو بوجه ما سواء كان مع التصور بالوجه مميزه عن جميع ماعداه أو عن بعض ماعداه الى ان قال واما الامتياز عن الكل فلا يجب اه وقال المولى الدوانى فى حواشى التهذيب واشتراط المساواة فى مطلق التعريف ليس مذهب المحققين قالوا المقصود من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو أو بوجه أعم أو أخص نعم يشترط فى المعرف التام ثم أطال فى بيان ذلك اه ولا يخفى ان هذه نصوص قطعية على صحة جواب الشارح فانه اذا كان الصواب وقول المحققين ان المعتبر فى التعريف كونه موصلا الى تصور الشئ بوجه ما فكيف اذا انضم الى ذلك كونه مميزا للمعرف عما قصد تمييزه عنه كما فيما نحن فيه وبذلك يعلم ان الغفلة عن ذلك هى التى أوقعت الكمال فى قوله ولا يخلو الجواب عن اعتناء من الشارح اه حيث أشعر بتوقفه فى هذا الجواب وأوقعت شيخنا العلامة فى قوله هذا العذر يخرج قوله مميز عن كونه حدا أى معرفا اذ هو ما يميز الماهية عن جميع ماعداها بقرينة تعريفه أيضا بالجامع المانع وبالمطرد المنعكس اه وكيف يقدح قوله اذ هو أى المعرف ما يميز الماهية عن جميع ماعداها مع قول سيد المحققين وسند المدققين والصواب ان المعتبر فى المعرف كونه موصلا الى تصور الشئ اما بالكنه أو بوجه ما سواء كان مع التصور بالوجه مميزه عن جميع ماعداه أو بعض ماعداه وأما الامتياز

وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين أى واحد من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبى صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته ولم يقصد قصدا حصول بالجزم احترازا عن السنة لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر (وزعمه) أى فرض الكفاية (الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايينى (وامام الحرمين وأبوه) الشيخ أبو محمد الجوينى (أفضل من) فرض (العين) لانه يصان بقيام البعض به الكافى فى الخروج عن عهدته جميع المكلفين عن الاثم المترتب على تركهم له وفرض العين انما يصان بالقيام عن الاثم القائم به فقط والمتبادر الى الاذهان

عن الكل فلا يجب وأما قوله بقرينة تعريفه أيضا بالجامع المانع الخ فلا يرد لان هذا فى المعرف التام وهو ليس بمراد للمصنف ولا للشارح أو على رأى المتأخرين وليس البناء عليه وأوقعت الكورانى فى قوله تعريف المصنف لابد له من قيد آخر ليصير مانعا وهو أن يقال مهم يقصد حصوله من غير نظر الى ذات فاعله مع تأثيم الكل على تقدير الترك والا يدخل فيه سنة الكفاية والعجب من بعض الشارحين أنه عرف سنة الكفاية بما عرف المصنف فرض الكفاية ولم يتنبه لاختلال تعريف المصنف طردا اه فاما اعتراضه تعريف المصنف فقد علم بطلانه مما تقرر وأما قوله والعجب الخ فهو أدل قاطع على تهوره وفساد تصوره وذلك لان ذلك البعض من الشارحين الذى هو سند الشارحين ومحققهم المولى الجلال المحلى لما ذكر تعريف المصنف لفرض الكفاية المذكور قال ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الفرض تميز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر اه ثم قال فى قول المصنف وسنة الكفاية كفرضها وهو أمور أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله الخ اه ولا يخفى على ذى عقل صراحة هذا الكلام فى اعتراف المحقق بان كلا من التعريفين أسقط منه قيد يحصل به التمييز عن جميع ما عداه وان وجه اسقاطه ارادة التمييز عن شئ مخصوص وذلك حاصل بدونه مع ان تعريفه السنة بما ذكر هو مراد المصنف من هذا الكلام فهو ليس الا تعريف المصنف فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل ان يفترى وينسب اليه تعريف السنة ويدعى عليه عدم التنبه وما أكثر مفاسد عدم التامل واعتياد التهور وعدم التمهل ومن أمثلة الفضلاء سريع الجواب كثير الخطأ (قوله وان لم يتعرضوا له فيما علمت) قال الكمال وتبعوه كأن مرادهم انه لم يقف عليه فى كلام الائمة صريحا والا فقد وقع فى كلام الشافعى والاصحاب ما يدل عليه فقد قالوا ان قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه وعللوه بانه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية الى آخر ما أطال به (وأقول لا يخفى ظهوره فى المطلوب وان أمكن أن يصدق هذا التعليل بتساويهما اذ لا يحسن قطع الشئ لمساويه اذ لا مزية له عليه وكذا يقال فى تعليل الشافعى المذكور فى آخر الكلام الذى نقله فيكون حاصله على هذا الاحتمال أنه لا يحسن قطع الشئ لما هو دونه ولا لمساويه لعدم المزية (قوله لا على الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور) فان قيل على قول الشيخ الامام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين قلت بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين وفرق الكمال بأن فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاءه بتحمل الفعل المطلوب وفرض الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر الى الفاعل الا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل اه (قوله وأجيب بأن اثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم فى الجملة لا للوجوب عليهم) قال الكمال يقال عليه من طرف الجمهور وهذا هو الحقيق بالاستبعاد أعنى اثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به فان قيل قد أشار المصنف فى شرح المختصر الى جواب ذلك بقوله ليس الاسقاط عن غيرهم بفعلهم أولى من تأثيم غيرهم بتركهم قلنا بل هو اولى لانه قد ثبت شرعا نظيره من اسقاط ما على زيد باداء عمرو ولم يثبت تأثيم انسان باداء آخر اه (وأقول) قوله يقال عليه الخ يقال عليه هذا غاية أقى لو ارتبط التكليف فى الظاهر بتلك الطائفة الاخرى

وان لم يتعرضوا له فيما علمت ان فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به بقصده حصوله من كل مكلف فى الاغلب ولمعارضة هذا دليل الاول أشار المصنف الى النظر فيه بقوله زعمه وان أشار كما قال الى تقويته بعزوه الى قائليه الائمة المذكورين المفيد أن للامام سلفا عظيما فيه فانه مشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه اليه النووى والاكثر (وهو) أى فرض الكفاية (على البعض وفاقا للامام) الرازى للاكتفاء بحصوله من البعض (لا) على (الكل خلافا للشيخ الامام) والد المصنف (والجمهور) فى قولهم انه على الكل لاثمهم بتركه ويسقط بفعل البعض وأجيب بان اثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم فى الجملة لا للوجوب عليهم

بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان فى احتمال الامر إياهما وتعلقه بهما من غير مزية لاحداهما على الاخرى فى ذلك فليس فى التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به اذ كون الاخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين مستويتان فى احتمال كل أن تكون مكلفة به وهذا يغنى عن جواب المصنف الذى أشار فى شرح المختصر اليه فلا يضر اندفاعه بما قاله الحشى بتقدير تمامه وحينئذ فالاستبعاد الذى زعمه مدفوع فتأمل بل أقول اذا قلنا بالمختار الآتى أن البعض مبهم آل الحال الى أن المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية فى تعلق الخطاب بها بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوى فيها فلا اشكال فى اثم الجميع (فان قلت) فعلى هذا ما الفرق بين مختار المصنف وقول الجمهور وما فائدة الاختلاف حينئذ فان الخطاب عم الجميع على القولين وكذا الاثم عند الترك (قلت) الفرق أن الخطاب على قول الجمهور تعلق بكل واحد بعينه ولا كذلك على قول المصنف فانه عليه انما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك ومن فوائد الخلاف ما ذكره الشارح بقوله ثم مداره على الظن الخ فانه أفاد أن من شك أن غيره هل فعله لا يلزمه على قول البعض ويلزمه على قول الكل والفرق أنه خوطب به بعينه ابتداء على قول الجمهور فلا تسقط عنه الا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف وقوله قلنا بل هو أولى لانه ثبت شرعا نظيره الخ يقال عليه ليس الدين نظير ما نحن فيه كلا لان دين زيد واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره فلذا صح أن يسقط باداء غيره ولم يصح ان يأثم غيره بترك أدائه بخلاف ما نحن فيه فان نسبة الواجب فى الظاهر لكلتا الطائفتين على السواء فجاز أن يأثم كل طائفة بترك غيرها لتعلق الوجوب بها بحسب الظاهر واستوائها مع غيرها فى التعلق وأما قوله ولم يثبت تأثيم انسان باداء آخر فهذا لا يطابق المبحث اذ ليس المدعى تأثيم أحد باداء غيره بل تأثيمه بترك غيره فالمطابق له ان يقول ولم يثبت تأثيم انسان بترك أداء آخر وحينئذ يتخلص منه بأن التعلق فى الظاهر مشترك بين سائر الطوائف فليتأمل (قوله قال المصنف ويدل لما اخترناه الخ) فيه كلامان * أحدهما للكمال قال يجاب عنه بأن الآية ونحوها كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية مؤول بالسقوط بفعل الطائفة جمعا بينه وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه اه وهذا ذكره ابن الحاجب بقوله قالوا فلولا نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعا بين الادلة اه (وأقول) لا يخفى ما فيه فان تاويل أدلة المصنف الظاهرة فى مطلوبه كما لا يخفى للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه ليس أولى من العكس لذلك وأما قول شيخ الاسلام قال الزركشى فى الاستدلال به نظر وقد استدل به القرافى على أن الوجوب متعلق بالمشترك الخ فلا يخفى ما فيه لان هذا لا ينافى مختار المصنف لان حاصله انه على بعض مبهم والبعض المبهم هو القدر المشترك * والثانى لشيخنا العلامة قال بعد توجيه التعبير باللام دون على فى قوله ويدل لما اخترناه ما نصه ثم لا يخفى أن كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضى أن الفاعل منظور اليه بالذات وأن طلب الفعل هو طلب الفاعل بالفعل فكون الفعل مطلوبا والفاعل غير منظور اليه بالذات غير معقول اه (وأقول) لا يخفى أن دعواه عدم الخفاء فى أمر لم تثبت بداهته ولا ضرورية من غير

قال المصنف ويدل لما اختزناه قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وذكر والده مع الجمهور ومقدما عليهم قال تقويه لهم فانه أهل لذلك (والمختار) على الاول (البعض مبهم) اذ لا دليل على انه معين فمن قام به سقط الفرض بفعله (وقيل) البعض (معين عند الله تعالى) يسقط الفرض بفعله ويفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه

(وقيل) البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (ويتعين) (بالشروع) فيه أي يصير بذلك فرض عين يعني مثله في وجوب الاتمام (على الاصح) بجامع الفرضية وقيل لا يجب اتمامه والفرق أن القصد به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله ممن شرع فيه فيجب اتمام صلاة الجنازة على الاصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جزما لما في الانصراف عنه من كسر قلوب الجند وانما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آنس الرشد فيه من نفسه على الاصح لان كل مسئلة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنازة وما ذكره تبعا لابن الرفعة في مطلبه في باب الوديعة من أنه يتعين بالشروع على الاصح بالنظر الى الاصول أقعد مما ذكره البارزي في التمييز تبعا للغزالي من أنه لا يتعين بالشروع على الاصح الا الجهاد وصلاة الجنازة وان كان بالنظر الى الفروع أضبط (وسنة الكفاية) المنقسم اليها والى سنة العين مطلق السنة المتقدم حده (كفرضها) فيما تقدم وهو أمور أحدها انها من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للاكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا فانها أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكر معه

سند بيديه مما لا يسمع منه في مقام النزاع كما لا يخفى على من له معرفة بقواعد البحث فتربيه على ذلك زعم عدم المعقولية المذكورة ترتيب على غير أساس ويكفينا أن طلب الفعل من غير تعيين الفاعل مع الاكتفاء به من أي فاعل كان بل من غير المكلف في بعض الاحكام دليل ظاهر في أن المنظور اليه بالذات هو الفعل دون الفاعل وان الفاعل لم ينظر اليه الا لتوقف الفعل عليه ومما يقرب المعقولية انا نقطع بان السلطان مثلا قد يامر بابلاغ بعض الامور رعيته من غير أن يتعلق غرضه بالمبلغ الا من حيث احتياج التبليغ اليه حتى لو حضرت رعيته عنده قبل التبليغ بلغها بنفسه فلو كان المبلغ منظورا اليه ما بلغ بنفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ واذا عقل هذا في الشاهد فما المانع من جواز مثله فيما نحن فيه فدعوى انه غير معقول من غير المعقول (قوله وقيل البعض من قام به) قال شيخ الاسلام هذا من تفاريع القول قبله وان أوهم كلامه كثير خلافه اه (وأقول) لما لم يتفاوت الحال بين كونه من تفاريع ما قبله وكونه مستقلا مع ظهور الفرق بينهما فان تعين ذلك بالشخص وهذا بالاضافة الى القائم به لم يلتفت لذلك ولم يعد مثل هذا الايهام ايهاما فانه لا أثر له (قوله من ظن أن غيره لم يفعله) قال شيخ الاسلام أي ولا يفعله أيضا اه وهو حاصل كلام الكمال واقتضى أن يقول هذا مما لا حاجة اليه وان اقتضاه كلام المحصول وغيره لانه حيث لم يقع الفعل لم ينقطع تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله في المستقبل والحاصل انه حيث ظن انتفاء الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله في المستقبل لما أفاده كلامه من انه لو ظن أن غيره لم يفعله فيما مضى وانه يفعله في المستقبل ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه نظر (قوله وجب عليه) استشكله الاسنوي بالاجماع فانه من فروض الكفاية ولا اثم في تركه والازم تأثيم أهل الدنيا قال فان قيل انما انتفى الاثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضا اه (وأقول) الوجه حيث انتفت القدرة حتى قدرة التوصل اليه التزاما انه ليس بفرض (قوله ومن لا فلا) يدخل من لم يظن شيأ فلا يجب عليه قال شيخ الاسلام وان أدى ذلك الى أن لا يفعله أحد اه ويوجه بعدم عموم الوجوب في الواقع مع احتمال فعل الغير وعدم ذلك فلا يخلو عن نظر (قوله وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله) قال شيخ الاسلام أو يفعله اه وفيه ما تقدم (قوله بجامع الفرضية) قال شيخنا العلامة قد يعترض كونه جامعا بانه لو صح لزم اشتراكهما في وجوب الشروع واللازم منتف اه (وأقول) لا نسلم انتفاء اللازم لان المعتبر في الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه في أداء الفرض لكنه في فرض العين هو الجميع وفي فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامهم به أمر لازم بحيث لو انتفى أثموا فقد اشترك الفرضان في أن الشروع ممن يتأدى به الفرض أمر واجب وان اختلف من يتأدى به الفرض فيما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه فتأمله فانه في غاية الحسن والدقة والعجب من الشيخ كيف خفي عليه ثم رأيتني أجبت مرة أخرى بأنه يمكن منع الملازمة لاستلزامها محالا لان الكلام ليس في الشروع في الجملة لوجوبه قطعا كما هو ظاهر بل في الشروع بالنسبة للجميع فلو وجب كان فرضا عينيا لوجوبه على كل عين حينئذ وهو خلاف المفروض من أنه فرض كفاية والحاصل انه قام المانع من وجوب الشروع بخلاف وجوب الاتمام لان علته حرمة القرضية وهي موجودة من غير مانع وعندي أن الاول أقعد وأصوب

فليتامل (قوله اسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل) قال شيخنا الشهاب يلزم على هذا أن الفرقة الثانية اذا فعلت سنة الكفاية لايسقط بها مسلك فرض الكفاية فى ترتب الثواب على فعلها كالفرقة الاولى لان المدرك هنا لبقاء الطلب وان سقط الحرج والفرض هنا سقوط الطلب فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل ان سنة الكفاية أفضل من سنة العين اسقوطها اللوم المترتب على تركها بفعل القائم بها الكائن ملائما لمسلك فى فرض الكفاية (فان قيل) أين النهى على تركها كى يترتب اللوم (قلت) من حيث ان الامر بالشئ يفيد النهى عن تركه فاية الامر انه دليل عام غير خاص بكل مسئلة مسئلة من حيث خصوصها اه (قوله الذى يسعه وغيره) قال شيخنا العلامة فيه ايماء الى أن جميع مراديه المجموع وان وقت الاداء هو مجموع ذلك الوقت وان أجزاءه هى اجزاءه والذى يقتضيه التاكيد بجميع أن المؤكد بها لابد أن يكون ذا أجزاء تحقيقا أو تقديرا يقصد شمول الحكم لها فالمطابق له أن كل جزء من أجزاء وقت الظهر ونحوه جوازا وقت لاداءه وذلك لاينافى أن مجموعها وقت أداء أيضا الصدق حد الوقت بما سبق من الزمان المقدر له شرعا عليه وعلى كل منها اه (وأقول) مازعمه من أن فيه ايماء الى ماذكر ممنوع بل انما أوما الى أن المراد بكل من وقت الظهر فى قوله جميع وقت الظهر وقوله وقت أداءه الذى يسعه وغيره ومن الهاء المجرورة بمن فى قوله فى أى جزء منه أوقع هو مجموع الوقت ولهذا وصفه فى الثانى بقوله الذى يسعه وغيره فان الذى يسعه وغيره هو المجموع ونحوه لا أى جزء منه أوقع فيه والى أن المراد بجميع كل جزء منه لا المجموع بدليل قوله ففى أى جزء منه أوقع الذى وقع بيانا لجميع الواقعة تاكيد الوقت الظهر ذى الاجزاء والى أن قول المصنف وقت لاداءه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيفيد ان كل جزء من جملة الوقت وقت لاداءه فقد أفاد كلامه أن كل جزء من مجموع الوقت وقت لاداءه وبواسطة التاكيد بالجميع وان مجموع الوقت موسع فقد أتى بما يوافق المطلوب ويطابقه قضية التاكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض هنا رأسا (قوله لا فى الزائد عليه) أى على الوقت أى وقت الجواز من وقت الضرورة (أقول) قضيته انه أراد بالزائد عليه من وقت الضرورة مالا يسع الصلاة لان وقت الجواز هو مايسعها فما زاد عليه هو مالا يسعها ولا يخفى ان مالا يسعها صادق بما يسع ركعة فاكثر وبما لا يسع ركعة فلهذا قال وان كان الفعل فيه اداء بشرطه أى بان يدرك فيه ركعة وقد أطلقت الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة أى فأكثر من آخر الوقت فى حق من زال عذره حينئذ من أرباب الاعذار كحيض وجنون واغماء وصبا واطلاق ذلك يشمل مايسع الصلاة وقضية ذلك أن يكون بين وقت الضرورة بالمعنى الذى اقتضاه كلامه ووقت الضرورة بالمعنى الذى اقتضاه طريق الفقهاء عموم وخصوص من وجه اذ يجتمعان فيما لا يسع الصلاة فى حق صاحب العذر الزائل وينفرد الاول فى ذلك فى حق غير صاحب العذر والثانى فيما يسع الصلاة ولا يخفى شمولها للمعنيين لوقت الجمعة عند الفقهاء فقول شيخ الاسلام فى قوله من وقت الضرورة أى ومن وقت الجمعة أيضا اه فيه نظر لعدم الحاجة اليه فتامله (قوله فى قولهم بوجوب العزم) أى فى أول الوقت على مريد التاخير عنه قال العضد قال القاضى انه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو أتى باحدهما أجزأ ولو أخل بهما عصى وذلك معنى

وجوب

اسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها ثانيها انها مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل من بعض مبهم وهو المختار وقيل معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله وبفعل غيره وقيل من بعض قام بها رابعها انها متعينة بالشروع فيها أى تصير به سنة عين يعنى مثلها فى تاكد طلب الاتمام على الاصح (مسئلة الاكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهر جوازا ونحوه) أى نحو الظهر كالصلوات الخمس (وقت لاداءه) ففى أى جزء منه أوقع فقد أوقع فى وقت أداءه الذى يسعه وغيره وبذلك يعرف بالواجب الموسع وقوله جوازا راجع الى الوقت لبيان أن الكلام فى وقت الجواز لا فى الزائد عليه أيضا من وقت الضرورة وان كان الفعل فيه أداء بشرطه (ولا يجب على المؤخر) أى مريد التاخير عن أول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد فى الوقت (خلافا لقوم) كالقاضى أبى بكر الباقلانى من المتكلمين وغيره فى قولهم بوجوب العزم ليتميز به الواجب الموسع عن المندوب فى جواز الترك

وجوب أحدهما فثبت الجواب أنا نقطع أن الفاعل للصلاة ممتثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الامرين مبهما اه ويمكن أن يجاب بان القطع بما ذكر مسلم بالنسبة لجملة الوقت اذ لا تخيير بالنسبة اليه دون الجزء الاول منه الذى هو محل الكلام حتى لو فعلت فى أول الوقت كان الامتثال لكونها صلاة بخصوصها بالنسبة لجملة الوقت ولكونها أحد الامرين بالنسبة لخصوص الجزء الاول من الوقت ثم قال العضد وأيضا فلا نسلم ان الاثم بترك العزم انما هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلاة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا أى عند الالتفات اليه اجمالا وتفصيلا عند تذكره أى خصوصه هو من أحكام الايمان فيثبت مع ثبوته ويدخل وقت الوجوب اولم يدخل فلو مات وترك واجبا بعد عشرين سنة أثم وان لم يدخل الوقت ولم يجب اه ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التخيير بين الفعل والعزم فان من بادر بفعل الصلاة أول الوقت سقط عنه وجوب العزم على فعلها اذ لا معنى له مع فعلها ومن عزم أول الوقت على فعلها اسقط عنه المبادرة الى فعلها والفرق بين هذا العزم والعزم الذى يقول به القاضى ومن وافقه أن هذا العزم لا يتقيد بدخول الوقت وانما يجب عند ملاحظة الواجبات اجمالا وتفصيلا حتى اذا غفل عنها لم يأثم بترك العزم بخلاف الذى يقول به القاضى فانه خاص بدخول الوقت والقياس تأثيمه مع الغفلة حيث كانت عن تقصير كما يأثم بغفلته عن الصلاة حيث كانت كذلك (قوله واجيب بحصول التمييز بغيره الخ) قال الكمال المجيب بذلك هو المصنف فى شرح المختصر وهو محل مناقشة اذ المراد فى جواب التاخير عن جملة الوقت المقدر وكلامهم انما هو فى التاخير عن زمن تعلق الوجوب وهو اول الوقت ومرادهم فى التعليل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو ان يميز المكلف تاخيره الجائز عن غيره بان يقصد بتاخيره الفعل فى الوقت فقد قال الاصحاب فى جمع التاخير انه يجب على المسافر ان يقصد فى وقت الاولى الاتيان بها فى وقت الثانية فجعلوا التمييز التاخير الواجب عن غيره الخ (وأقول) لا يخفى ضعف هذه المناقشة واتجاه جواب المصنف لانهم انما احتجوا بتمييز الواجب الموسع عن النفل وهذا التمييز حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تمييز المكلف مع تمييز الفرض فى نفسه مما لا حاجة اليه ولا دليل عليه واما التأييد بما قاله الاصحاب فى جمع التاخير فلا يخفى ضعفه أيضا للظهور الفرق اذ فى ذلك اخراج الصلاة عن جملة وقتها الاصلى فلا بد من صارف عن العدول الذى هو الاصل فى اخراجها عنه بخلاف ما نحن فيه اذ ليس فيه سوى الاخراج عن أول الوقت الاصلى فليتأمل واما التأييد باتفاق أصحابنا فى مسئلة الامر المطلق عن التقييد بوقت أو فور على انه يجب العزم عند ورود الامر فقد مر سابقا فى كلام العضد والكلام انما هو فى عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فليتامل (قوله وقال الحنفية ما اتصل به الاداء من الوقت الخ) قال الكورانى وهذا لا يمتاز عن مذهب الجمهور فتامله انتهى (وأقول) ان أراد لا يتميز فى نفسه فهو ممنوع لانحصار وقت الاداء على هذا فيما لا قاه الفعل وعدم انحصاره فيه على مذهب الجمهور وبهذا القول ينكر الواجب الموسع كما سيأتى فى كلام الشارح بخلاف قول الجمهور فانه ينتفى وان أراد لا يتميز من جهة فائدته فهو قريب (قوله وقع واجبا بشرط بقائه الخ) فيه أمور مر الاول قال شيخنا العلامة فيه اشكال

وأجيب بحصول التمييز بغيره وهو ان تاخير الواجب عن الوقت يؤثم (وقيل) وقت أدائه (الاول) من الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت (فان أخر) عنه (فقضاء) وان فعل فى الوقت حتى يأثم بالتاخير عن أوله كما نقله الامام الشافعى رحمه الله تعالى عن بعضهم وان نقل القاضى أبو بكر الباقلانى الاجماع على نفى الاثم ولنقله قال بعضهم انه قضاء يدمسد الاداء (وقيل) وقت أدائه (الآخر) من الوقت لانتفاء وجوب الفعل قبله (فان قدم) عليه بان فعل قبله فى الوقت (فتعجيل) أى فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قال (الحنفية) وقت أدائه (ما) أى الجزء الذى (اتصل به الاداء من الوقت) أى لاقاه الفعل بان وقع فيه (والا) أى وان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم يقع الفعل فى الوقت (فالآخر) اى فوقت أدائه الجزء الآخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله (و) قال (الكرخى ان قدم) الفعل

لان واجبا حال فان كانت مقارنة لعاملها لزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه والشرط انما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لزم ان صفة الفعل أى وجوبه توجد بعد انعدامه وقد يجاب بان البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب الخ انتهى (وأقول) يجاب أيضا بان معنى وقع تبين أى فى آخر الوقت وقوعه واجبا بشرط بقائه فشرط البقاء شرط لتبين الوقوع وهو مقارن له لان زمانهما آخر الوقت ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وأنه أوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وكأن مبنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال منتظرة أى حال كونه معلوما فى آخر الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا اشكال لان البقاء انما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم فتقارن الشرط والمشروط وأما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فمشكل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق فى الحال فكيف يتحقق الحكم فى الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لانه غير معلوم فى الحال للحاكم * واعلم انه قد يرد على جوابه انا نعلم قطعا ان نفس الوجوب متوقف على البقاء بدليل انه اذا لم يبق انتفى نفس الوجوب بدليل وقوع ما قدمه نفلا حينئذ وقد يجاب بان كونه شرطا للحكم لا ينافى كونه شرطا لنفس الوجوب أيضا لكن يلزم تاخر الشرط عن المشروط الا ان يجعل شرط الوجوب كونه فى نفس الامر بحيث يبقى ويمكن ان يقال ههنا ثلاثة أمور نفس الوجوب فى نفس الامر وشرطه كونه فى نفس الامر بحيث يبقى لا نفس بقائه وهذا الشرط مقارن لمشروطه الذى هو نفس الوجوب فى نفس الامر ضرورة أنه قبل الآخر اذا كان يمتد أجله الى الآخر متصف بكونه بحيث يبقى الى الآخر ونفس الوجوب فى الظاهر وشرطه كون الظاهر ان يبقى وهذا الشرط مقارن لمشروطه أيضا والحكم بتحقق الوجوب فى نفس الامر وشرطه العلم بتحقق البقاء والحكم المذكور انما يكون آخر الوقت وحينئذ يوجد العلم المذكور فهو مقارن فلتنزل العبارات على هذه الاحوال وعلى هذا فقول الشارح شرط الوجوب عنده يجوز أن يبقى على ظاهره أى شرط نفس الوجوب فى نفس الامر لكن يجعل قوله أن يبقى بمعنى ان يكون بحيث يبقى وكذا قول المصنف وقع واجبا يجوز أن يكون واجبا حالا مقارنة بناء على أن المراد الوجوب فى نفس الامر وأن قوله بشرط بقائه بمعنى بشرط كونه بحيث يبقى فليتأمل * والثانى ان قضيته ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت لم يكن واجبا وقد قال الاسنوى فى شرح المنهاج ما نصه والثالث وهو رأى الكرخى من الحنفية أن الآتى بالصلاة فى أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يكن على صفة التكليف بأن كان مجنونا أو حائضا أو غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا فى المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت يكون أيضا فرضا وكلام المصنف يأباه لانه شرط بقاءه على صفة الوجوب الى آخر الوقت وسبقه الآمدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة اهـ والثالث أن الزركشى ضعف طريقة الكرخى بان كون الفعل حالة الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا خلاف القواعد اهـ ويجاب بمنع ذلك لان الممتنع عدم اتصافه فى نفس الامر باحدهما اما عدم الحكم باحدهما والتوقف فى الحكم الى التبين فلا فان الموقوفات كذلك فى الشرع كثيرة (قوله المتبين به

على آخر الوقت بان وقع قبله فى الوقت (وقع) ما قدم (واجبا بشرط بقائه) أى بقاء المقدم له (مكلفا) الى آخر الوقت فان لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ما قدمه نفلا فشرط الوجوب عنده ان يبقى من أدرك الوقت بصفة التكليف الى آخره المتبين به

الوجوب)

الوجوب) أقول المتبادر ان هذا النعت وهذا الضمير للآخر وهو صحيح ولا يرد عليه ان التبيين بالبقاء لا بالآخر لان الآخر مقيد بقرينة السياق بحصول البقاء اليه أى المتبين بالآخر الذى حصل البقاء اليه وبذلك يندفع تعيين شيخنا العلامة كون هذا النعت والضمير لقوله أن يبقى مع أن فيه ركة مع قوله وان أخر عنه اذ يصير التقدير وان أخر الفعل عن البقاء بصفة التكليف الى آخر الوقت وان كان صحيحا بنوع تكلف فليتامل (قوله بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا) أى أو ثانيه والحاصل أنه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال به مع ذلك الظن فى أوله أو فى ثانيه وهكذا (قوله عقب مايسعه منه مثلا) فيه امران * الاول قال شيخ الاسلام فى مثلا هذا راجع الى الموت عقب مايسعه فان ظن الفوات بسبب آخر كجنون وانما وحيض فكذلك اه لا يقال هلا جعله ايضا راجعا الى مايسعه اشارة الى ادخال الزائد على مايسعه ايضا لانا نقول الزائد على مايسعه داخل فى قوله مايسعه فلا حاجة الى الاشارة اليه بمثلا نعم يتجه ان يقال فيما اذا ظن الموت عقب مايسع مثليه مثلا ان قصد التاخير عن جميع ذلك الزمن فالعصيان واضح اوالى ان يبقى منه مايسعه فقط مثلا فلا بل الوجه حينئذ عدم العصيان بلواز هذا التاخير حينئذ * والثانى انه لم يتعرض الشارح ولا المحشى لمحترز قوله يسعه منه ومفهومه انه لو اخر مع ظن الموت عقب مالا يسعه منه لم يأثم وليس ببعيد لكن لم أقف على نقل فيه (قوله لظنه فوات الواجب بالتاخير) قال شيخنا العلامة الباجورية متعلقة بظنه فيفيد أن التاخير واقع وانه مع الظن علة العصيان لا بفوات كما يقتضيه ارادة حينئذ ان المظنون تسبب الفوات عن التاخير ولا يلزم منه وقوع شئ من الفوات والتاخير بل الظن وحده وهو غير كاف فى العلية اه (وأقول) ما ادعاه من امتناع تعلقه بفوات ممنوع لان الفرض وقوع التاخير بمعنى الشروع فيه فيصح حينئذ تعليل العصيان بانه ظن تسبب الفوات عن هذا الذى شرع فيه وحاصله انه شرع فى شئ يظن انه يترتب عليه فوات الواجب والشروع فيما يظن انه يترتب عليه ذلك معصية لان تفويت الواجب عمدا معصية والشروع فيما يظن به تفويته شروع فيما يفوت الواجب عمدا فيكون معصية لان العصيان مما يكفى فيه الظن ثم رأيت شيخ الاسلام علقه بفوات والكمال علقه بعصى وفيه بعد (قوله ومن أخر مع ظن السلامة من الموت الى آخره) أى آخر الوقت فيه أمور * الاول أن الظاهر ان قوله الى آخره متعلق بقوله السلامة لان تعلقه بقوله أخر يوجب استدراك قوله قبل الفعل من قوله ومات فيه قبل الفعل لان من لازم أنه أخر فعل الواجب الى آخر الوقت أن يكون موته قبل الفعل ومنافاة موته فيه لغرض تاخيره الى آخره اذ لا يصدق تاخيره الى آخره الا ان بقى حيا الى آخره تامله * والثانى انه ينبغى أن يكون فى معنى ظن السلامة الى آخره ظن السلامة الى مايسع مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقى من القدر المظنون مايسعه فليتامل لم قيد الشارح بقوله الى آخره ولعله اطلع على أن هذه المسئلة مصورة فى كلامهم بما اذا ظن السلامة الى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم * والثالث ان قوله هنا مع ظن السلامة مع قوله السابق مع ظن الموت متدافع كما قال شيخ الاسلام فى الشك فى ذلك قال والوجه انه كظن السلامة لانها الاصل ولان الشرع لا يؤثم بالشك فى الفروع اه * والرابع انه ينبغى أن يكون اقتصار الشارح على الموت فى قوله من الموت على وجه التمثيل وأن يلحق به غيره من موانع

الوجوب وان أخر الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف فحيث وجب فوقت أدائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانهم وان خالفهم فيما شرطه فذكره المصنف دون الاول المعلوم مما قدمه والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الاداء لا يفضل عن الواجب (ومن اخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن الموت) عقب مايسعه منه مثلا (عصى) لظنه فوات الواجب بالتاخير (فان عاش وفعله) فى الوقت (فالجمهور) قالوا فعله (أداء) لانه فى الوقت المقدر له شرعا (و) قال (القاضيان أبو بكر) الباقلانى من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء فعله (قضاء) لانه بعد الوقت الذى تضيق بظنه وان بان خطؤه (ومن أخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن السلامة) من الموت الى آخره ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) انه (لا يعصى) لان التاخير جائز له والفوات ليس باختياره وقيل يعصى

الوجوب كالجنون ولهذا قال الزركشي وهذا فيما اذا كان الطارئ يرفع الوجوب كالموت فان كان لا يرفعه كالنوم والنسيان فقال ابن الصلاح في الفتاوى اذا نام في اثناء الوقت الى أن خرج فينبغي ان يعصي قطعا قال فان غلبه النوم فكالموت اه وكغلبة النوم في عدم العصيان ما اذا ظن يقظته قبل خروج الوقت كما صرح به شيخ الاسلام كغيره (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة) قال شيخنا العلامة ان قلت هي متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها قلت هي على حذف مضاف أي بعلم سلامتها قال العضد أي ردا على هذا القول لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف المحال اه (وأقول) في تاديته الى ذلك نظر لا يخفى اذ العلم بها وان كان غير ممكن الا أن الجواز المشروط به ليس تكليفا اذ هو الزام ما فيه كلفة أو طلبه والعلم المذكور من متعلق خطاب الوضع دون التكليف نعم ان قيل التكليف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع كان من التكليف المحال لانه مشروط بالعلم المحال لا التكليف بالمحال الذي هو مراده اه (واقول) اما جوابه عن السؤال الذي أورده فيتوجه عليه أنه غير مخلص لان العلم بالسلامة متأخر عن جواز التأخير لان العلم غير متحقق في الحال وانما يتحقق بعد والجواز محكوم به في الحال عند هذا القائل أيضا لا يقال الشيخ لا يسلم أنه محكوم به في الحال عنده لانا نقول لو لم يكن محكوما به في الحال ما صح ايراد الشيخ السؤال عليه واما تنظيره في التادية المذكورة فقد بسط السيد الكلام فيه فقال في كلام العضد السابق مع زيادة قوله وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو أخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب ما نصه فيه بحثان أحدهما انا لا نسلم ان اشتراط جواز التاخير لسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي الى تكليف المحال انما يلزم ذلك أن لو وجب عليه التاخير بشرط السلامة اما لو جازله التاخير فلا كيف وهو متمكن من الاتيان بالواجب حينئذ على المبادرة نعم لما كان جواز التاخير متعلقا بالفعل المكلف به وفي ثبوته على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال اذ مرجعه أن يقال افعل هذا الفعل في هذا الوقت وافعله فيما بعده بشرط السلامة والتحقيق انه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون لجواز التأخير فائدة اذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه محال منه فلو كان مكلفا به لزم تكليف المحال والا فلا وثانيهما أن الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمران لم يجز تاخيره أصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان كالتاخير مع الموت فجأة اذ لا قائل بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره وأما ما ذكره من انه لو جازله التاخير أبدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب ففيه انه لا يقدح فيما ذكره من الدليل المشترك بين الصورتين غايته انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى أحدهما لمعارضة كل منهما الآخر والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أن المعارض أعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكروه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارض القطعي دونه اه وأما قوله كان من التكليف المحال الخ ففيه نظر ظاهر فليتامل (قوله بعد أن أمكنه فعله) أقول الظاهر أن المراد هنا بامكان الفعل القدرة بان تحققت الاستطاعة المشروعة في

وجواز التاخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أي الواجب الذي (وقته العمر كالحج) فان من أخره بعد ان أمكنه فعله

كتب الفقه بخلاف الامكان فى قوله الآتى آنفا يمكنه فعله فيه فان المراد به ان تسعه المدة ولو اريد هنا بالامكان مضى مدة تسعه لم يحتج فى العصيان الى تأخيره بعد ذلك وقد صرح قوله فان من أخره بعد ان أمكنه باعتبار التاخير بعد ذلك الامكان فى العصيان فليتامل (قوله مع ظن السلامة من الموت) أقول وبالاولى مع الشك فى السلامة أو ظن عدمها كما هو ظاهر (قوله الى مضى وقت يمكنه فعله فيه) فيه أمران * الاول ان هذا الجار والمجرور يتعلق بقوله السلامة على ما اقتضاه ماسياتى عن شيخنا العلامة أو بآخره كما قاله غيره * والثانى قال شيخنا العلامة لم يقل الى آخر العمر ليطابق قوله أولا الى آخر الوقت لان السلامة من الموت الى آخر العمر قطعية لاستقرونة ولان القطع بها بمجرده لا يكفى فى جواز التاخير لا بقدمه من ظن مدة تسعه اه (وأقول) فى كلا توجيهيه بحث اما الاول فلان الذى ينبغى أن يكون القطع فى هذا المقام كالظن لجريان كلا تعليلى القولين فيه وانما اقتصروا على الظن لبعد حصول القطع بل لو أرادوا بالظن ما يشمل القطع لم يمتنع بل يحتمل أن ذلك مرادهم فليتامل وأما الثانى فلان كون القطع بها بمجرده لا يكفى فى جواز التاخير لا ينافى ذلك التعبير مع التقييد ويمكن توجيه صنيع الشارح بالاشارة الى الفرق بين المسئلتين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقى بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى آخر وقت الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته بعد مضى مدة تسعه والحاصل أنه يكفى فى عصيان الحج الموت بغير فعل بعد أول مدة تسعه بخلاف الصلاة على أن الشارح لم يتعرض لجواز التاخير الا أن يريد الجواز المفهوم مما ذكر مقابل الصحيح وظاهر أن المراد عليه الجواز فى الظاهر لتبين العصيان عند الموت بلا فعل فليتامل (قوله والا لم يتحقق الوجوب) قال شيخنا العلامة لان تحققه يستلزم تحقق العصيان بالترك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فان قيل هذا الدليل جار فيما قبل هذه المسئلة قلت يمكن فيه تحقق العصيان بالترك حتى يخرج الوقت لو عاش فلا يلزم من انتفاء العصيان بالتأخير مع الموت انتفاؤه مطلقا والمستلزم لانتفاء الوجوب هو الثانى لا الاول (فان قلت) قد جمعوا فيما وقته العمر بين جواز التاخير والعصيان وهو جمع بين متنافيين (قلت) الجواز نظرا للظاهر والعصيان نظرا لما فى نفس الامر وفيه بعد شئ اه (وأقول) يرد على جوابه عن السؤال الاول انه يمكن تحقق العصيان بالترك أيضا فى الحج وذلك فى حق نحو من خشى الغصب أو تلف ماله كما صرح بذلك أصحابنا وتقدم فى كلام السيد الاشارة الى فرق آخر يقوله بخلاف الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته وقد يرد عليه ما ذكر أيضا اذ وقت الحج يتضيق بخوف نحو الغصب أو تلف المال ويحرم التأخير حينئذ اللهم الا أن يفرق بكثرة تضيق الوقت قبل الفعل بخلاف خوف الغصب وتلف المال وفيه ما فيه كما لا يخفى ويرد على جوابه عن السؤال الثانى انه لزم منه ان الجواز مشروط بسلامة العاقبة وقد ضعفوا هذا المشروطية فيما قبل هذه المسئلة فيحتاج الى الفرق وقد شرح السيد هذا الاشكال وجوابه فى البحث الثانى السابق عنه ويمكن أن يكون قول الشيخ وفيه بعد شئ اشارة الى ذلك فليتامل (قوله من آخر سنى الامكان) قال شيخنا العلامة وصف لعام مقدر أى من عام آخر سنى الامكان ولو كان وصفا للسنة لقال اخرى

مع ظن السلامة من الموت الى مضى وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح والا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التاخير له وعصيانه فى الحج من اخر سنى الامكان

اه (وأقول) يمكن جعله وصفا لسنة لتأويلها بعام فان المؤنث قد يؤول بالمذكر فيعطى حكمه (قوله لجواز التأخير اليها) قال شيخنا العلامة أى فى نفس الامر وأما فى الظاهر فالى الموت اه وأقول قوله أى فى نفس الامر أى كالظاهر بدليل مابعده وقوله فالى الموت أى حيث لاعارض كما علم مما قدمناه (قوله اذ لو لم يجب لجاز الخ) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الوجوب الذى وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما مر فالتالى غير لازم وان كان هو المطلق أى الوجوب بوجه ما فالملازمة حينئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع اه أى لان محل النزاع الوجوب بوجوب الواجب كما أفاده قول الشارح السابق بوجوب الواجب (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الشق الاول وبوجه لزوم التالى بان المراد جواز ترك الواجب باعتبار هذا الايجاب فلا يكون هذا الايجاب ايجابا وذلك لانه اذا كان الفرض ان ايجاب الشئ ليس ايجابا لما يتوقف عليه فلا جائز ان يثبت ايجاب ذلك الشئ بدون ما يتوقف عليه اذ لا يتم الشئ بدون ما يتوقف عليه ولا مع ما يتوقف عليه لان الفرض ان ايجابه ليس ايجابا لما يتوقف عليه والحاصل أنه يلزم من كون ايجاب الشئ ليس ايجابا لما يتوقف عليه عدم كون ذلك الايجاب لذلك الشئ ايجابا لذلك الشئ لان الشئ لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاذا لم يكن ايجابه ايجابا له لم يثبت ايجابه واما ايجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يفيد فى كون هذا الايجاب المستقل لذلك الشئ ايجابا لذلك الشئ فليتأمل ثم رأيت السيد قرر كلام العضد بما يخرج منه جواب آخر لكنه خاص بالشرط الشرعى فقال مالفظه يريد ان الشرط الشرعى يجب بذلك الامر الذى وجب به الفعل المشروط اذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضى وجوبه على ما هو المفروض لزم ان يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به فاذا أتى به حال عدم الشرط صدق انه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة التكليف وهذا ينفى حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعى شرطا للفعل قطعا هذا خلف ولا يمكن اجراء هذا الدليل فى الشرائط العقلية والعادية اه وكان وجه عدم امكان الاجراء المذكور ان توقف وجود الشئ على شرائطه العقلية والعادية أمر آخر يقتضى وجوبها وقد فرض فى الدليل انه ليس هناك أمر آخر الا ان يريد بالامر ما يراد من الشارع فليتأمل والظاهر أن هذا الذى ذكره مخالف لقول المولى التفتازانى لاخفاء فى ان النزاع فى ان الامر بالشئ هل يكون أمرا بشرطه وايجابا له والا فوجوب الشرط الشرعى للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كما ان الشرط العقلى معلوم انه لازم قطعا اه فليتامل (قوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقا) قال شيخنا العلامة هذا القول وان دل عليه كلام المصنف والشارح ينفيه صريح كلام التفتازانى قال لا خلاف فى ايجاب الاسباب كالامر بالقتل أمر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع أمر بالاطعام انما الخلاف فى غيره اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل فساده فى غاية الظهور ولا منشأ له ورأيا يعمى ويصم من جب الاعتراض على المصنف والشارح الا التساهل والاسترواح اما أولا فلان رد كلام المصنف والشارح فى هذا الامر النقلى بكلام المولى

نلجواز التاخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حينئذ وقيل غير مسند الى سنة بعينها (مسئلة) الفعل (المقدور) للمكلف (الذى لا يتم) أى يوجد (الواجب المطلق الا به واجب) بوجوب الواجب سببا كان أو شرطا (وفاقا للاكثر) من العلماء اذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقا لان الدال على الواجب ساكت عنه (وثالثها) أى الاقوال يجب (ان كان سببا كالنار للاحراق) أى كامساس النار لمحل فانه سبب لاحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه والفرق أن السبب لاستناد المسبب اليه أشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط (وقال امام الحرمين) يجب (ان كان شرطا شرعيا) كالوضوء للصلاة (لا عقليا) كترك ضد الواجب (أو عاديا) كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه

التفتازانى

التفتازانى ليس اولى من العكس بل لا يرتاب منصف فى ان العكس أولى لما استقر من ان للمصنف من سعة الاطلاع فى هذا الفن والاستدراك فيه على غيره ما جاوز الحد وفات العد خصوصا ومن المشهور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ واما ثانيا فلصحة نقل الخلاف فى الاسباب فى كلام الائمة حتى فى كلام ابن الحاجب بل الشارح نفسه صرح به عنه بقوله الآتى فلا يجب أى السبب كما أفصح به ابن الحاجب فى مختصره الكبير اه والعجب غفلة الشيخ عنه وعبارة ابن الحاجب فى مختصره الكبير مسئلة بما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اذا كان مقدورا للمكلف غير لازم له عقلا كترك اضداد المأمور به ولا عادة كجزء من الرأس فى الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطا من ممكنات المكلف فهو واجب وقيل والسبب اه فقد صرح بالخلاف فى السبب ورجح عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب وقال الاسنوى فى شرح منهاج البيضاوى ما نصه والثالث ان لا يكون أمرا لا بالسبب ولا بالشرط ثم قال ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدى ولا كلام الامام وأتباعه نعم حكاه ابن الحاجب فى مختصره الكبير وان كان كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب مجمع عليه اه وقد حقق الكمال ما يندفع به الاعتراض على ابن الحاجب بانه خرق الاجماع الذى نقله فى مختصره الصغير فقال اعلم ان محل الخلاف فى المسئلة هو ان الامر بالشئ مطلقا هل هو أمر بالمقدور الذى لا يتم الا به كما ترجح ذلك فى المحصول أو ليس أمرا به والى هذا أشار الشارح بقوله فى أول المسئلة واجب بوجوب الواجب وبقوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب ثم على الاول فهل وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل أو من دلالة الصيغة قولان الثانى منهما قول الجمهور ونصره ابن برهان وينحل ذلك الى ان الدلالة عليه بالتضمن أو بالالتزام وقد صرح بالاول امام الحرمين فى البرهان والتلخيص واذا علمت ان ذلك محل الخلاف فاعلم ان محل الاجماع هو انه اذا وجب المسبب فقد وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة الامر بالمسبب وعند البعض من دلالتها وعند البعض من دليل خارجى لا من الصيغة ولا من دلالتها وهذا هو الذى يذهب اليه ابن الحاجب ومن وافقه كما دل عليه كلامه حيث قال فى المنتهى انا لا ننكر ان الاسباب واجبة بدليل خارجى وقال فى المختصر وان سلم الاجماع فنفى الاسباب بدليل خارجى والدليل الخارجى هو انه لما لم يكن فى وسع المكلف ترتيب المسبب على السبب كان القصد بطلب المسببات الاتيان باسبابها كالمأمور بالقتل بالسيف ليس فى وسعه الا حز الرقبة ونحو باصرار السيف لترتب الموت على ذلك وهذا الدليل هو الذى نقله الشارح عن بعضهم ويريد به المولى سعد الدين اه كلام الكمال والاجماع بهذا المعنى لا ينافى ما تقدم عن الاسنوى من حكاية القول الثالث لان المنفى على هذا الثالث ان وجوب السبب بوجوب المسبب وهذا لا ينافى وجوبه بدليل خارجى ولا ما تقدم عن السبد ان فرض المسئلة انه ليس هناك أمر آخر يقتضى وجوب ما لا يتم الواجب الا به بان يقال اذا كان الفرض ما ذكر فكيف ينافى الاجماع مع ان الاجماع لا بد له من مستند وكيف يكون فرض المسئلة ما ذكر مع ان ذلك الدليل الخارجى أمر آخر يقتضى الوجوب بجواز ان ما اقتضاه السبد وجود أمر يريده من الشارع وهذا لا ينافى قيام موجب آخر يستند اليه الاجماع كالدليل الخارجى المذكور فليتامل

اذ لا وجود للمشروط عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعى

فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه وسكت الامام عن السبب وهو لاستناد المسبب اليه فى الوجود كالذى نقاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب فى مختصره الكبير مختارا القول الامام وقول المصنف فى دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعى ممنوع يؤيد المنع ان السبب ينقسم كالشرط الى شرعى كصيغة الاعتاق له وعقلى كالنظر للعلم عند الامام الرازى وغيره وعادى كحز الرقبة للقتل نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التى فى وسع المكلف واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الآمدى كحضور العدد فى الجمعة فانه غير مقدور لآحاد المكلفين أى ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد (فلو تعذر ترك المحرم الا بترك غيره) من الجائز

(قوله فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان اعتباره ان كان باشتراطه لم يفد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذى هو مطلوب الدليل وان كان بايجابه بوجوب الواجب منع اللزوم لان مجرد اشتراطه كاف فى انتفاء وجود مشروطه بدونه اه (وأقول) هذا الاعتراض بمعزل بعيد عن المراد لان المراد ان اشتراطه لذلك الواجب فى نفسه لا فى هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراطه فى ذلك الواجب فى حد نفسه لما لم يكن الا باعتبار الشرع والا فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة الى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلى والعادى فانه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان فى طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لان توقف وجوده عليهما مقتض لهما ومغن عن قصدهما فتأمله (قوله ممنوع) أقول المنع يؤخذ من توجيه قول الامام بقوله اذ لا وجود لمشروطه عقلا وعادة بدونه أى فهو مستغن عن الايجاب اذ لا يحتاج الى ايجاب الشئ لآخر الا اذا أمكن تحقق ذلك الآخر بدونه (قوله نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب الخ) أقول هذا تأييد لدفع المصنف وأورد شيخنا الشهاب ان هذا الكلام يقتضى اخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدمة الواجب بل هى الواجب عبر عنها بالمسببات قال فليتأمل ذلك مع قوله أى الكمال فيما سبق لا من الصيغة ولا من دلالتها اه (وأقول) اما الاول فيجاب عنه بان مراد البعض ان الاسباب هى المقصودة بالمباشرة لانها التى يمكن مباشرتها وهذا لا ينافى ان المقصود بالذات حصول مسبباتها واما الثانى فقول الكمال المذكور انما هو قول ثالث فى المسئلة كما يستفاد من كلامه (قوله واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه) أى بما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثيله بقوله كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله قال شيخ الاسلام المراد بالمطلق ما لا يكون مقيدا بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيدا بغيره كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فان وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما اه وقال السيد ما نصه قال الشارح الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو وكذلك وانما اعتبر قيدا الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة قبل التكليف بسببها موقوفة على البلوغ والعقل فهى بالقياس اليهما مقيدة واما بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية فى حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب الشفاء فى مبحث الجنس اه وقال الزركشى الثانى ان يكون مطلقا ليحترز عن الواجب المقيد بحالة حصول المتوقف عليه كقوله ان ملكت النصاب فزك فلا يقتضى ايجاب ملك النصاب اتفاقا وكذا ج ان استطعت وفى هذا القيد أيضا نظر لانه فيما لا يتم الواجب الا به وكلامه فيما لا يتم الواجب الا به وبينهما فرق ولهذا عبر ابن الحاجب بالواجب ولم يذكر المطلق اه (قوله فلو تعذر ترك المحرم الخ) هذه فروع ثلاثة أشار المصنف بالفاء الى تفرعها على الاصل السابق كما أشار بقوله لتوقف ترك المحرم الذى هو واجب عليه قال الكمال ولا يخفى بعد التأمل ان المتوقف بالحقيقة فى الاخيرين من هذه الفروع تيقن الترك وهو العلم بوجود الواجب لا نفس

وجود الواجب فلو فسر الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال الفعل المقدور للمكلف الذى لا يتم الواجب المطلق الا به بان توقف عليه وجود الواجب أو العلم بوجوده لظهر وجه التفريع اه وسلك الجلال السيوطى هذا المسلك فقال المقدمة قسمان احدهما يتوقف عليها نفس وجود الواجب والثانى يتوقف عليها العلم بوجوده وذلك بان لا يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس بمحرم كما اذا اختلطت نجاسة الخ (وأقول) الذى يظهر ان اعراض الشارح المحقق عن ذلك لعدم الحاجة اليه اذ يصدق فى كل من الفرعين الاخيرين مادام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف قص الاتيان بالواجب اى على وجه معتبر شرعا فتأمله (قوله كما قيل وقع فيه بول) أقول قد اشتهر التسامح فى التمثيل والاكتفاء فيه بالفرض فضلا عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فاطالة الكمال وغيره المنازعة فى هذا التمثيل ليست فى محلها (قوله فلم يتعذر فى ذلك الخ) قال شيخنا العلامة قد يعترض بان الواجب وهو ترك المحرم اذا أمكنه فعله وحده لم يكن ترك الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب الا به فلا يصح جعله من فروعه كما يشير اليه قوله فلو اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا الغفلة الفاحشة اذ لا يخفى بأدنى تأمل ان التمثيل بذلك مقيد بحال الاشتباه وان المكلف حينئذ مخاطب بترك المحرم وان تركه فى ذلك الحال واجب حتى لو استمتع باحداهما فى ذلك أثم كما صرح به فى الفروع وان ذلك الترك الواجب فى ذلك الحال متوقف على ترك الجائز فيكون تركه واجبا أيضا التوقف الترك الواجب عليه وهذا لا ينافيه امكان ظهور الحال والتمكن حينئذ من ترك المحرم وحده لان الكلام ليس باعتبار هذا الحال أعنى الظهور بل باعتبار حال الاشتباه كما تقرر ولعمرى ان هذا فى غاية الظهور والعجب كيف خفى على الشيخ فقوله اذا أمكنه فعله وحده ان أراد فرض الامكان حال الاشتباه فقوله لم يكن ترك الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب الا به غير صحيح لان ترك الحرام حال الاشتباه واجب فيكون ما توقف عليه وهو ترك الجائز أيضا واجبا وان أراد فرض ذلك بعد زوال الاشتباه فهذا خلاف موضوع التمثيل فأحسن التأمل والله الموفق (قوله فلم يتناوله ماذكر قبله) أقول فيه رد لما توهمه الكورانى حيث قال ولو بدل المصنف لفظة أو بكاف التشبيه لكان أولى لكون المسئلة من فروع القاعدة اه فانه ان أراد بالقاعدة ان ما لا يتم الواجب الا به واجب فالتعبير بأو لا ينافى ذلك أو قوله فلو تعذر الخ فليس هذا من فروعها كما تبين (قوله لا يتناول المكروه) فيه أمران * الاول ان المراد انه لا يتناول الماهية أى يتعلق بها باعتبار المكروه أى تحققها فيه فهذه العبارة لا تنافى ما يأتى ان الامر لطلب الماهية بل تمكن مطابقتها لما أوهمه كلام شيخنا العلامة * والثانى ان شيخنا العلامة أورد ان المكروه لما كان من جملة الجزئيات المكروهة وسيأتى انه صحيح فيتناوله الامر فلا يصح العموم ثم أجاب بان الكراهة فى ذلك ليست للفعل بل لكونه فى ذلك المكان فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئى الفعل لا الكون اه (وأقول) فى هذا الجواب نظر لان النهى لا يتعلق الا بالافعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ما ذكرا وتقييد القاعدة ثم رأيت شيخ الاسلام قيدها فقال ومحل ما ذكر فى المكروه منها اذا كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم كما يؤخذ مما سيأتى اه (قوله فلا تصح الصلاة فى الاوقات المكروهة)

كماء قليل وقع فيه بول (وجب) ترك ذلك الغير لتوقف ترك المحرم الذى هو واجب عليه (أو اختلطت) أى اشتبهت (منكوحة) لرجل (بأجنبية) منه (حرمتا) أى حرم قربانهما عليه (أو طلق معينة) من زوجتيه مثلا (ثم نسيها) حرم عليه قربانهما أيضا اما الاجنبية والمطلقة فظاهر واما المنكوحة وغير المطلقة فلاشتباههما بالاجنبية والمطلقة وقد يظهر الحال فترجعان الى ما كانتا عليه من الحل فلم يتعذر فى ذلك ترك المحرم وحده فلم يتناوله ماذكر قبله وترك جواب مسئلة الطلاق للعلم به من جواب ما قبلها ولو أخره عنهما لاحتاج الى ذكر ما زدته بعد قوله معينة كما لا يخفى فيفوت الاختصار المقصود له (مسئلة مطلق الامر) بما بعض جزئياته مكروه كراهة تحريم أو تنزيه بان كان منهيا عنه (لا يتناول المكروه) منها (خلافا للحنفية) لنا لو تناوله لكان الشئ الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض (فلا تصح الصلاة فى الاوقات المكروهة) اى التى ورد

أقول الوجه الحسن لهذا التفريع هو ما أشار اليه الشارح المحقق بقوله اذ لو صحت على واحدة من الكراهتين أى وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة الخ وحاصله كما لايخفى على ذى لب ان صحة الصلاة موافقتها الشرع كما تقدم ان الصحة مطلقا موافقة ذى الوجهين الشرع وموافقتها الشرع سببه تناول الامر لها اذ العبادة مالم يؤمر بها ولو من بعض الوجوه الذى لايلزم شيأ من وجوه المنع لاتكون موافقة للشرع فلا تكون صحيحة فتكون صحتها موقوفة على تناول الامر لها على ماذكر ومستلزمة له وان كان مطلق الصحة الشاملة لصحة غير العبادات لاتتوقف على ذلك ولا تستلزمه فتناول الامر لها لازم لصحتها فيلزم من نفيه نفى صحتها لان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فاستنتاج المصنف نفى صحة الصلاة فى الاوقات المكروهة من نفى تناول الامر لها استنتاج فى غاية الصحة والظهور لاخفاء فيه ولا ارتياب واذا علمت ذلك علمت ان اعتراض شيخنا العلامة بقوله مانصه اعلم ان ابن الحاجب وغيره عرفوا الصحة عند المتكلمين بانها موافقة أمر الشارع فالصحة تستلزم كون الصحيح مأمورا فيصح الاستدلال بنفيه على نفيها الان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم وان المصنف عرفها بموافقة الشرع التى لاتستلزم الامر لوجودها فى العقود المباحة فلا يلزم من نفيه نفيها فاستنتاج نفيها من نفيه بقوله فلا يصح اشتباه اه نص شيخنا من قبيل الاشتباه القبيح والسهو الصريح ومنشأ ذلك انه سرى ذهنه الى مطلق الصحة الذى لايستلزم الامر غافلا عن ان الكلام فى صحة الصلاة فان صحتها تستلزم الامر بها فى الجملة اذ لو لم يؤمر بها مطلقا لم تكن موافقة للشرع ولا مستجمعة لما يعتبر فيها من عدم وقوعها فى هذا الوقت المخصوص وانما كان يصح هذا الاعتراض لو كان المصنف استدل بنفى الامر على نفى مطلق الصحة أو على نفى صحة المباحات وليس كذلك كما لايخفى بل انما استدل بنفيه على نفى صحة الصلاة لايقال لانسلم ان الصحة عند المصنف تستلزم الامر فى العبادات لان الصلاة فى الاماكن المكروهة صحيحة غير مأمور بها لانها مكروهة لانا نقول ان الصلاة المذكورة مأمور بها قطعا من حيث نفسها والنهى فيها راجع لخارج غير لازم كما قرره شيخنا كغيره والمراد بكون الشئ مأمورا به الذى هو لازم الصحة كونه مأمورا به من حيث نفسه ولو من بعض الوجوه كما تقدم لا مطلقا كما هو ظاهر ولو صح الاعتراض بذلك ورد على طريقة ابن الحاجب أيضا بان يقال الصحة لاتستلزم كون الشئ مأمورا به بدليل الصلاة فى الاماكن المكروهة فليتأمل (قوله وان كان كراهة تنزيه) قال شيخنا العلامة المستتر فى كان عائد على كراهتها وفيه ان ضمير المؤنث المجازى مذكر وهو ممنوع الا فى ضرورة اه (وأقول) ذكره باعتبار ان المكراهة نهى مخصوص أو خطاب مخصوص أو نحو ذلك فلا منع ولا ضرورة (قوله بان تناولها الامر) قال شيخنا العلامة فسر به موافقة الشرع وهى أعم منه اذ هى كامر استجماع ما يعتبر فيه شرعا أى من الاركان والشروط اه (وأقول) اما أولا فليس هذا تفسيرا للموافقة بل هو بيان لسببها لان الموافقة تتوقف على تناول الامر وليست عينه كما هو ظاهر واما ثانيا فان أراد بانها أعم انها تصدق بتناول الامر وبغيره كما فى العقود المباحة اذ يتحقق فيها موافقة الشرع دون تناول الامر اذ لا أمر فيها فسقوط هذا الاعتراض ظاهر لان الاعم مطلق موافقة الشرع لا موافقة الصلاة الشرع والكلام فى الثانى دون الاول لان

فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح واستوائها حتى تزول واصفرارها حتى تغرب ان كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الاصح عملا بالاصل فى النهى عنها فى حديث مسلم (وان كان كراهة تنزيه) وصححه النووى ايضا فى بعض كتبه فلا تصح أيضا (على الصحيح) اذ لو صحت على واحدة من الكراهتين أى وافقت الشرع بأن تناولها الامر بالنافلة المطلقة المستفاد من أحاديث الترغيب فيها لزم التناقض

الكلام فى صحة الصلاة لا فى مطلق الصحة كما لا يخفى وان أراد بانها اعم ان لها معتبرات أخر غير تناول الامر فتفسيرها بالتناول غير كاف لجوابه انه لا يصدق حقيقة تناول الامر الا عند اجتماع سائر المعتبرات اذ لو تخلف شئ منها امتنعت الصلاة فلا يتناولها الامر واما ثالثا فالاستجماع المذكور ليس هو الموافقة بل به تتحقق الموافقة وقوله كما مر ممنوع اذ لم تفسر فيما مر بالاستجماع المذكور ولهذا قال الشارح هناك لاستجماعه الخ بلام التعليل (قوله فتكون مع جوازها فاسدة) قال شيخ الاسلام اشارة الى رد استشكال ذلك بانه اذا جاز الاقدام عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره من لزوم التناقض وقول الزركشي ان الاقدام على العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوابه ان الحرمة بمعنى آخر اه أي وذلك المعنى الآخر هو التلاعب ثم لا يخفى ما فيه فان الحرمة مطلقا تنافي الجواز وأي معنى وفائدة للجواز حينئذ وفي حاشيته أعني شيخ الاسلام لشرح البهجة للعراقي ما نصه وأيضا اباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافي حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الانعقاد مع انه لا بعد في اباحة الاقدام على ما لا ينعقد اذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب اه أي لكن ينبغي حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الاجوبة (قوله وسيأتي) قال شيخنا العلامة أي في مبحث النهي ان النهي لخارج أي غير لازم كذا قيد به الشارح فيه قال المصنف والشارح هناك كالوضوء بمغصوب قال الشارح لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا وكالصلاة في المكان المكروه أو المغصوب اه وأنت تعلم ان لازم الشئ ما يلزم من وجود الشئ وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشئ لجواز كونه أعم من الملزوم وكل من الاتلاف والتفويت والتعرض بالصلاة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والصلاة وان تحقق بغيرهما أيضا والحكم بانه في ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم فتدبر اه (وأقول) كثيرا ما تزل الاقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك الائمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد القوم كما وقع للشيخ هنا فانه لم يميز بين اصطلاح الاصوليين هنا في الخارج واللازم واصطلاح غيرهم ولم يحرر مقصودهم بهما وغلط بمجرد ما تقرر في اصطلاح المنطق في ذلك فوقع في الغلط الذي أوقعه في هذا التشنيع الذي عاد عليه وذلك لان مرادهم بالخارج عن الشئ ما يوجد مع غيره وان لم ينفك عن ذلك الشئ أي وان كان لازما أعم ويلازم الشئ ما لا ينفك عنه ولا يوجد مع غيره وحاصله اللازم المساوي كما لا يخفى ان مرادهم ما ذكر على من له تتبع لنصوصهم واطلاع على مقاصدهم قال العلامة القرافي في شرح المحصول نقلا عن الامام الرازي في المعالم أجمعوا على ان النهي لا يفيد الملك في جميع الصور بل الضابط ان المنهي عنه اما ان يكون تمام المنهي عنه أو جزأه أو خارجا لازما أو خارجا مفارقا ثم قال واما القسم الرابع وهو الخارج المفارق لا يمنع صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب اه فانظر هذا الامام كيف جعل الوضوء بالماء المغصوب مما نهي عنه لخارج مفارق وأقره هذا العلامة على ذلك مع ان ذلك الخارج لا ينفك عن ذلك الوضوء فهو لازم أعم وليس لازما مساويا فهذا نص من هذين الامامين في ان المراد بالخارج واللازم ما قلناه وقد نقل الاصفهاني وناهيك به في شرح المحصول ما نقله القرافي وأقره

(فتكون) على كراهة التنزيه (مع جوازها فاسدة) أي غير معتد بها لا يتناولها الامر فلا يثاب عليها وقيل انها صحيحة على كراهة التنزيه يتناولها الامر فيثاب عليها والنهي عنها راجع الى أمر خارج عنها كموافقة عباد الشمس في سجودهم عند طلوعها وغروبها دل على ذلك حديث مسلم وسيأتي ان النهي لخارج لا يفيد الفساد ويرجوع النهي فيها لخارج انفصل الحنفية أيضا في قولهم فيها بالصحة مع كراهة التحريم

أيضا وذكر عن الائمة عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح اللمع للشيخ ابى اسحق وقال بعض أصحابنا ان كان النهى يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى السترة النجسة دل على فساده وان كان لايختص بالمنهى عنه كالصلاة فى الدار المغصوبة وفى الثوب من الحرير والبيع وقت الصلاة والنداء لايدل على فساده اه فانظر قوله كالصلاة فى الدار المغصوبة والبيع وقت النداء مع ان المعنى الخارج منه هو استعمال ملك الغير والتفويت وهو لاينفك عن الصلاة المذكورة ولاعن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضا فهو لازم أعم فهذا نص فى ان المراد بمقابله وهو اللازم مالاينفك عن ملزومه ولايوجد فى غيره وكان مراده بقوله وان كان لايختص بالمنهى عنه وان كان لمعنى لايختص بالمنهى عنه أو أراد بالمنهى عنه ذلك الخارج كالتفويت بالبيع فان النهى لايختص به بل يوجد فى التفويت بغيره ومنها قوله ونقل عن طائفة من المتكلمين ان النهى ان كان لمعنى يخص المنهى عنه كالصلاة فى البقعة النجسة فانه يقتضى فساد المنهى عنه فان النهى انما كان لمعنى يخص الصلاة وهو النجاسة ألاترى انه فى غير الصلاة لايمنع من الجلوس فى البقعة النجسة وان كان النهى لمعنى لايخص المنهى عنه لايقتضى فساده وذلك بمثابة النهى عن الصلاة فى الدار المغصوبة فانه نهى عن الغصب وذلك لايخص الصلاة اه فانظر كيف جعل الغصب مما لايقتضى الفساد مع انه لازم للصلاة فى الدار المغصوبة لكنه أعم لوجوده فى غيرها فهذا نص فى انهم أرادوا بالخارج واللازم ماذكرنا وعدم اقتضاء النهى الفساد فى صورة الصلاة فى الدار المغصوبة هو قول جمهور العلماء وهو المعتمد عند المصنف كابن الحاجب وغيره لايقال سيأتى فى كلام الشارح كغيره فى تلك الصورة ان كلا من جهتى الصلاة والغصب يوجد بدون الآخر فلا يكون الغصب لازما لانا نقول لزوم الغصب للصلاة فى الدار المغصوبة التى هى المنهى عنه قطعى معلوم ضرورة ولاينافيه ماياتى عن الشارح لانه باعتبار ما اشتمل عليه المنهى عنه من الجهتين المذكورتين وهذا لايأتى القطع بان نفس المنهى عنه وهو الصلاة فى الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره وفى شرح المنهاج للاسنوى وشرح الكتاب للزركشى وغيرهما مثل ماتقدم عن القرافى وممن تفطن لمراد القوم الكمال وشيخ الاسلام فى حاشيتها حيث بينا ان مرجع النهى فى الصلاة فى الحمام مثلا وهو التعرض لوسوسة الشياطين عام أى يحصل بغير ذلك المكان وان كان لازما للصلاة فيه كما سيأتى عنهما واذا تأملت ذلك علمت انه لامتشا لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه الا اشتباه مراد القوم عليه وعدم تميزه بينه وبين غيره فقلد مجرد ماعرفه من اصطلاح المنطق من غير تحرير لمقصود القوم على ان اطلاق القوم اللازم على ماذكرناه لايخالف اصطلاح المنطق لان اللازم فى اصطلاحه أعم ومساو فغاية الامر انهم ارادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوى لانه الموافق لمقصودهم وبالخارج ماعداه ولاخبار على ذلك فلا تكن من الغافلين (قوله فالنهى فى الامكنة ليس لنفسها) قال شيخنا العلامة أى لنفس الامكنة فجعل الضمير فى لنفسها للامكنة وهو قضية صنيع الكمال حيث قال فى السؤال الذى أورده لانفس الزمان لكن جعله شيخ الاسلام للصلاة فقال يعنى ليس لنفس الصلاة ولا للازمها بخلافه فى الازمنة اه ولعله أقرب بمعنى والا فمجرد نفى كونه لنفس الامكنة أى فالنهى فان مجرد كونه لنفس الامكنة لايفيد الابعد اثبات لزومها للصلاة مع انه

كالصلاة فى المغصوب اما الصلاة فى الامكنة المكروهة فصحيحة والنهى عنها لخارج جزما كالتعريض بها فى الحمام لوسوسة الشياطين وفى أعطان الابل لنفارها وفى قارعة الطريق لمرور الناس وكل من هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهى فى الامكنة ليس لنفسها

لالزوم كما سياتى بيانه بخلاف نفى كونه لنفس الصلاة فانه يفيد لان كون النهى لنفس الصلاة يفيد الفساد فنفى كونه لنفسها يفيد صحتها وكنفسها لازمها فحيث يستنتج الصحة من نفى كون النهى لنفسها يراد أيضا نفى كونه للازمها واعلم ان الذى يظهر فى معنى قولهم نهى عن كذا لنفسه أو لازمه مثلا انه ليس المراد بقولهم فيه لنفسه أو لازمه حقيقة التعليل بل بيان مرجع النهى فمعنى نهى عنه لنفسه نهى عنه باعتبار نفسه ومعنى نهى عنه للازمه انه نهى عنه باعتبار لازمه ومعنى نهى عنه لخارج انه نهى عنه باعتبار الخارج ويدل على ذلك تعبيرهم برجوع النهى الى أمر داخل أو لازم أو خارج كقول المصنف والشارح الآتى فى مبحث النهى وفيها أى فى المعلا ملات ان وجع النهى الى أمر داخل أو يرجع الى لازم لها وقول الشارح فى النهى لخارج أى غير لازم لان المنهى عنه فى الحقيقة ذلك الخارج (قوله بخلاف الازمنة) أى فان النهى عن الصلاة فيها لخارج لازم وهو تلك الاوقات كما ذكره الشارح فى مبحث النهى الآتى بقوله وكالصلاة فى الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها اه ووجه لزوم الاوقات دون الاماكن انه يمكن ارتفاع النهى عن الامكنة قبل فعل الصلاة فيها بان تجعل الحمامات مساجد ولا يضر زوال الاسم لان الامكنة باقية بحالها وانه يمكن حال ايجاد الفعل نقله من ذلك المكان الى مكان آخر ولا يمكن واحد من هذين الامرين فى الزمان على انه لا حاجة لذلك مع قولنا ان النهى فى الامكنة ليس لاجلها بل لامر عارض فيها كالتعرض لوسوسة الشياطين فى الحمام وانما يحتاج لبيان انتفاء لزوم ذلك العارض وسيأتى بيانه قال الكمال لا يقال هذا أى ان النهى فى الامكنة ليس لنفسها بل لخارج بخلاف الازمنة فافترقا ان سلم فى غير ساعتى الطلوع والغروب فهو فيهما ممنوع لان النهى فيهما لموافقة عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج كما مر عن الحنفية لا لنفس الزمان فاين الفرق لانا نقول موافقة عباد الشمس فى سجودهم عبارة عن ايقاع الصلاة فى هذا الزمن الخاص من حيث هو ايقاع فيه بخلاف الصلاة فى الحمام مثلا فان متعلق النهى فيها وهو التعرض لوسوسة الشياطين من حيث انها مما يشغل القلب ويخل بالخشوع عام كمتعلق النهى عن الصلاة فى المغصوب وهو شغل ملك الغير اه ووافقه على ذلك شيخ الاسلام وقوله عام أى يحصل بغير ذلك المنهى عنه وهو الصلاة فى الامكنة المذكورة أيضا وان كان لازما لها فلا يكون النهى لخارج لازم حتى يقتضى الفساد لان المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه ثم لا يخفى ان المفهوم من سياقه ان مقصوده بهذا الجواب اثبات رجوع النهى لنفس الزمان مع ان جوابه لا يفيد ذلك بل انما يفيد رجوع النهى الى الموافقة المذكورة أى ايقاع الصلاة فى ذلك الزمن فالزمان متعلق مرجع النهى لا نفسه الا ان يجاب بان المراد برجوع النهى للزمان أعم من ان يرجع اليه بنفسه او بواسطة كونه متعلق المرجع الا انه يرد حينئذ انه لا حاجة الى هذا لانه يكفى ذلك المرجع نفسه لانه شئ خاص فيقتضى عدم الصحة هنا مع ان فيما ادعاه من ان الموافقة المذكورة هى الايقاع المذكور بحثا بل الظاهر انها تحصل بذلك الايقاع لا انها عينه وعلى هذا فمرجع النهى الموافقة المذكورة وهى شئ خاص لا يحصل بغير الصلاة فى هذين الوقتين ولازمة للصلاة فيهما وذلك يقتضى عدم الصحة (قوله على الاصح) مقابله ان

بخلاف الازمنة على الاصح فافترقا واحترز بمطلق الامر عن المقيد بغير المكروه فلا يتناوله قطعا

النهي في الازمنة الخارج وهو موافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث قال بعض من لقيناه ويجاب بان هذا حكمة النهي وليس بعلة لعدم اطراده والا لحرم بمكة ومع وجود السبب اه وأقول لو صح هذا ورد على الصحيح من ان النهي للازم العبادة وهو الاوقات الفاسدة كما عال هذا البعض أيضا به القول الصحيح اذ يقال هذا ليس علة لعدم اطراده والا لحرم بمكة ومع وجود السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع ان للمقابل ان يعتبر في العلة شرطا أو شطرا خصوص المحل من كون الصلاة لا سبب لها وكونها بغير الحرم فلا يتعدم الاطراد على ان الوجه انه ليس المراد فيما ذكر حقيقة التعليل كما سبق بيانه (قوله أما الواحد بالشخص) قال شيخ الاسلام هو ما يمنع تصوره من حمله على كثيرين كالصلاة في مغصوب اه وهو نص في ارادة الجزئي الحقيقي وهو قضية تقييدهم الواحد بقولهم بالشخص ولا ينافيه انهم قابلوا الواحد بالشخص بالواحد بالجنس كما عبر به العضد وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر في الواحد بالشخص بل يشمل أيضا الواحد بالنوع لجواز انهم أرادوا بالواحد بالجنس ما يشمل الواحد بالنوع ويدل عليه ان بعضهم كالاصفهاني في شرح المختصر عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وعلى هذا فلا بد من تقييد الصلاة في الدار المغصوبة في تمثيلهم بها للواحد بالشخص من قيود تصيرها واحدا بالشخص كان يراد صلاة زيد الفلانية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمرو بغير رضاه أو من تقدير المضاف أي بجزء الصلاة في الدار المغصوبة أي بجزئها الحقيقي نعم لقائل ان يقول أي حاجة الى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص وهلا فرض في الواحد بالنوع اذا عنون بما هو منشأ هذا الخلاف كالصلاة في المغصوب فانا نقطع بان كل فرد من افراد الصلاة في المغصوب يجري فيه هذا الخلاف فيصح فرضه في النوع الكلي الشامل لسائر الافراد فيقال أما له جهتان لازم بينهما الخ ولا يقيد بالواحد بالشخص ولا ينافي ذلك ان النوع لا وجود له بنفسه في الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية لما سيأتي في مبحث الامر والنهي (قوله لازم بينهما) قال الكمال تنبيه على تقييد محل النزاع بذلك وعلى ان قول المصنف كالصلاة تقييد لاطلاق الجهتين في عبارته لا تمثيل محض والتقييد المذكور للاحتراز عن صوم يوم النحر ونحوه مما لا انفكاك لاحدى جهتيه عن الاخرى فلا يقال انه مأمور به من حيث هو صوم منهي عنه من حيث انه مضاف الى يوم النحر لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل منهما بدون الآخر اه وكالصريح بان الجهتين في صوم يوم النحر هما كونه صوما وكونه صوما ليوم النحر وهو موافق لقول العضد قالوا أي القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع أي من الصحة الا اتحاد المتعلق أي للامر والنهي واعتبار الجهتين يدفعه أي لاتحادا لجواب بوجهين أحدهما ان صوم يوم النحر أي الذي هو جهة النهي لا ينفك عن الصوم أي الذي هو جهة الامر لان المضاف يستلزم المطلق أي بخلاف العكس فلم تنفك الجهة الاولى المحذورة عن الثانية أي لم تنفرد عنها وان انفكت الاولى عن الثانية في صوم عاشوراء مثلا فكانا بمنزلة الجهة الواحدة بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى أي الصحة فيما له جهتان بما يجوز انفكاك الجهتين فيه اه لكن يشكل عليه ان هذا الاعتبار موجود في

(اما الواحد بالشخص له جهتان) لازم بينهما

الصلاة في المغصوب اذهي صلاة وصلاة في مغصوب والثانية لاتنفك عن الاولى لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الاولى تنفك عن الثانية في صلاة في ملكه فكيف صح الفرق بينهما ثم رأيت شيخ الاسلام أورد هذا الاشكال وأجاب عنه فقال فان قلت كل من صوم يوم النحر والصلاة في المغصوب مقيد والمقيد يستلزم المطلق فلم قلتم بالانفكاك فيهما دونه قلنا لان الزمن داخل في ماهية الصوم لانه الامساك عن المفطر بالنهار بخلاف المكان ليس داخلا في ماهية الصلاة اه فان قلت قد ظهر من هذا التعريف ان اللزوم المبني المقتضي للفساد أعم من اللزوم من الجانبين ومن أحدهما اذ اللزوم في صوم يوم النحر من أحدهما كما تبين وهذا يخالف ما بيناه فيما سبق ان النهي لخارج انما يقتضي الفساد اذا كان ذلك الخارج لازما ويا قلت لانسلم المخالفة لان انتفاء لزوم المساواة بين جهتي المنهي عنه لاينافي وجوده بين المنهي عنه وخارجه الذي هو مرجع النهي في الحقيقة وكان ثبوت اللزوم بين الجهتين في الجملة مستلزم لثبوت لزوم المساواة بين المنهي عنه وخارجه المذكور فان اللزوم بين جهتي صوم النحر ثابت في الجملة كما تقرر مع تحقق لزوم المساواة بين صوم النحر وخارجه المذكور الذي هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى بخلاف الصلاة في المغصوب فان خارجها المذكور الذي هو الغصب يوجد بغيرها أيضا فليتامل (قوله في المكان المغصوب) كان تقدير المكان مع ان الحكم لايتقيد به مع التصريح به في كلام من جرت عادة المصنف بالاخذ منه أو بموافقته والمشي على طريقته لان ذلك قرينة على ارادة المصنف له وقد عبر ابن الحاجب بقوله كالصلاة في الدار المغصوبة وقد يقال ان اسقاط الموصوف اشارة الى ارادة التعميم (قوله وهذا هو التحقيق الخ) قد يعارضه ما تقرر في الفروع من سقوط الثواب في الصلوات المكروهة كالصلاة حاقنا أو حاقبا أو بحضرة طعام يتوق اليه الى غير ذلك فانه اذا أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحمل السقوط في هذه المكروهات على الردع والزجر ويلتزم حصول الثواب على ما هنا او يرد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذكور اذ لا معنى لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهي لخارج فيهما فليتامل (قوله نادما الخ) قال شيخنا العلامة اقتصر في تفسير التوبة على جزأين من أجزاء مفهومها الان الاقلاع وهو ثانيها قد تحقق بقوله الخارج وقد يقال الاقلاع أخص من مطلق الخروج لانه الكف امتثالا اه (وأقول) فيما ذكر نظرا ما أولا فاعتبار قيد الامتثال في الاقلاع الذي هو أحد أركان التوبة في محل المنع ويحتاج فيه لسند صحيح صريح من كلام الفقهاء والظاهر انه ليس في كلامهم ما يساعده على ذلك وأما ثانيا فقد يقال ان تحقق الندم يغني عن هذا القيد لان الندم على المعصية من حيث كونها معصية كما هو المراد مما يقتضي مصاحبة الاقلاع بقصد الامتثال او ما يقوم مقامه وأما ثالثا فقد يقال انما لم يتعرض للاقلاع لان حقيقته غير متصورة حال الخروج لانه انما يتم بانتهاء الخروج فلا يتصور اعتباره حقيقة قبله فيكون المراد ان الشروع في الخروج الذي هو شروع الاقلاع هل يكفي في قطع الاثم ويسقط الاقلاع أولا (قوله فلا يخلص) قال شيخنا العلامة الفاء للتفريع ومعلوم ان المناسب للتفريع على ما تقدم هو الخلوص لاعدمه اه (وأقول) هو عجيب لان تفريع عدم الخلوص من المعصية على الاشباه فيها الذي هو من جملة ما تقدم في غاية الوضوح وكان الشيخ ظن انه تفريع على قوله

(كالصلاة في) المكان (المغصوب) فانها صلاة وغصب أي شغل ملك الغير عدوانا وكل منهما يوجد بدون الآخر (فالجمهور) من العلماء قالوا (تصح) تلك الصلاة التي هي واحد بالشخص الى آخره فرضا كانت أو نفلا نظرا لجهة الصلاة المأمور بها (ولا يثاب) فاعلها عقوبة له عليها من جهة الغصب وقيل يثاب من جهة الصلاة وان عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاول تقريب رادع عن ايقاع الصلاة في المغصوب فلا خلاف في المعنى (و) قال (القاضي) أبو بكر الباقلاني (والامام) الرازي (لاتصح) الصلاة مطلقا نظرا لجهة الغصب المنهي عنه (ويسقط الطلب) للصلاة (عندها) لان السلف لما مروا بقضائها مع علمهم بها (و) قال الامام (أحمد لاصحة) لها (ولا سقوط) للطلب عندها قال امام الحرمين وقد كان في السلف متعمقون في التقوى يامرون بقضائها (والخارج من) المكان (المغصوب تائبا) أي نادما على الدخول فيه عازما على

مع انقطاع الخ وليس كذلك كما هو ظاهر (قوله لبقاء ما تسبب فيه) قال الكمال فان قيل لا معصية الا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به واذا سلم الامام انقطاع تكليف النهي لم يبق للمعصية جهة قلنا امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية ولهذا حكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بانه بعيد لا محال ثم بين الكمال وجه الاستبعاد وجوابه وبذلك يظهر سقوط اعتراض شيخنا العلامة بقوله بقاء الضرر بمجرده لا يستقل بكون الفعل معصية بل لا بد فيه من وجود نهي عنه أو أمر بضده اذ هي فعل منهي عنه أو ترك مأمور به وقد سلم انقطاع تكليف النهي عن الخروج وتعلق الامر به فيكون طاعة محضة لا من وجه ومعصية من وجه اه لان حاصل ما ذكره هو ما أورده الكمال في السؤال وقد رأيت جوابه عنه (قوله وان لزمت الاولى الثانية) قال شيخنا العلامة جعل اللازم هو الاولى اذ الخروج تائبا يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية اذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج تائبا ثم قوله وان لزمته تنبيه على فساد هذا الاعتبار بان لزوم المعصية للطاعة يصيرا الفعل غير مقدور على الامتثال به قال العضد فان قيل فيه الجهتان فيتعلق الامر بافراغ ملك الغير والنهي بالغصب كالصلاة في الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف اه كلام شيخنا (وأقول) أما تفسيره جهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر متخلف عن الحيثية متحل بترك العصيبة وفي كلام الكمال نوع اضطراب لان كلامه أفاد أولا انها الاثم وثانيا انها الشغل وأما قوله ثم قوله وان لزمته تنبيه على فساد هذا الاعتبار فهو ممنوع منعا لا خفاء فيه على ذي لب متخل عن الحيثية متحل بترك العصبية بل هو تنبيه على ان ذلك اللزوم لا يرد على الامام ولا يوجب كون ذلك من التكليف بالمحال وانما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهي فعل المنهي عنه مع قيام النهي عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون مأمورا بفعل ما منع منه والزام تركه وليس الامر كذلك وانما هي معصية حكمية بمعنى انه استصحب حكم السابقة تغليظا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهي الآن عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه ممكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه استصحب عصيانه السابق تغليظا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهي الآن عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه ممكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر أنه استصحب عصيانه السابق تغليظا ومجرد ذلك لا يقتضي عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال كما لا يخفى فالشارح انما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة في هذا السياق كما لا يمتري فيه منصف وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتي فانه في غاية الظهور في ان قصده ليس الا توجيه كلام الامام وازالة الشبه عنه وعلى ان الاعتراض المذكور في العضد لا يرد على الامام لانه مبني على تحقق النهي المنافي للامر فلا يمكن الامتثال الا ترى الى قوله في السؤال والنهي بالغصب وقد بان لك ان لا نهي هنالك عند الامام لا يقال لا يجوز في الفعل الواحد ان يكون فيه جهتا طاعة ومعصية متلازمتان وانما يجوز اجتماع الجهتين اذا انفكت احداهما عن الاخرى لانا نقول لا نسلم ما ذكرت اذا كانت

ان لا يعود اليه (آت بواجب) لتحقق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور (وقال أبو هاشم) من المعتزلة هو آت (بحرام) لان ما أتى به من الخروج شغل بغير اذن كالملك والتوبة انما تتحقق عند انتهائه اذ لا اقلاع الا حينئذ (وقال امام الحرمين) متوسطا بين القولين هو (مرتبك) أي مشتبك (في المعصية مع انقطاع تكليف النهي) عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائبا المأمور به فلا يخلص به منها لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من الضرر الذي هو حكمة النهي فاعتبر في الخروج جهة معصية وجهة طاعة وان لزمت الاولى الثانية والجمهور ألغوا جهة المعصية من الضرر لدفعه ضرر الملك الاشد كالغي ضرر زوال العقل في اساغة اللقمة المغصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الاشد (وهو) أي قول امام الحرمين (دقيق) كما تبين

المعصية حكمية استحبابية كما هنا لان ذلك انما امتنع في الحقيقية لانه يؤدي الى العجز عن الامتثال لتنافي طلب فعل الشيء وطلب تركه وهذه التأدية منتفية في الحكمية كما تبين آنفا ثم رأيت الكمال أشار الى اندفاع اعتراض العضد أيضا حيث قال وانما يكون ذلك من التكليف بالمحال أن لو تعلق الامر والنهي معا بالخروج وتعلق النهي هنا منتف لانقطاع تكليف النهي اه وبالجملة فلا ينبغي ان يكون منشأ دعوى هذه الاستحالة الا الغفلة عن انقطاع تكليف النهي وعن معنى حكمية المعصية فاحفظ ذلك ولا تغترن بعظمة المعترض فهذا الامام أعظم وبما تقرر يظهر أن قول الكوراني وقول الامام انه عاص باستصحاب المعصية مطيع بتفريغ المكان كما في الصلاة في الدار المغصوبة غير مستقيم لاستلزامه التكليف بالمحال وهو جواز الخروج مع عدم جوازه اه لم ينشأ عن تأمل كما لا يخفى على أهل التأمل (قوله حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهي) قال شيخنا العلامة صريح في ان منشأ الاستبعاد عنده مجرد انتفاء تعلق النهي وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهي وثبوت تعلق الامر ونص المختصر واذا تعين الخروج للامر قطع بنفي المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد قال العضد في تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع ايجابه الخروج وهو بعيد اه واذا ظهر لك ان المستبعد انما هو استصحاب المعصية حال عدم سببها ووجود ضدها ظهر لك ان قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعا لان الردة ضدها التوبة منها لا الجنون الذي شأنه في الشرع ان يجري فيه حكم ما قبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على قولهم انما هو حال الجنون لا التوبة على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده ان يكون دافعا لقول بعض آخر والله سبحانه أعلم اه (واقول) ليت شعري ما الذي أحوج شيخنا الى هذا التعصب البارد وما كان أغناه عن هذا التحامل الفاسد الكاسد فاما قوله ليس كذلك الخ فاقول بل هو كذلك كما يشهد به كلام الائمة لمن راجعه وفهمه واحتجاجه بعبارة المختصر احتجاج ممنوع بل ظاهرها مع الشارح فانه لم يعول فيها على ثبوت تعلق الامر بوجه بل اقتصر فيها كما ترى على انتفاء النهي فانتهض الدليل عليه اه وهو صريح في ان منشأ الاستبعاد ما هو صريح كلام الشارح والعجب كل العجب من الشيخ حيث أسقط من كلام العضد توجيه الاستبعاد الصريح فيما أفاده كلام الشارح كما ترى واقتصر على ما يوهم شبهته هو وهذا في غاية الاشكال مناف لحق اداء الامانة وعبارة المولى السعد التفتازاني وانما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به بل ذلك في ابتدائها خاصة اه وهي صريحة في ذلك كما لا يخفى على المتأمل وفي شرح المختصر للاصفهاني واستبعد المصنف قول الامام لان المعصية لا تكون الا بفعل منهي عنه واذا لم يتعلق النهي بالخروج فكيف يتصور كونه معصية اه فقد ظهر بهذه الصرائح ظهورا لا يقبل المدافعة أن

وان قال ابن الحاجب انه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهي ويدفع استبعاده قول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلاة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من أهل الرخصة أما الخارج غير تائب فعاص قطعا كلما كث (والساقط) باختياره أو بغير اختياره (على جريح) بين جرحى (يقتله ان استمر) عليه

منشأ الاستبعاد ليس الا مجرد انتفاء تعلق النهى كما أفاده كلام الشارح المحقق وأن الاعتراض عليه فى ذلك مبنى على غاية التساهل والاسترواح لما يوافق الحمية ويطابق مقتضى العصبية وأن قول الفقهاء الذى حكاه الشارح المحقق دافع للاستبعاد بلا ارتياب وأما قوله على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده أن يكون دافعا لقول بعض آخر فهو مما يتعجب منه اما أولا فليس المدعى ان قول بعض الفقهاء دفع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وفقه وفرق كبير بين المعنيين واما ثانيا فلا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل انه لا معنى لاستبعاد شئ عهد نظيره فى كلام الفقهاء ائمة الدين وورثة المرسلين افترض الله على بقية الانام الاقتداء بهم فى الحلال والحرام وذلك لان وجه استبعاده كما صرح به كلامه وكلام شروحه دعوى التنافى بين اثبات المعصية بالفعل وعدم التكليف بتركه فاذا وقع فى كلام الفقهاء نظير ذلك علم عدم التنافى بينهما وسقط الاستبعاد ومن له المام بكلام الائمة لم يخف عليه وقوع امثال ذلك فيه وانهم قد يدفعون استبعاد الشئ بانه قيل بنظيره وأما ثالثا فكيف لا يكون ما تمالأ عليه طوائف الشافعية الذين وصفهم بعض الائمة العظام بانهم حذاق الاسلام دافعا لاستبعاد بعض المتأخرين والحمد لله رب العالمين (قوله ويقتل كفؤه) أى كف الجريح كما هو ظاهر من العبارة وفى كلام غير واحد ما يصرح به لا كف الواقع اذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه حتى لو سقط عبد على حر يقتله ان استمر عليه ويقتل عبدا ان انتقل عنه وجب الانتقال الى العبد وليس من محل الخلاف وان كان مكافئا للواقع ولو سقط حر على عبد يقتله ان استمر وعبدا آخر ان انتقل ففيه هذا الخلاف وان كان العبد الآخر لا يكافئ الواقع لانه يكافئ العبد الاول أو سقط عبد على حر يقتله ان استمر عليه وحرا آخر ان انتقل عنه ففيه هذا الخلاف لان الحر الآخر مكافئ الحر الاول مع انه مكافئ العبد الواقع أيضا لان العبد يقتل بالحر وان كان العبد لا يكافئ الحر لان الحر لا يقتل به لان المكافأة قد تكون من أحد الجانبين دون الآخر (قوله فى صفات القصاص) أقول هذا شامل لما اذا كان أحدهم اماما أعظم أو عالما أو وليا لله تعالى دون الباقى وقضيته ان فى انتقاله عن الامام أو العالم أو الولى الى غيره أو بالعكس الخلاف المذكور لتكافؤ الجميع فى صفات القصاص لكن لا يبعد استثناء الامام اذا ترتب على قتله مفاسد عظيمة وعدم من يقوم مقامه فى دفع تلك المفاسد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويمتنع الانتقال اليه وكذا يقال فى العالم اذا لزم على قتله وهن فى الدين أو ضياع العلم اما حيث لم يترتب على قتلهما ضرر مطلقا لوجود من يقوم مقامهما فهو محل نظر وظاهر اطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيهما ولو كان الجرحى أنبياء فالظاهر جريان الخلاف المذكور نعم لو كان أحدهم رسولا يدعو الى الله ولم يتم تبليغه فينبغى وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه فان كان تم تبليغه ففيه نظر ولو كان أحد الجرحى نبيا دون غيره منهم فالوجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه وفيما ذكروه فى مبحث الاضطرار ما يدل عليه (قوله قيل يستمر) قال شيخ الاسلام أى وجوبا وينبغى ترجيحه ان كان السقوط بغير اختياره لان الانتقال استئناف فعل بالاختيار بخلاف المكث فانه دوام ويغتفر فيه ما لا يغتفر فى الابتداء اه (وأقول) ولا يبعد ترجيحه أيضا اذا كان السقوط باختياره لان الانتقال استئناف قتل بغير حق وتكميل القتل أهون من استئنافه

(و) يقتل (كفؤه) فى صفات القصاص (ان لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه الا بدن كفئه (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل الى كفؤه لان الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال الى كفؤه لتساويهما فى الضرر (وقال امام الحرمين لا حكم فيه) من اذن أو منع لان الاذن له فى الاستمرار والانتقال أو أحدهما يؤدى الى القتل المحرم

(قوله

(قوله والمنع منهما لاقدرة على امتناله) يحتمل ان هذا مبنى على عدم وقوع التكليف بالمحال العادى بناء على امكان الامتناع منهما عقلا فليتأمل (قوله واختار الثالثة فى المخول) صنعه المحشيان بان قوله فى المخول المختار ان لاحكم مقول على لسان الامام فان المخول فى الحقيقة تلخيص البرهان للامام كما يدل عليه تسميته بالمخول من تعليق الاصول وتصريح حجة الاسلام فى آخره بانه لم يزد على ما فى تعليق الامام يعنى البرهان هذا وقد أعاد حجة الاسلام ذكر المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى ونسبها الى الامام ثم اعترضها الخ اه (وأقول) لقائل ان يقول اقراره هنا الامام عليها اختيارها وان اعترضها فى محل آخر ولو كان اختصاره كلام امامه مانعا من نسبته اليه لزم ان لا ينسب اليه شئ من جميع اختصاره الا اذا صرح بانه يقول به والظاهر أن ذلك مما لا يقوله عاقل ولزم ان لا ينسب الى النووى شئ من جميع ما صححه أو اختاره فى الروضة مثلا مما وافقه فيه الرافعى والظاهر ان أحدا لا يقول ذلك بل الواقع بخلافه فانهم ينسبون اليه موافقاته للرافعى فيقولون صححه أو اختاره فى الروضة وان سبقه الرافعى الى التصحيح أو الاختيار وقد يقولون صححه أو اختاره فى الروضة تبعا للرافعى والحق أن ذكره فى المخول أولا اختيارها ومنازعته فيها بعد ذلك لا ينافى أنه اختارها أولا واذا اذا وقع مثل ذلك فى كلام الشيخين قد كرا أولا شيأ ثم رداه فى محل آخر نسبا الى التناقض على انه يحتمل ان مافى الموضع الثانى انما هو فى بعض النسخ أو حاشية الحفت فليتامل (قوله حكم الله تعالى هنا أن لا حكم) نازع فيه الغزالى كما نقله الكمال فقال لو جاز ان يقال نفى الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد فتوره الخ (وأقول) لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور فيه لاختلاف الحكمين المثبت بقوله حكم الله والمنفى بقوله أن لا حكم فان المراد بالاول المعنى الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثانى أحد فرديه وهو اذن الشارع أو منعه وليس المراد بالاول هو الثانى فقط حتى يمتنع قوله قبل البعثة مع منافاته لقولهم لا حكم قبل البعثة الذى أريد به المعنى الثانى وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض فى اثبات الحكم ونفيه لاختلاف المثبت والمنفى بالعموم والخصوص اذ لا تناقض بين اثبات العام مع نفى الخاص وبذلك يندفع جميع ما اعترض به الغزالى على الامام مما حكاه الكمال فراجعه (قوله على أنه) أى الغزالى نقل عنه الخ قال شيخ الاسلام استظهار لقوله لان مرادهما بالحكم الخ اه (وأقول) فيه نظر اذ لا استظهار فى ذلك على ما ذكروا لوجه انه استدراك على ما فهم مما قبله ان الامام لم يحترز أى من المقالات المذكورة فليتامل (قوله واحترز المصنف بقوله كفوه عن غير الكفء) أقول ينبغى ان يكون فى معنى غير الكفء ما لو كان الساقط يستحق قتل الجريح الذى سقط عليه وأمكنه حز رقبته على الفور فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقا ووجوب حز رقبته ان ترتب على الاستمرار عليه بدون حز تعذيبه فى قتله فلو تعذر حز رقبته فان كان يموت ببقاء الساقط عليه من غير تعذيب فالوجه أيضا الاتفاق على وجوب بقائه عليه وان كان لا يموت الا بتعذيب فلا يبعد وجوب البقاء أيضا لانه يستحق أصل قتله وان لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذى لو انتقل انتقل اليه لانه لا يستحق أصل ذلك الآخر مطلقا فلو كان الذى يستحق قتله ليس هو الجريح الذى سقط عليه بل الآخر الذى لو انتقل عن الجريح انتقل اليه فالوجه الاتفاق على وجوب

والمنع منهما لاقدرة على امتناله قال مع استمرار عصيانه بقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه ان كان باختياره والا فلا عصيان (وتوقف الغزالى) فقال فى المستصفى يحتمل كل من المقالات الثلاث واختار الثالثة فى المخول ولا ينافى قوله كما مامه لا تخالو واقعة عن حكم الله لان مرادهما بالحكم فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول امامه لما سأله هو أولا عن ذلك حكم الله تعالى هنا أن لا حكم على انه نقل عنه انه اختار فى باب الصيد من النهاية المقالة الاولى على الثالثة واحترز المصنف بقوله كفوه عن غير الكفء كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم اليه

الانتقال حيث أوجبنا البقاء وحرمنا الانتقال فى عكس ذلك ولينظر فيما لو كان السقوط على حيوان غير آدمى بين حيوانات كذلك يقتله ان استمر وغيره ان انتقل وفيما لو كان السقوط على مال بين أموال يتلفه ان استمر وغيره ان انتقل هل يجزى فى ذلك هذا الخلاف فان أجرى فيماذا يعتبر التكافؤ هل بنحو القيمة أو كونه لنحو يتيم أو وقف أو اشتداد الحاجة اليه وهل يستوى الحيوان المأكول وغيره والطعام الذى يتلف لو بقى وغيره وماهو اسرع تلفا وغيره أولا فى كل ذلك نظر (قوله لان قتله أخف مفسدة) قال شيخ الاسلام أى أولا مفسدة فيه اه (وأقول) كانه يريد مالو كان غير الكلف نحو حربى أو ممن يستحق هو قتله بهذا الطريق (قوله يجوز التكليف بالمحال) أقول قضية التعبير بالتكليف اختصاص هذا الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه فى الندب أيضا وهل يتصور ذلك فى الحرمة والكراهة بان يطلب منه ترك مايستحيل تركه طلبا جازما أو غير جازم فيه نظر وقد يتكلف تصويره بتحريم نحو المكث تحت السماء (قوله أو عقلا لا عادة كالايمان ممن علم الله أنه لا يؤمن) قال شيخ الاسلام أى لان العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوا ايمانه كذا جرى عليه كثير لكن كلام الغزالى وغيره من المحققين ظاهر فى ان ذلك ليس محالا عقلا أيضا بل ممكن مقطوع بعدم وقوعه ولا يخرجه القطع بذلك عن كونه ممكنا فى ذاته وبه صرح السعد التفتازانى فقال فى شرح التلخيص كل ممكن عادة ممكن عقلا ولا ينعكس اه ووجهه ان دائرة العقل أوسع من دائرة العادة وتوجيهه باستحالة اجتماع وصفى الاستحالة والامكان ينتقض باجتماعهما فى الممتنع عادة لا عقلا ولان الاستحالة بالغير لا تنافى الامكان بالذات اذ يصح وصف الشئ بوصفين متنافيين باعتبارين فيصح وصفه بانه ممكن ذاتا محال عرضا وهو هنا تعلق العلم بعدم وقوعه نعم يؤخذ من هذا توجيه ماسلكه الشارح تبعا لغيره وبه يعلم ان الخلف لفظى لان الاول نظر الى اثبات المحال عرضا والثانى الى نفيه ذاتا اه ومما يوضح صحة الحكم بانه محال عقلا لا عادة أن الاستحالة انما هى باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا الاعتبار أمر عقلى لا مدخل للعادة فيه لانه انما ينظر فيها الى ظاهر الحال وما ثبت للنوع وليس الجواز العادى الا كون الشئ مما يقع نوعه متكررا وايمان الكافر كذلك وليس معنى الجواز العادى لشئ وقوع نفس ذلك الشئ متكررا والا لم يصح الحكم بجواز شئ عادة قبل وقوعه وتكرره وليس كذلك الا ترى ان الشخصين يوصفان بجواز تواطئهما على الكذب عادة وان لم يقع منهما تواطؤ قط وليس ذلك الا لان نوع الاثنين مما وقع منه ذلك وعبارة المصنف فى شرح المنهاج فى هذا القسم مانصه وقد يكون أى مالا يقدر العبد عليه متعذرا عقلا ممكنا عادة كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان ايمانه مستحيل والحالة هذه عقلا لتعلق علم الله به أى بانه لا يكون واذا سئل ذوو العوائد عنه حكموا بان الايمان فى امكانه وهكذا كل طاعة قدر فى الازل عدمها اه وفيه تنبيه على مايوضح صحة ماذكره الشارح فان الصلاة المتروكة فى وقتها مثلا لا يقول عاقل انها فى ذلك الوقت مستحيلة عادة مع ان تركها ليس الا لتعلق ارادة الله تعالى وعلمه بانها لا تفعل فى ذلك الوقت وباعتبار ذلك يستحيل وقوعها وكذا أكل الخبز المتروك فى وقت معين لا يقول عاقل انه مستحيل عادة فى ذلك الوقت مع ان تركه ليس الا لتعلق ارادة الله وعلمه بعدمه

لان قتله أخف مفسدة

(مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقا) أى سواء كان محالا لذاته أى ممتنعا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض أم لغيره أى ممتنعا عادة لا عقلا كالمشى من الزمن والطيران من الانسان أو عقلا لا عادة كالايمان ممن علم الله أنه لا يؤمن

فى ذلك وبهذا الاعتبار يستحيل وقوعه ولو صح القول باستحالة ذلك عادة لزم أن يكون كل شئ متروك محالا فى زمان تركه عادة وهو باطل بديهة وبذلك كله يظهر اندفاع ما أطال به شيخنا العلامة وقوله ان هذا القسم اثباته لا يعقل لان كل ما يمنعه العقل لا يمكن عادة وقوله اذا الممكن العادى ما اعتيد وجوده وما هو كذلك لا يمنعه العقل ان أراد اعتيد وجوده بعينه فهو ممنوع والا لزم أن يكون سفر زيد قبل تحققه ليس ممكنا عادة وليس بصحيح أو بنوعه فالايمان المذكور كذلك وقوله والايمان ممن ذكر بالنظر الى مجرد الايمان ممكن عقلا وعادة والى صدوره عمن ذكر ممتنع عقلا وعادة قلنا العادة انما تنظر الى ظاهر الحال ونوع ذلك الشئ وملاحظة السبب فى الواقع غير معتبرة فى العادة وانما هو وظيفة العقل الذى لا تحول العادة عليه وأما قوله عن العضد وظن قوم انه أى ما علم الله انه لا يقع انه ممتنع لغيره اه فجوابه ان مجرد قول العضد ذلك لا يرد قول غيره مع ان ذلك معارض بأن العضد نفسه خالف ذلك فى المواقف فانه بعد ما أجاب عن قول المعتزلة لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم وارتفع الثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة قال ثم هذا ان لزم أى القائل بعدم استقلال العبد بافعاله فهو لازم لهم أى للمعتزلة أيضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد أى والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد أى والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما أى لفعل العبد وانه يبطل الاختيار أى اذ لا قدرة على الواجب والممتنع اه فقد حكم بامتناع ما علم الله أنه لا يقع وردبه على المعتزلة وقال السيد عقبه قال الامام الرازى ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا أن يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها نعم عقب ذلك بقوله واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل فى هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو بنفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما اه ولا يخفى أن هذا كله لا ينافى الامتناع بالعارض وان وجوب الفعل أو امتناعه لا ارادة وجوده أو عدمه لا ينافى الاختيار وأما قوله على انهم سموه محالا لغيره لا محالا فى العقل دون العادة فجواب ذلك أن هذا لا ينافى أنهم سموه أيضا محالا فى العقل دون العادة ومن سفط حجة على من لم يحفظ (قوله لانه لا ظهور لامتناعه للمكلفين لا فائدة فى طلبه) أى لاحكمة فيه قال شيخنا العلامة قد يقال انتفاء الفائدة فى طلبه لا يمنعه لان أفعاله تعالى لا لعلة ولا لغرض اه (واقول) قال السيد الجرجانى اذا ترتب على فعل أثر فمن حيث انه ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وان لم تكن غاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهبت الاشاعرة والحكماء الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة لفعله لوجهين الاول أن الفاعل لغرض لا بد أن يستفيد من الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والا لم يكن غرضا

(ومنع اكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد) الاسفرايينى (والغزالى وابن دقيق العيد ما) أى المحال الذى (ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه) أى منعوا الممتنع بغير تعلق العلم لانه لا ظهور لامتناعه للمكلفين لا فائدة فى طلبه منهم

فالفاعل مستفيد لتلك الاولوية ومستكمل بالغير ولا يكفي رجوع المنفعة الى الخلق لان الاحسان اليهم وعدمه ان تساويا بالنسبة اليه تعالى لا يصح الاحسان أن يكون غرضا وان كان أولى لزم الاستكمال الثاني أن الغرض لما كان سببا لاقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا من غيره ولا مجال للنقصان بالقياس اليه تعالى بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله وكمالية أفعاله تقتضي مصالح ترجع الى العباد فلا شيء خال عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل الى النقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حول ريبة والآيات والاحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظواهرها فقد غفل عما تشهد به الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة أو أراد اظهار ما يناسب افهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم اه وقد ظهر به ان انتفاء العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا يدل على انتفاء الفائدة لانها مغايرة للعلة والغرض وأفعاله تعالى وان لم تكن لعلة ولا غرض لا تخلو عن حكمة ومصلحة فاستدلال الشيخ بقوله لان أفعاله تعالى لا لعلة ولا غرض لا يفيد لان أهل الحق من المخالفين مع نفيهم العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا ينفون عنها الفوائد بمعنى الحكم والمصالح نعم الحمل على العلة والغرض يناسب مذهب المعتزلة منهم فانهم يقولون بهما في أفعاله تعالى كما هو مشروح في المواقف وغيره (قوله وأجيب بان فائدته اختبارهم الخ) قال شيخ الاسلام أي ان سلمنا انه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للفعل فانا لا نسلم ذلك لا يسئل عما يفعل فله أن لا يظهرها اذ لا يلزم الحكيم اطلاع من دونه على وجه الحكمة كما قاله القفال في محاسن الشريعة اه وفيه تصريح بان الجواب على سبيل التنزل وبه صرح الكمال فقال اعلم أن هذا الجواب على سبيل التنزل فانا نمنع أولا اعتبار ظهور الفائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة للعقل في أفعال الله تعالى غير لازم سيما على أصلنا لا يسئل عما يفعل سبحانه اه وحيث كان الجواب على سبيل التنزل سهل أمر الاعتراض الذي أورده شيخنا العلامة على هذا الجواب بقوله هذه الفائدة ينفيها قول المستدل اظهور وامتناعه للمكلفين اه على أن نفي قول المستدل المذكور لها ممنوع منعا في غاية الظهور بالنسبة للممتنع عادة لا عقلا لان المكلف يجوز خرق العادة فيأخذ في المقدمات وكذا في الممتنع عقلا أيضا لانه قد يغفل عن الاستحالة فيأخذ في المقدمات وعلى تقدير عدم الغفلة فيكفي في الاختبار اذعانهم للامتثال وطيب أنفسهم به لو كان ممكنا فيترتب الثواب أو عدم الاذعان وابائهم انفسهم لو كان ممكنا فالعقاب فان كلا من الاذعان وطيب النفس ومن ضده ذلك يتصور تعلقهما بالممتنعات وقد يراد بالاخذ في المقدمات ما يشمل ذلك فليتأمل (قوله اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا) قال شيخ الاسلام هذا مخصص لما يأتي في المسئلة الآتية أو مقيد بالتكليف بالاعتقاديات وما يأتي ثم مقيد بالفروع اه (وأقول) كان مراده بما يأتي في المسئلة الآتية تكليف الكافر بالفروع ويتوجه حينئذ على الوجه الاول ان من لازم الكافر مادام كافرا تعلق علم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو ترك على وجه مجزوم فلا يأتي التخصيص وعلى الوجه الثاني انه ما الفرق حينئذ بين الاعتقاديات حيث جاز ووقع التكليف بها اتفاقا والفروع حيث اختلف فيها ويفرق بعدم توقف الاعتقاديات على غيرها بخلاف

وأجيب بان فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أولا فالعقاب اما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا (و) ممنع (معتزلة بناء على الاصل المحال لذاته) دون المحال لغيره

الفروع

الفروع لتوقفها على الاسلام فى الجملة كما سياتى (قوله وامام الحرمين كونه مطلوبا) قال الكورانى بعد شرح كلام المصنف فقد ظهر أن تفصيل امام الحرمين لم يتضمن زيادة فائدة واقول جوابه أن التنبيه على اختلاف الماخذ كما بينه الشارح المحقق فائدة أى فائدة (قوله فاختلفا كما قال المصنف ماخذ الاحكام) فيه أمران أوردهما الكمال الاول انه يقتضى ان ماخذ القول الثانى ماقدمه من انه لا فائدة فى طلب المحال وهو خلاف مافى شرح المختصر ان ماخذ القول الثانى عند المعتزلة هو ان الامر يريد وقوع المامور به والجمع بين علمه تعالى بانه لا يقع وارادته وقوعه تناقض وهو بناء على قاعدتهم ان الامر هو الارادة والثانى انه يقتضى ايضا اتفاق القائلين بالقول الثانى من المعتزلة ومن وافقهم فيه من أصحابنا على هذا الماخذ أى الذى قدمه الشارح وكلام المصنف فى شرح المنهاج مصرح بان هذا الماخذ أى الذى قدمه الشارح أيضا للمعتزلة وان من وافقهم من أصحابنا فى القول الثانى يخالفهم فى الماخذ فانه قال ان القول بامتناع التكليف بالمحال لكونه عبثا مبنى على تعليل أفعال الله تعالى بالاغراض والقائل به المعتزلة قال وأما من وافقهم من أصحابنا فله ماخذ آخر اه (وأقول) أما الامر الاول فجوابه ماهو ظاهر انه لا محذور فى مخالفة الشارح مافى شرح المختصر مع أن الكمال أشار فى آخر كلامه الى عذر الشارح فى مخالفة مافى شرح المختصر بان ماقاله يوافق مافى كتب الكلام عنهم اه بل لا منافاة بين ماأراده الشارح ومافى شرح المختصر اذ كل منهما يصح أن يكون ماخذا لهم وتعدد الماخذ غير ممتنع واستدلالهم بما ذكره الشارح صريح فى أنه ماخذ لهم ولا ينافى مخالفتهم مافى شرح المصنف العزو للمصنف بقوله كما قال المصنف لجواز أن يكون العزو مجرد اختلاف الماخذ دون الحكم لاتعيين الماخذ أيضا للفائدة وأما الامر الثانى فجوابه انه لامانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على الماخذ الذى قدمه الشارح لانه عبر فيه بالفائدة وهى محمولة بالنسبة لاصحابنا على الحكمة والمصلحة وبالنسبة للمعتزلة على العلة والغرض على ماهو الموافق لقواعدهم وهذا لا ينافى مافى شرح المنهاج لانه انما ادعى مخالفة أصحابنا لهم فى الماخذ بمعنى العلة والغرض فليتامل (قوله ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى الخ) قال الكمال يقال عليه لو ذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى لافاد تحرير مذهبه فى المحال عادة ومافعله لا يفيد ذلك اه (وأقول) هذا عجيب من الكمال فان عبارة المصنف فيما ذكره عن الامام تشمل أنواع المحال التى منها المحال عادة غاية الامر انه يستثنى منها المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه لما سبق من الاتفاق على جوازه ووقوعه فعبارته مفيدة مذهب الامام فى المحال العادى بلا اشكال ثم رأيت السيد السمهودى نقل كلامه ثم قال وفيه نظر لان الشارح قرر كلام الامام بما يشمل المحال عادة حيث قال كونه أى المحال لغير تعلق العلم اه لكن مجرد كون الشارح قرر ماذكر لا يدفع اعتراضه بل لابد فى دفعه من بيان كون عبارة المصنف مفيدة له كما ذكرناه فتامله (قوله والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) اعترضه الكورانى بانه ليس بحق قال لما علمت ان قسما من الممتنع بالغير وهو الذى ليس متعلق القدرة الحادثة أى أصلا كخلق الاجسام أو عادة كالطيران الى السماء كما مثل بذلك قبل لم يقل أحد بوقوعه مع كونه ممكنا فى ذاته اه (وأقول) مثل هذا الاعتراض من مثل الكورانى مع ضعف

(و) منع (امام الحرمين كونه) أى المحال يعنى لغير تعلق العلم السابق (مطلوبا) أى منع طلبه من قبل نفسه أى لاستحالته فهى عنده مانعة من طلبه بخلافها على القول الثانى فاختلفا كما قال المصنف ماخذ الاحكام (لا ورود صيغة الطلب) له لغير طلبه فلم يمنعه الامام كما لم يمنعه غيره فانه واقع كما فى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين والامام رد بما قاله فيما نسب الى الاشعرى من جواز التكليف بالمحال فحكاه المصنف بشقيه ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى كما فعل فى شرح المنهاج فاته الاشارة الى اختلاف الماخذ المقصود له (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات)

اطلاعه مما لا التفات اليه فى حق مثل المصنف الذى بلغ فى سعة الاطلاع فى هذا الفن والاحاطة بوفاقه وخلافه مالم يبلغه أحد بعده ولا كثير ممن قبله (قوله اما وقوع التكليف بالاول) أى الممتنع بالغير وهو قسمان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه والممتنع عادة لا عقلا وقد اعترض عليه الكمال وغيره بان هذا الدليل الذى أورده كغيره لا يدل الا على وقوع التكليف بالاول الذى هو محل وفاق ولا يدل على وقوع التكليف بالثانى الذى هو محل النزاع فلا دلالة للدليل على موضع النزاع (وأقول) لا يخفى ان القسم الاول وان لم يكن موضع النزاع هو من جملة مطلوب المصنف لان مطلوبه ومدعاه القسمان واثبات المدعى أو بعضه وان لم يكن موضع نزاع من جملة مقاصدهم المطلوبه والحاصل انه أثبت بعض مدعى المصنف ومطلوبه فلا يتوجه عليه تشنيع الكمال بانه لا دلالة على موضع النزاع لان اثبات المدعى لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا تشنيع شيخنا العلامة بان الشارح أثبت الوقوع فى غير الذاتى بموضع الوفاق منه وفيه ما لا يخفى لان الشارح لم يقصد اثبات الوقوع فى غير الذاتى بموضع الوفاق منه بل أثبت بعض مدعى المصنف وان كان موضع وفاق وترك الباقى لانه لم يتحرر له ما يدل عليه نعم قال شيخ الاسلام قد يقال يدل له ما أفهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات فى القول الثانى لانه اذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاولى اه وقد يتظر فيه بان هذا الدليل قد أجيب عنه فلا تتم دلالته وبان أصل دلالته على وقوع الممتنع بالغير فضلا عن الاولوية ممنوعة اذ لا يلزم من وقوع شئ ولو أعلى وقوع غيره ولو أدنى لجواز أن يقع الاعلى دون الادنى لحكمة تقتضى ذلك فليتامل (قوله مسئلة الاكثر على أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف) هذا يخالف ما ذكره المصنف فى المسئلة الآتية من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه الا عند المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يرد عليه اذ ليس فى كلامه هنا ما يدل على اعتماده ما نقله عن الاكثر ويرد بان قوله الآتى والصحيح صريح فى اعتماد قولهم (قوله وأجيب بامكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط) أقول فى هذا الجواب نظر لانه لا يناسب ما مشى عليه المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا اذ مقتضاه أن لا يحتاج الى اثبات امكان الامتثال كما لا يخفى ويجاب اما بان هذا جواب على التنزل يعنى لو سلمنا ان صحة التكليف تتوقف على امكان المكلف به بناء على امتناع التكليف بالمحال فلا نسلم انتفاء الامكان هنا بل هو متحقق مع انا لا نسلم ان صحة التكليف تتوقف على ما ذكر ولا يخفى أن الشئ اذا أمكن عنه أجوبة لم يكن الاقتصار على بعضها نافيا لصحة الباقى فاقتصار الشارح وغيره على هذا الجواب التنزلى لا يمنع صحة الجواب أيضا يمنع بطلان اللازم فلا يلزم أن يكون هذا مخالفا لما تقدم عن المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا واما بان المراد انه هل يصح التكليف بممكن الامتثال قبل حصول شرطه الشرعى بدليل افراد هذه المسئلة عن مسئلة الاستحالة وفيه انه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما لا يتاتى فيه الامتثال واما بان هذه المسئلة مفرعة على امتناع التكليف بالمستحيل ثم رأيت شيخنا العلامة قال ثم هو أى استدلال القول الثانى استدلال على امتناع وقوعه حال عدم الشرط تقديره هكذا الوقوع حال عدم الشرط لم يمكن امتثاله واللازم ممتنع فالملزوم مثله وحاصل الجواب منع اللزوم وتسليم منع اللازم وهو أى تسليم منع اللازم خلاف ما قدمه المصنف من

اما وقوع التكليف بالاول فلانه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره واما عدم وقوعه بالثانى فللاستقراء والقول الثانى وقوعه بالثانى أيضا لان من أنزل الله فيه انه لا يؤمن بقوله مثلا ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كأبى جهل ولهب وغيرهما مكلف فى جملة المكلفين بتصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما جاء به عن الله عز وجل ومنه انه لا يؤمن أى لا يصدق النبى فى شئ مما جاء به عن الله تعالى فيكون مكلفا بتصديقه فى خبره عن الله تعالى بانه لا يصدقه فى شئ مما جاء به عن الله تعالى وفى هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق فى شئ ونفيه فى كل شئ فهو من الممتنع لذاته وأجيب بان من أنزل الله فيه انه لا يؤمن لم يقصد ابلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبى فيه دفعا للتناقض وانما قصد ابلاغ ذلك لغيره واعلام النبى به ليأس من ايمانه كما قيل

جواز التكليف بالمحال فتدبر اه وقد علمت جوابه (قوله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط) أقول الذى يظهر أن مراده من ذلك أنه مكلف حال عدم الشرط بايقاع الفعل بعد ايجاد الشرط فحال عدم الشرط ظرف التكليف وحال وجود الشرط ظرف ايقاع المكلف به فما صدر به شيخنا العلامة كلامه هنا فيه نظر بل هو ممنوع والاحتمال الذى أبداه هو الوجه المتعين (قوله وعلى الصحة والوقوع ماتقدم) أقول وجه هذا البناء انه اذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارنا له فى الزمان ومعلوم ان وجود الشرط يتاخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب المشروط لانه مقارن لوجوب الشرط واذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط والحاصل أن وجوب الشرط بوجوب المشروط يستلزم صحة وجوب المشروط حال عدم الشرط وهذه الصحة اللازمة من جملة افراد ما هنا وهو صحة التكليف بالشئ حال عدم شرطه ومعلوم أن صحة الملزوم تتوقف على صحة لازمه اذ لو كان باطلا كان الملزوم كذلك لان ملزوم الباطل باطل فلهذا كان ماتقدم مبنيا على ماهنا جوازا ووقوعا نعم لقائل أن يقول لانسلم أن وجود الشرط يلزم أن يتاخر عن وجوبه لامكان أن يكون الشرط مما يسوغ الاتيان به فى حد ذاته فيأتى به ثم يرد وجوب المشروط الذى يقارنه وجوب الشرط اذ لم يكن الوجوب حينئذ حال عدم الشرط بل حال وجوده كالوضوء للصلاة مثلا ثم يرد وجوب الطواف فانه وان اقتضى وجوب الوضوء لكن الوضوء حاصل فلم يمكن وجوب الطواف حال عدم الوضوء نعم وجوده بوصف كونه شرطا للشئ يتاخر عن وجوبه لكن هذا بمجرده لا يقتضى ذلك البناء اللهم الا أن يقال يكفى فى ذلك البناء كون وجود الشرط قبل وجوبه غير لازم فليتأمل (قوله يعنى من الاكثر هنا) أقول لعل هذا بناء على علمه من خارج والا فهو فى حد نفسه غير لازم لجواز أن يكون الاكثر هناك هم الاكثر هنا فيكون مقابل الاكثر هناك هم مقابلهم هنا فليتامل (قوله وهى مفروضة فى تكليف الكافر بالفروع) فيه أمران * الاول ان ذكر الخلاف فى تكليف الكافر بالفروع على الاطلاق يفيد أمرين أحدهما ذكر الخلاف فى صحة التكليف بالمشروط حال عدم شرطه الشرعى لان من جملة الفروع مايتوقف على النية التى لاتصح من الكافر فهى متوقفة على الاسلام وما توقف عليها متوقف على الاسلام فذكر الخلاف فى تكليفه بالفروع على الاطلاق يتضمن ذكر الخلاف فى صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وثانيهما ذكر الخلاف فى أن الكافر مكلف بفروع الشريعة أولا مع قطع النظر عن صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك ولما أراد المصنف فرض المسئلة فى تكليف الكافر بالفروع لافادة الامر الاول ذكره على وجه يفيد الامرين حيث فرضه فى التكليف بالفروع مطلقا الشاملة لما يتوقف على النية وبهذا الاعتبار يفيد الامر الاول ولما لا يتوقف عليها وبهذا الاعتبار يفيد الثانى وذلك لزيادة الفائدة مع حصول المقصود ويستغنى عن افراد الامر الثانى بالذكر وليجتمع مايتعلق بالكفار فى محل واحد على انه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيات محل النزاع لان ذلك المجموع من تلك الحيثية يتوقف على الايمان فاحفظ ذلك فهو فى غاية الحسن والدقة وبه يظهر اندفاع قول الكمال وأما حكاية القول بتكليفهم بالنواهى فلا يتجه هنا انما يتجه مع

لنوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن فتكليفه بالايمان من التكليف بالممتنع لغيره والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منهما الا فى الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع لتعلق العلم فى وسع المكلفين ظاهرا * (مسئلة * الاكثر) من العلماء على (أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف) بالمشروط فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وقيل هو شرط فيهما فلا يصح ذلك والا فلا يمكن امتثاله لوقوع وأجيب بامكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقد وقع وعلى الصحة والوقوع ماتقدم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقا للاكثر يعنى من الاكثر هنا (وهى) أى المسئلة (مفروضة) بين العلماء (فى تكليف الكافر بالفروع) أى هل يصح تكليفه بها

قطع النظر عن كون المسئلة من جزئيات محل النزاع بأن ينصب الكلام فى تكليف الكافر بالفروع دون تقييد باشتراط الايمان اه واياك أن تتوهم من قوله واعلم أن ماتقدم فى توجيه فرض المسئلة فى تكليف الكافر بالفروع مع انه غاية ما أمكن فى التوجيه يرجع حاصله عند التحقيق الى تقييد محل النزاع فى صورة الفرض ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التى تتوقف صحتها على النية الخ أن مقصوده حمل الفروع فى كلام المصنف على أحد قسميها وهو مايتوقف منها على الايمان فان ذلك غير ممكن فى عبارة المصنف لان قوله واقوم فى الاوامر فقط صريح فى تعميم الفروع وانما مقصوده التنبيه على أن الذى هو جزئى من جزئيات محل النزاع انما هو أحد قسمى الفروع لا القسمان وان ذكرهما المصنف وان كان فى القسم الثانى خلاف لانه ليس من حيث التكليف بالشئ قبل حصول شرطه فليتأمل * والثانى أنه ما المراد بالفروع المختلف فى تكليفه بها فانه كثر اختلاف الامة فيها ويتجه لى أن المراد المتفق عليها الان معاقبته فى الآخرة على ترك ما اختلف فى وجوبه أو فعل ما اختلف فى تحريمه انما يعقل لربطه بالتائل بذلك وربطه به دون مخالفه ترجيح بلا مرجح فليتأمل ولو فعل فعلا يضمن به فى بعض المذاهب دون بعض أو مايحرم عليه زوجته كذلك فينبغى أن يقال ان قلد بعض المذاهب فى ذلك فالعبرة به والافان رفع لبعض الحكام عامله بمقتضى مذهبه والافلا شئ عليه فليتأمل (قوله مع انتفاء شرطها فى الجملة) قال شيخنا العلامة وغيره أى لا بالنظر الى كل فرع اذ منها النواهى وقد مر أن الايمان ليس بشرط فى متعلقاتها زاد شيخنا ويحتمل أن المراد بالجملة مايصدق بشرط الفعل وبشرط شرطه اه (قوله والصحيح وقوعه أيضا فيعاقب على ترك امتثاله وان كان يسقط بالايمان ترغيبا فيه) قال النووى فى شرح المهذب اتفق أصحابنا على أن الكافر الاصلى لاتجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الاسلام والصحيح فى كتب الاصول انه مخاطب بالفروع كما هو مخاطب باصل الايمان قال وليس مخالفا لما تقدم لان المراد هناك غير المراد هنا فالمراد هناك انهم لايطالبون بها فى الدنيا مع كفرهم واذا أسلم أحدهم لايلزمه قضاء الماضى ولم يتعرضوا للعقوبة الآخرة ومرادهم فى كتب الاصول انهم يعذبون عليها فى الآخرة زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا لا على الكفر وحده ولم يتعرضوا للمطالبة فى الدنيا فذكروا فى الاصول حكم طرف وفى الفروع حكم الطرف الآخر اه وقضية قوله فالمراد هناك انهم لايطالبون بها فى الدنيا الخ انه لا أثر للخطاب فى أحكام الدنيا وبه صرح الامام فى المحصول فقال واعلم انه لا أثر لذلك فى الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لايبقى حالة الكفر ولا بعد الاسلام لكن نازعه القرافى بانه يظهر أثره فى الدنيا من وجوه وذكر منها انه يتجه اختلاف العلماء فى استحباب اخراج زكاة الفطر اذا أسلم فى أيام الفطر ومنها انه يتجه اقامة الحدود عليه لاسيما الرجم عند الشافعى فان العقوبات مع المعاصى والمخالفات فى تلك الجنايات مناسب امالا نعاقبه وهو لم يعص بذلك الفعل الذى يعاقب عليه فبعيد عن القواعد فالقائل بانهم مكلفون يسلم من مخالفة القواعد ومنها استحباب قضاء الصوم اذا أسلم فى اثناء الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب فى حقه وكذلك وجوب امساك بقية النهار الذى أسلم فيه بخلاف الصبى والحائض يزول عذرهما والفرق تقدم الخطاب فى حق الكافر دون الحائض

مع انتفاء شرطها فى الجملة من الايمان لتوقفها على النية التى لاتصح من الكافر فالاكثر على صحته ويمكن امتثاله بان يوتى بها بعد الايمان (والصحيح وقوعه) أيضا

والصبى

والصبي والمسافر ومنها انه لا يشترط اذا أسلم في آخر الوقت بقاء وقت الاغتسال والوضوء بل تجب الصلاة بادراك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في كونهم مخاطبين أم لا ومنها تفضيل معاملاتهم على معاملات المسلمين فانا اذا قلنا ليسوا مخاطبين بالتحريم كانت معاملاتهم فيما أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملة المسلم لانه عاص بذلك العقد وقد نهاه الله تعالى عنه ولم ينهه الكافر ولانه اذا أسلم أقر على ما بيده من الربا والغصوب بخلاف المسلم اذا تاب ومنها ان عقد الجزية يكون من جملة آثاره ترك الانكار في الفروع وانه سبب شرع لذلك ان قلنا مخاطبون والا فلا يكون شرع سببا الا لترك انكار الكفر خاصة ومنها ان العلماء اختلفوا في الكافر اذا طلق أو أعتق وبقيا عنده حتى اسلم هل يلزمه ذلك أم لا فاذا قلنا انهم ليسوا مخاطبين أمكن تخريج عدم اللزوم على ذلك ومنها الاوقاف والهبات والصدقات اذا باعوها بعد صدورها أسبابها اذا قلنا ليسوا مخاطبين لا تمنعهم من ذلك وهو مذهب مالك وما ذكره في زكاة الفطر لا يوافق مذهب الشافعية لانهم لا تجب عندهم على الكافر لتقييدها في الحديث بالمسلمين فلم يتناوله الحديث وكذا المعنى أيضا ولا يرد ذلك على قولهم بمخاطبة الكفار بفروع الشريعة فقد قال التاج السبكي ولا شك ان الادلة الواردة في أحكام الشريعة منها ما يتناول لفظه الكفار مثل يا أيها الناس ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول بتكليفهم بالفروع ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث يعني قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر وفيه هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين وكالآيات التي فيها يا أيها الذين آمنوا ونحوه فلا يتناولهم لفظا قال والذي ولا يثبت حكمها لهم وان قلنا انهم مخاطبون بالفروع الا بدليل منفصل أو تبيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والاكتفاء بعموم الشريعة لهم ولغيرهم واما حيث يظهر الفرق اذ يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم لانه يكون اثبات حكم بغير دليل والتعلق قد رزائد على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير دليل ولا معنى اه ولا يخفى أن قياس عدم الوجوب عدم الاستحباب في الصورة التي فرضها وأما ما ذكره في الحدود فلا يوافق ما سيأتي عن الشيخ الامام اذ مقتضاه اخراج ذلك عن محل الخلاف لكن هذا ظاهر بالنسبة لترتب الحدود على أسبابها لان ذلك من قبيل خطاب الوضع لا بالنسبة أيضا لانه يجب عليه تسليم نفسه لاقامة الحد والتمكين من ذلك لانه من قبيل خطاب التكليف قال المصنف ومن خطاب الوضع كون الزنا سببا لوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم ولذلك رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع فانه كيف يقال باسقاط الاثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي يعتقد شرعا اما من لا يعتقد شيئا فيجري الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات وقد قال الاستاذ أبو اسحق في أصوله لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه عليهم كما هو على المسلمين ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يسقط بالاسلام فانظر هذه المواضع وتأملها ونزل كلام العلماء عليها ولا يظن الظان مخالفة ما ذكرنا العبارات الاصوليين لانهم انما قالوا التكليف بالفروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم اه وما نقله عن الاستاذ ان كان بالنسبة لمجرد

ترتب الحد على الزنا والقذف مثلا فذاك وان كان بالنسبة للاثم عليهما خالف نقيه الخلاف صريح المتن من اجراء الخلاف فى النواهى أيضا وأما نقله عن الشافعى فهو المعتمد وان كان له نص آخر بالسقوط واما ماذكره فى قضاء الصوم هو عندنا محتمل لكن أفتى شيخنا العلامة الشهاب الرملى رحمة الله عليه بعدم الاستصباب أخذا من تعليل سقوط الوجوب بعد الاسلام بالترغيب فى الاسلام وماذكره من وجوب امساك بقية النهار لا يوافق مذهبنا نعم هو مستحب كما يفهم من الروض وشرحه وأما ماذكره فيما اذا أسلم فى اخر الوقت غير بعيد وفيه كلام فى فروعنا نعم لا يشترط عندنا ادراك قدر ركعة بل يكفى ادراك قدر تكبيرة وأما ماذكره فى تفصيل معاملاتهم واضح من حيث الاقدام ونحوه اما مجرد ترتب آثارها عليها فهو خارج عن محل الخلاف وكذا ماذكره فيما لو طلق أو أعتق أيضا واضح من حيث ترتب الحرمة على الطلاق والعتق اما من حيث حصول الفرقة فهو خارج عن محل الخلاف كما يؤخذ ذلك مما سيأتى عن الشيخ الامام وقد قال المصنف فى شرح المنهاج وكشف الغطاء عن ذلك أن الخطاب على قسمين خطاب تكليف وخطاب وضع فخطاب التكليف بالامر والنهى وهو محل الخلاف وليس كل تكليف أيضا بل مالا يعلم اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين وأما خطاب الوضع فمنه ما يكون سببا لامر أو نهى مثل كون الطلاق سببا لتحريم الزوجة قال والدى أطال الله بقاءه فهذا من محل الخلاف أيضا ومن خطاب الوضع كون اتلافهم وجناياتهم سببا فى الضمان الى ان قال وكذا كون الطلاق سببا للفرقة فان الفرقة تثبت اذا قلنا بصحة أنكحتهم ومن هذا القبيل الارث والملك به وكذا صحة أنكحتهم اذا صدرت على الاوضاع الشرعية والخلاف فى ذلك لا وجه له الى أن قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال فى ذممهم فى الديون وفى الكفارات عند حصول أسبابها ولا نزاع فى ثبوت ذلك فى حقهم اه وقوله اذا صدرت على الاوضاع مقتضاه انها لو لم تصدر كذلك تكون من محل الخلاف لكن الصحيح عندنا انها محكوم بصحتها مع أن الصحيح عندنا انهم مخاطبون بالفروع وأما قوله انه اذا أسلم أقر على ما بيده من الربا والغصوب فلا يوافق مذهبنا اما ما بيده من مغصوب من مسلم فلا يقر عليه وكذا من ذمى بدارنا كما قاله بعضهم وأما ما بيده من الربا فقد قال أئمتنا ان الذمى لو سلم الجزية أو دين مسلم من مال نعلم حرمته كأن باع خمرا عنده وقبضه حرم قبوله قال الزركشى فى الخادم هو الموافق لقاعدة الشافعى فى الاصول ان الكفار مكلفون بالفروع خلافا لما أجاب به القفال فى فتاويه من انه يحل للمسلم غلة تلك الدراهم قال لانهما لو أسلما حلت الدراهم له وهذا القياس على ما بعد الاسلام لا يصح لان تقرير الذمى على ثمن الخمر بعد الاسلام رخصة له كما يقر على النكاح الفاسد بعد الاسلام ترغيبا له فى الاسلام بخلاف تقريره فيما قبل الاسلام ليس رخصة الخ اه وقال فى نكاح المشرك من شرح المنهاج قضية كلامهم هنا ان الكافر يملك ثمن الخمر الذى باعه وبهذا لم نوجب عليه الرد لا بعد الكفر ولا بعد الاسلام وحينئذ فاذا كان لمسلم عليه دين ودفع له ثمن ذلك وجب عليه قبوله وبه أجاب القفال فى فتاويه لكن الرافعى فى باب الجزية قال أصح القولين لا يجبر على القبول بل لا يجوز ويحتاج الى الجمع بين الكلامين اه وقد يمنع ان قضية كلامهم هنا ماذكره فلا حاجة الى الجمع وهل محل ذلك اذا

قوله وليس كل تكليف أيضا لعل هنا سقطا والاصل وليس كل تكليف محل الخلاف أيضا أو يكون اسم ليس ضميرا يعود على قوله وهو محل الخلاف وان كان الانسب كونه قوله كل تكليف تامل اه

أخذ ثمن الخمر من غير مسلم ونحوه والاوجب الرد كما فى المغصوب فيه نظر والقياس ان يجرى ماقيل فى ثمن الخمر فيما اذا أخذ بالربا وأما ماذكره فى بيع الوقف ونحوه ففضية مذهبنا انا لانتعرض لهم الان ترافعوا الينا فى ذلك أو كان نحو الوقف على نحو المسجد أو اليتيم فحينئذ نعاملهم باحكام الاسلام (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) قال المصنف فى شرح المنهاج مانصه وههنا مباحثتان * احداهما ان تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا اشكال فيه لتمكنه من ازالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعى غير مشروط فى صحة التكليف على الرأى الصحيح أما الزكاة فقد يقال فى تكليفهم بها اشكال لان شرطها بعد ملك النصاب مضى الحول وانما تجب بتمامه فاذا تم الحول وهو كافر فكيف يكلف بزكاته وهو لايمكنه فعلها فى حال الكفر ولا بعده فانه لو أسلم اشترط مضى حول من حين اسلامه وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها فى الوقت وجواب هذا الاشكال بانه اذا تم الحول كان باخراجها بان يسلم ويخرجها بعده فالتكليف باخراجها بعد الاسلام الآن متحقق ولكنه اذا أسلم يسقط ويكون بمثابة نسخ الشئ قبل امكان فعله وذلك جائز فما كان قضاء يستحيل بل يمكن فان استمر على كفره كان التكليف مستمرا وان أسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول الاصوليين كما ستعرفه الفائدة تضعيف العذاب فى الآخرة ومضى الحول ليس من شرطه الاسلام والذى يستانف حوله بعد الاسلام زكاة الحول الثانى أما الاول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الاخراج وفى الزكاة ثلاثة أشياء الخطاب بادائها وهو حاصل لما بيناه والثانى ثبوتها فى الذمة وهو حاصل أيضا لايفترق الحال بين المسلم والكافر فيه والثالث تعلقها بالمال وهذا يظهر انه فى المسلم خاصة دون الكافر لما ستعرفه ثم قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال فى ذممهم فى الديون وفى الكفارات عند حصول أسبابها ولانزاع فى ثبوت ذلك فى حقهم كما يثبت فى حق المسلمين وكذلك تعلق الحقوق التى يطالبون بها بأموالهم مثل تعلق أروش الجنايات برقاب ارقائهم وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جناية كما قاله بعضهم أو شركة كما هو الاصح من مذهب الشافعى يظهر انه لايثبت فى حقهم وان قلنا انهم مخاطبون بالزكاة لامرين أحدهما ان المقصود انهم يأثمون بتركها وليس المقصود انها تؤخذ منهم فى كفرهم والتعلق المذكور انما يقصد به تعلق الوجوب لاجل الاخذ ليصان الواجب عن الضياع فلا معنى لاثباته فى حق الكافر لانه ان دام على الكفر لم تؤخذ منه وان أسلم سقطت وما كان كذلك لامعنى للتعلق الذى هو توثقة فيه وأطال فى بيان ذلك بنفائس اه وقد يجاب عما أبداه فى تعلق الزكاة بان من فوائده تضعيف عذابهم بتعديهم بالتصرف الممنوعين منه كما كان فائدة أصل الوجوب العذاب فى الآخرة (قوله قال الشيخ الامام والخلاف فى خطاب التكليف) فيه أمران * الاول ان خطاب التكليف يدخل فيه الخطاب بالجهاد وقد قال الاسنوى قال يعنى القرافى ومر بى فى بعض الكتب التى لا استحضرها الآن انهم مكلفون بما عدا الجهاد وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم اه ماقاله الاسنوى والقائل ان يقول هذا التوجيه لايجرى فى تكليف أهل الذمة بقتال الحربيين ولا فى تكليف بعض الحربيين بقتال بعض فليتامل * والثانى ان الكورانى اعترض هذا الكلام الذى نقله المصنف عن الشيخ

فيعاقب على ترك امتثاله وان كان يسقط بالايمان ترغيبا له فيه قال تعالى ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال تعالى عن المجرمين ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة والذين لايدعون مع الله الها آخر الآية وتفسير الصلاة بالايمان لانها شعاره والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لافراده بالشرك فقط كما قيل خلاف الظاهر (خلافا لابى حامد الاسفرايينى وأكثر الحنفية) فى قولهم ليس مكلفا بها (مطلقا) اذ المأمورات منها لايمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الايمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعيض التكليف وكثير من الحنفية وافقونا (و) خلافا (لقوم فى الاوامر فقط) فقالوا لاتتعلق به لما تقدم بخلاف النواهى لامكان امتثالها مع الكفر لان متعلقاتها ترك لاتتوقف على النية المتوقفة على الايمان (و) خلافا (لآخرين فيمن عدا المرتد) اما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الاسلام (قال الشيخ الامام) والد المصنف (والخلاف فى خطاب التكليف)

الامام بانه لا طائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط أم لا كما تقدم ومالا خطاب تكليف فيه لا صريحا ولا ضمنا فهو خارج عن المبحث ثم مسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعي كالايمان والطهارة وستر العورة للصلاة وأما مالا شرط له شرعي يتوقف كالاتلاف والجنايات وترتب آثار العقود فلا وجه للخلاف فيه والحاصل ان ماذكره خارج عن محل النزاع اه (وأقول) اذا تاملت ماقررناه من ان المصنف فرض الكلام في أعم مما هو من جزئيات تلك القاعدة لما تقدم وعلمت ان خطاب التكليف لا يشمل ما يرجع اليه من الوضع علمت سقوط هذا الاعتراض وان تقييد الشيخ الامام تحته طائل أي طائل لان فيه تنبيها على الحاق الوضع الذي يرجع الى التكليف بخطاب التكليف في الخلاف فان ذلك لا يفهم من خطاب التكليف ولا يندرج تحته ولما ثبت بذلك عدم انحصار محل النزاع في خطاب التكليف وكان ذلك مظنة أن يتوهم شموله لبقية أقسام الوضع نبه الشيخ الامام على خروج بقية الاقسام والحاصل انه اشار الى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف خلافا لما يتوهم من التقييد بخطاب التكليف والى انه يلحق به بعض أقسام الوضع دون بعض فهل يسوغ لعاقل مع هذا ان يزعم انه لا طائل تحته سبحانك هذا بهتان عظيم (قوله من الايجاب والتحريم) يخرج الندب والكراهة قال الاسنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب والتحريم لانه عبر أولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب قال وأما من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة اه وفي شرح المنهاج للمصنف ماتصه قول المصنف وغيره الفائدة تضعيف العذاب قد يفهم ان الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من مامور ومنهي وبقتضى ان الاباحة لا تتعلق بهم لاسيما على قول انها ليست من التكليف والظاهر تعلق الاباحة فيما هو مباح قال والدي أطال الله عمره وقد يقال ان اقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه الى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف لا يحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جملة أفعالهم وهذا البحث عام في الكتابيين والمشركين قال والدي وهو عالم أره لغيره وفيه عندي توقف ولا ينافي القول به الحكم بصحة أنكحتهم ومعاملاتهم لان آثارها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة اه كلام المصنف ومانقله عن والده ينبغي ان يلاحظ معه ما يأتي في الكتاب ان أصل المنافع الاباحة والمضار التحريم وماقرروه في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين وان الحرام بين وبينهما أمور مشتبهات ومايبنوه من أقسام تلك المشتبهات اذ الكفار بناء على انهم مكلفون بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين (قوله ومايرجع اليه من الوضع) قال شيخنا العلامة بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف أو شرطا له أو مانعا ورجوعه اليه بانهما متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار اذ الخطاب بان الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اه (وأقول) هذا يقتضي حمل الوضع على حقيقته وهو الخطاب المخصوص فليحمل قول الشارح كسبب الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كالخطاب بكون الطلاق سببا لكن لا حاجة الى ذلك بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مجازا من قبيل

من الايجاب والتحريم (وما يرجع اليه من الوضع) كسبب الطلاق سببا لحرمة الزوجة فالخصم يخالف في سببيته

اطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أى من متعلق الوضع فقول الشارح ككون الطلاق لايحتاج الى تقدير (فان قلت) رجوعه الى خطاب التكليف بالمعنى الذى ذكره لايطرد اذ الخطاب بان الوضوء شرط فى صحة الصلاة لايرجع الى خطاب التكليف اذ مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف (قلت) لايضر ذلك لانه ليس المدعى ان كل وضع يرجع الى التكليف بل ان مايرجع منه اليه فله حكمه فى جريان الخلاف نعم قد يقال لاحاجة الى تفسير الرجوع بماذكره بل يكفى تفسيره بتعلقه بخطاب التكليف ولو بواسطة أو وسايط (قوله لامالايرجع اليه نحو الاتلاف للمال والجنايات على النفس ومادونها) أقول قد يستشكل بان الاتلاف والجنايات اسباب لوجوب اداء بدل المتلف وارش الجنايات مطلقا أو عند المطالبة فقد رجعت أيضا الى خطاب التكليف فلم يصح هذا النفى الا ان يجاب بما أشار الشارح الى التقييد به بقوله من حيث انها أسباب للضمان أى شغل الذمة اه أى وأما من حيث انها اسباب لوجوب اداء ماذكر فانها تدخل فى قوله ومايرجع اليه من خطاب الوضع وفيه نظر لاستلزامه موافقة الخصم على سببية الاتلاف لشغل الذمة ومخالفته فى سببيته لوجوب اداء مالزم الذمة وهو من أبعد البعيد ان لم يكن غير معقول لان حاصله التزام شغل الذمة وعدم وجوب اداء مالزمها وان التزم الاتفاق على سببية الاتلاف لكل من شغل الذمة ووجوب الاداء أشكل بالاختلاف فى سببية الطلاق للتحريم كان التحريم هناك نظير وجوب الاداء هنا فليتامل (قوله وترتب آثار العقود) قال شيخنا العلامة هو مثال أيضا للوضع غير الراجع وفى كونه من الوضع أو متعلقه نظر اذ الترتب مسبب عن صحة العقد التى هى من متعلق الوضع اه ويجاب اما بان فى عبارة المثال تجوزا والمراد سببية العقود لآثارها الان ذكر الترتب يفيد السببية فقوله وترتب آثار العقود بمعنى وكون العقود تترتب عليها آثارها ومعناه وكونها سببا لآثارها واما بان قوله لامالايرجع اليه أعم من الوضع بقرينة اسقاط منه والا كان الظاهر ان يقول لامالايرجع اليه منه أى من الوضع ويكون ترتب آثار العقود مثالا لما لايرجع من غير الوضع فليتامل (قوله وردبان دار الحرب ليست دار ضمان) قضيته ان الحربى يضمن متلفه ومجنيه فى دار الاسلام وفى شرح الزركشى ونقلوا وجهين أيضا فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا هل يضمنه أصحهما نعم اه فليتامل فانه قد يفهم قوة كلام الفروع عدم ضمان الحربى ولو فى دار الاسلام (قوله مسئلة لاتكليف الابفعل) فيه أمران * الاول انه ان أراد نفى جواز التكليف بغير الفعل لانه غير مقدور اشكل على ماقدمه من جواز التكليف بالمحال مطلقا وان أراد نفى الوقوع لذلك أشكل بما قدمه أيضا من ان الحق وقوع الممتنع بالغير فكيف ينفى وقوع التكليف بغير الفعل مع ان غايته انه تكليف بممتنع بالغير ويمكن ان يجاب ببناء هذه المسئلة على امتناع التكليف بالمحال * والثانى قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الاعتقادات مكلف بها باعتبار أنفسها لا باعتبار أسبابها على الصحيح وهى من قبيل الكف لا الافعال ولا الفعل على ماصرح به المحققون قال بعضهم وهو الحق اه ويجاب بان من يلتزم انه لاتكليف الابفعل لايوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح عنده ماتقدم عن بعضهم يعنى المولى سعد الدين فى مسئلة المقدور الذى لايتم الواجب المطلق

(لا) مالايرجع اليه نحو (الاتلاف) للمال (والجنايات) على النفس ومادونها من حيث انها اسباب للضمان (وترتب آثار العقود) الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض فى الذمة فالكافر فى ذلك كالمسلم اتفاقا نعم الحربى لايضمن متلفه ومجنيه وقبل يضمن المسلم ومالهبناء على ان الكافر مكلف بالفروع وردبان دار الحرب ليست دار ضمان * (مسئلة لاتكليف الابفعل)

الا به واجب من ان القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التي في وسع المكلف ولهذا ذكر الشارح أخذا من المولى سعد الدين في الكلام على تفسير الايمان بالتصديق ان التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية وان التكليف به بالتكليف باسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس على انه وقع اطلاق فعل القلب على التصديق في عبارة المواقف والمقاصد وغيرهما لكن كانه باعتبار انه يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو التجلي والانكشاف اذعان واستسلام بالقلب للاوامر والنواهي فتسمية التصديق الذي هو الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار (قوله وذلك ظاهر في الامر) فيه أمران * الاول ان هذا بيان لمعنى كلام المصنف ومن عبر بمثل عبارته كابن الحاجب فان قولهم لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي الكف صريح في انه لا خفاء في الامر وانما الخفاء في النهي فلذا احتاج الى البيان دون الامر * والثاني قال شيخنا العلامة لا يظهر ذلك في نحو اترك ودع وذر اه (وأقول) هو كذلك لكن المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى ان الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى في الكتاب أو في غيرها يكون في معنى النهي بقرينة المعنى ويؤيد ذلك بل هو قرينة عليه قول الشارح الآتي في شرح حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ما نصه وسمي مدلول كف أمر الانهياء موافقة للدال في اسمه اه فان فيه اشعارا بموافقته في المعنى للنهي فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهي (قوله أي الانتهاء وفاقا للشيخ الامام) قال المصنف في شرح المنهاج عن والده فالعبارة المحررة ان يقال ان المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه ولا يعكس فيقال المطلوب ضد المنهي عنه ويلزم منه الانتهاء لان الانتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب فالكافر اذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء كفر أولا المنهي عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما في الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وانما هو في الرتبة العقلية ترتيب المعلولية على العلة وهما في زمان واحد كذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان واحد والانتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلة على المعلولية حتى لو فرض ان الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل في جميع الافعال وكل ما يتلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان أمر الانهياء عن ضده اه ثم قال قوله أي القرافي ان النهي عن الشيء أمر بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه اه ثم قال والامام فخر الدين لما كان يرى ان الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لا جرم قال ان المطلوب بالنهي فعل الضد ونحن نرى ان الحركة هي الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني لا جرم قلنا ان المطلوب بالنهي الانتهاء وهو الانصراف عن المنهي عنه الى غيره لا بقصد غيره بل بقصد عدم الاول فان فعل غيره قاصدا به الانتهاء كان ممتثلا وان فعل غيره غير قاصد الانتهاء لم يكن ممتثلا ولكنه لا يأثم لانه لم يرتكب المنهي عنه والمقصود بالحقيقة انما هو عدم المنهي عنه الى ان قال وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء وايجاب الكف عنه فان ايجاب الكف عنه يقتضي

وذلك ظاهر في الامر لانه مقتض للفعل وأما في النهي المقتضي للترك فمبينه بقوله (فالمكلف به في النهي الكف أي الانتهاء) عن المنهي عنه (وفاقا للشيخ الامام) أي والده

انه لايخرج عن العهدة الا بتحصيل الكف الذى من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشئ وانما الفعل هو المحرم فلا يأثم الا به اه وبما ذكره يتضح بطلان دعوى الكورانى ان القول الثانى هو عين المذهب المختار قال اذ كف النفس من جزئيات فعل الضد اه وانه لامنشأ له الا الاشتباه وعدم الفرق بين الشئ وما يحصل به مع تغايرهما قطعا فليتامل (قوله وذلك فعل يحصل بفعل الضد) فيه أمران * الاول انه وان كان فعلا الا انه من الافعال الاعتبارية التى لاتحقق لها فى الخارج فيكون عدميا فكيف كلف به مع انه غير مقدور لان العدمى غير مقدور فان أجيب بانه مقدور باعتبار حصوله بفعل الضد المقدور قلت فلا حاجة الى العدول فى المكلف به فى النهى عما يتبادر من كونه النفى الى كونه الانتهاء بل كان يمكنه التزام كونه النفى لانه مقدور باعتبار ما يتحقق به من الضد فليتامل * والثانى انه قد يخفى المراد حصوله بفعل الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلا اذا ترك الشرب وسائر الافعال كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أى ضد الشرب الخمر حتى حصل به الانتهاء عن شربه فانه لم يحصل هنا الا انتفاء الشرب ولم يوجد هنا أمر وجودى مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضده يحصل اللهم الا ان يراد بالضد ما يشمل النقيض الذى هو النفى فليتامل (قوله الحاصل بفعل ضد من السكون) بين شيخنا العلامة ان السكون عند المتكلمين كونان فى آنين فى مكان واحد وعند الحكماء عدم الحركة عما هى من شانه ثم قال فقول الشارح أولا بفعل ضده من السكون موافق لقول المتكلمين وقوله ثانيا بان يستمر عدمه من السكون موافق لقول الحكماء اه (وأقول) ما ادعاه من موافقة قول الحكماء مبنى على ان من فى قوله ثانيا من السكون بيانية وهو غير لازم لجواز ان تكون ابتدائية بمعنى ان عدم التحرك ناشئ من السكون فلا يناقى ارادة السكون عند المتكلمين ويؤيد ذلك ان الظاهر اتحاد معنى السكون فى الموضعين ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بانها ابتدائية فقال قوله بان يستمر عدمه من السكون من فيه ليست بيانية والا اتحد هذا القول بالثانى ولا تعليلية والا اتحد بالاول بل هى ابتدائية والمعنى ان عدم الفعل ناشئ من السكون لانفسه ولا حاصل به اه لكن فى استدلاله نظر فانها لو كانت بيانية كان مفاد الكلام ان المكلف به الانتفاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا ليس هو القول الثانى الذى هو ان المكلف به نفس السكون ولو كانت تعليلية كان مفاد الكلام حينئذ ان المكلف به هو الانتفاء الحاصل بسبب استمرار العدم الحاصل بسبب السكون وهذا ليس هو القول الاول الذى هو ان المكلف به هو كف النفس الحاصل بسبب ضد ذلك الكف فتأمله فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله بان يستمر عدمه) قال شيخنا العلامة لاينحصر تحقق الانتفاء فى استمرار العدم اذ يمكن تحققه بتجدد العدم كما اذا نهى عن التحرك من هو متلبس به اه (اقول) من معتادات الشارح تبعا للشيخى مذهبه الرافعى والنووى استعمال بأن بمعنى كان للتمثيل وهذا منه فلا اشكال (قوله وقيل يشترط فى الاتيان بالمكلف به فى النهى مع الانتهاء عن المنهى عنه قصد الترك له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد) أقول هذا صريح فى ان القصد عند هذا القائل من جملة المكلف به فى النهى وبه يعلم ان قول الكورانى ان قول المصنف وقيل يشترط القصد خارج عن محل النزاع لان الكلام فى متعلق

وذلك فعل يحصل بفعل الضد المنهى عنه (وقيل) هو (فعل الضد) المنهى عنه (وقال قوم) منهم ابو هاشم هو غير فعل وهو (الانتفاء) المنهى عنه وذلك مقدور للمكلف بان لايشاء فعله الذى يوجد بمشيئته فاذا قيل لاتتحرك فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون وعلى الثانى فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه من السكون فيه يخرج عن عهدة النهى عن الجميع (وقيل يشترط) فى الاتيان بالمكلف به فى النهى مع الانتهاء عن المنهى عنه (قصد الترك) له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد والاصح لا وانما يشترط لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور انما الاعمال بالنيات (والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة) له (بعد دخول وقته

النهي وماذا يصلح له عقلا وأما مقارنة القصد فانما يعتد به لتحصيل الثواب فلا وجه لايراده في معرض تقسيم المذاهب اه منشؤه عدم تحرير مراد هذا القائل وقصور الاطلاع (قوله الزاما وقبله اعلاما) قال شيخنا العلامة حالان من ضمير الامر المستتر في يتعلق ثم ان أمر الندب الموقت خارج عن هذه العبارة كما ان أمر الندب مطلقا ونهي الكراهة والتخيير خارجة عن قوله لا تكليف الا بفعل اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق اه (وأقول) يجوز أيضا ان يكون الزاما واعلاما مفعولا مطلقا على حذف المضاف أي تعلق الزام وتعلق اعلام ويظهر انه لا بد في الحالية التي حمل عليها من التاويل أي ذا الزام وذا اعلام والا فالامر ليس هو نفس الاعلام ولا يضر خروج أمر الندب عما هنا للعلم به بالمقايسة وأما قوله كما ان أمر الندب مطلقا الى قوله اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق فقد يرد عليه انه لو علم نهي الكراهة مما ذكر علم نهي التحريم أيضا اذ لا فرق بينهما والحق انه لا يعرف منه ان المكلف به في النهي الكف لانه لا يستفاد منه سوى ان النهي خطاب يتعلق بفعل المكلف والتعلق به صادق بان المطلوب فيه عدم الفعل لا الكف فالوجه الاستناد في معرفة حكم هذه المذكورات الى المقايسة (قوله وقبله اعلاما) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة مر ان الحكم معتبر في مفهومه التعلق التنجيزي ولا يوجد الا في الوقت وان الامر نوع منه لانه الايجاب والندب فاثبات الامر بلا تعلق له قبل دخول الوقت اثبات للنوع بدون جنسه وذلك محال وقد يدفع بان ذلك انما يلزم من كونه أمرا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يراد به جنسه أي خطاب الله الذي سيصير عند التعلق التنجيزي أمرا حقيقة اه (وأقول) هذا الدفع في نفسه صحيح وقد يدفع أيضا بمنع ان الامر نوع من الحكم ومنع ان ذلك مر فان الذي في كلام المصنف والشارح مما يتوهم انه مظنة ذلك هو تعريف الحكم وتقسيم الخطاب الى الامر وغيره وليس في شيء من ذلك ولا في شرحه ما يفيد ذلك وما استدل به من انه الايجاب والندب ممنوع بل هو أول المسئلة وليس في تعريفه الآتي في محله بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ولا في شرحه أيضا ما يفيد ذلك بل قد مر ما يفيد خلاف ذلك وهو قول المصنف والشارح والكلام النفسي في الازل قبل لا يتنوع الى أمر ونهي وخبر وغيرها الى ان قال الشارح والاصح تنوعه في الازل اليها الخ اه ولا يخفى ان هذا التصحيح مستفاد من صيغة التضعيف في قوله قيل لا يتنوع ومما يفيده أيضا ما يأتي في المسئلة الآتية فانها تضمنت تحقق الامر حقيقة بدون التعلق التنجيزي اذ لا يتصور التعلق التنجيزي قبل الوقت ولا مع علم الآمر والمامور انتفاء شرط وقوعه فليتامل * والثاني قال المحشيان الفرق بين التعلقين ان تعلق الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لا نفس الايجاد وتعلق الالزام مقصوده الامتثال فلا يحصل الا بكل منهما فايجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن العهدة واعتقاد الوجوب كذلك فلا بد معه من الايجاد اه والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم في تفسير التعلق المعنوي تغاير التعلق المعنوي والتعلق الاعلامي وان المعنوي أزلي والاعلامي حادث وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة تنجيزي ومعنوي واعلامي وأما الالزامي فهو التنجيزي فليتامل (قوله وأجيب بان الفعل كالصلاة انما يحصل بالقراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه)

الزاما وقبله اعلاما والاكثر من الجمهور قالوا (يستمر تعلقه الالزامي به (حال المباشرة) له (وقال امام الحرمين والغزالي ينقطع) التعلق حال المباشرة والا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه وأجيب بان الفعل كالصلاة انما يحصل بالقراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم منهم الامام الرازي) لا يتوجه الامر بان يتعلق بالفعل الزاما (الا عند المباشرة) له قال المصنف

أقول فيه أمران * الاول ان ظاهره انه جواب عن كلا الامرين المذكورين فى دليل الامام والغزالى وهو ظاهر اذ يندفع به لزوم طلب تحصيل الحاصل اذ الفعل بعد لم يحصل لبقاء بعض أجزائه ويندفع به أيضا لزوم انتفاء الفائدة فى طلبه لانه حيث لم يتم الفعل لبقاء بعض أجزائه فالفائدة فى الطلب متحققة باعتبار هذا الباقى والثانى ان العلامة السعد ذكر جوابا آخر عن الامرين مع الاعتراض على الجواب الذى أورده الشارح حيث قال وأما ماذكر من امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد قال وكذا ماذكر من انتفاء فائدة التكليف يعنى انه أيضا مغلطة لانا لانسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اه ثم قال وأما مايقال من ان التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق بالاجزاء بالعرض فلم يتحقق المجموع لم ينقطع التكليف فيرتفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وان كان باقيا باعتبار جزء آخر متوقع الحدوث على ان هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الاشعرى على مانقل عنه فى الكتب المشهورة من ان التكليف انما يتعلق عند المباشرة لا قبلها اه ولقائل ان يمنع قوله فيرتفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف الخ لان الذى لزم منه انما هو انقطاع التكليف بكل جزء عند فراغه والكلام انما هو فى بقاء التكليف حال مباشرة الجزء لا عند فراغه وأيضا فيجوز ان يكون النزاع فى المجموع باعتبار انه مجموع بل هذا هو مقتضى الجواب وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا العلامة هذا الجواب أى الذى ذكره الشارح يبقى طلب تحصيل الحاصل بالنظر الى مجموع الاجزاء الذى هو الفعل لا بالنظر الى ما فعل منها فان فى بقاء طلبه حال فعله أو بعده طلب تحصيل الحاصل أو ماقد حصل اه وذلك لان محل النزاع اما المجموع أو كل جزء فان كان الاول فواضح أو الثانى فحاله فى حال التلبس بالجزء وقبل فراغه وطلبه حينئذ ليس من قبيل تحصيل الحاصل لا بعد فراغه أيضا فقوله فان فى بقاء طلبه حال فعله طلب تحصيل الحاصل (قلت) لانسلم ان فى ذلك طلب تحصيل الحاصل وقوله أو بعده قلنا لانسلم ان ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج الى ما أجاب به حتى يتوجه ان الجواب لا اشعار فيه به فتامله (بقى ان يقال) لم اختار الشارح هذا الجواب على جواب العلامة ويمكن ان يوجه بان قول الامام والغزالى فى الدليل ولا فائدة فى طلبه من تتمة الدليل فالمجموع دليل واحد والمعنى انه يلزم طلب مالا فائدة فى طلبه وهو الحاصل فهذا هو المحذور عندهما لا امتناع تحصيل الحاصل حتى يتوجه عليه ان تحصيل الحاصل بهذا التحصيل غير ممتنع وحينئذ فلهما اختيار الشق الثانى فى كلام العلامة وهو ان المراد ايجاد الموجود بوجود حاصل بهذا الايجاد ولا يندفع ذلك بعدم امتناع هذا لانهما لم يجعلا المحذور امتناعه بل عدم الفائدة حينئذ فى الطلب وهذا المحذور يندفع بما قاله الشارح اذ المطلوب بعد لم يتم حصوله ففى الطلب فائدة وعلى هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله والا يلزم طلب تحصيل الحاصل بقوله يرد الخ لانا نختار الشق الثانى منه ولا يفيد قوله فهو غير محذور لما علم فتأمله وشد عضديك بهذا الشارح رحمة الله عليه (قوله وهو التحقيق) قال

(وهو التحقيق) اذ لا قدرة عليه الا حينئذ وما قيل من انه يلزم عدم العصيان بتركه فجوابه قوله (فالملام) بفتح الميم أى اللوم والذم قبلها أى قبل المباشرة

شيخنا العلامة قال التفتازاني ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تجويز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوبا من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل والالم يعص أحد قط وما نقل عن الاشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل اه (وأقول) يتعجب من ايراد هذا الكلام مع السكوت عليه مع انه هو المقصود دفعه بقول المصنف فاللام قبلها الخ كما بينه الشارح فان قيل انما أورده كذلك لان جواب المصنف معترض عند الشيخ كما سيأتي بيانه قلنا فكان ينبغي ان يبين ذلك مع انك ستسمع اندفاع ذلك الاعتراض (قوله بان ترك) قال شيخنا العلامة تنبيه على فساد ظاهر المتن اذ قوله فاللام قبلها يقتضي تحقق اللوم أولا والمباشرة ثانيا وذلك فساد اذ اللوم انما هو مع الترك اه (وأقول) قول المصنف على التلبس بالكف المنهي دافع لما يوهمه ظاهر العبارة لظهور ان الكف انما يكون منهيا اذا كان كفا مطلقا أي في كل الوقت وكذا قوله السابق مسئلة الاكثر ان جميع وقت الظهر جوازا ونحوه وقت لاداته ولا يجب على المؤخر العزم دافع له أيضا صراحته في انه لا اثم مع مباشرة الفعل في الوقت فالحاصل ان في العبارة ايهاما مع قرينة دافعة له وبذلك يندفع الاشكال وقد يتصور اللوم أولا والمباشرة ثانيا فيما اذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت فليتامل (قوله ذلك الكف) قال شيخنا العلامة هو بيان لمرجع الضمير المستتر في المنهي فالمنهي نعت الكف وفي كونه منهيا تسامح وحقيقته المنهي عنه والضمير أي في عنه للفعل وعن صلة الكف لا المنهي لفساد المعنى اه ووجه الفساد انه يصير المعنى المنهي ذلك الكف عن الكف وهو فاسد وانما ارتكب الشارح هذا التقرير مع امكان حمل المتن على تقدير صلة المنهي فقط والمعنى على التلبس بالكف المنهي عنه فلا ضمير في المنهي لاسناده الى الجار والمجرور كانه لئلا يلزم حذف نائب الفاعل (قوله لان الامر بالشيء يفيد النهي عن تركه) قال شيخنا العلامة لا يفيد المطلوب وهو ان الكف منهي لان النهي يتوقف على وجود الامر وهو على وجود التعلق الالزامي وهو هنا منتف فينتفي الامر فينتفي النهي وهو نقيض المطلوب اه وقد سبقه المحشيان الى هذا الاعتراض ونقله شيخ الاسلام عن البرماوي فقال قال البرماوي وهو عجيب لان تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الامر بالفعل فما لم يتعلق الامر لا يتعلق النهي فلا يلزم قبل تعلقه اه (وأقول) لا عجب قولكم لان تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الامر بالفعل قلنا هذا ممنوع لان الامر والنهي واحد بالذات عند المصنف اذ مذهبه ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده وانهما واحد بالذات هو بالنسبة الى الفعل أمر وبالنسبة الى الترك نهي فمن أين الفرعية وما بيانها فان قلتم الفرعية من حيث ان صيغة الامر تدل ابتداء على طلب الفعل وثانيا على طلب الترك قلنا هذا لا يقتضي الفرعية بالمعنى الذي أردتم بل غاية ما يقتضيه ان الصيغة أفادت أمرين اعني طلب الفعل وطلب الكف عن ترك الفعل وان افادتها للاول أولى وللثاني ثانوي الامر يرجع للوضع وهذا لا يقتضي ما ادعيتم توجه وكون افادتها للثاني ثانويا كذلك لا ينافي ان يثبت تعلقه التنجيزي لوجود مقتضيه من التلبس بالكف دون تعلق الاول التنجيزي لانتفاء ما يتوقف عليه من القدرة وكذا يقال لو قلنا انه ليس عين النهي عن ضده بل يستلزمه لانه حاصله ان طلب فعل شيء يستلزم طلب ترك ضده لكن ذلك الاستلزام لا يقتضي

بان ترك الفعل أي اللوم حال الترك (على التلبس بالكف) عن الفعل (المنهي) ذلك الكف عنه لان الامر بالشيء يفيد النهي عن تركه

* (مسئلة يصح التكليف

فرعية

فرعية تعلق النهي التنجيزي على تعلق الامر التنجيزي كما هو مدعاكم فان ادعيتم ان الطلب لا يتحقق الا بتحقق التنجيز فلم يثبت التعلق التنجيزي في جانب الفعل لا يثبت في جانب الترك منعنا ذلك فان الطلب طلب وأمر حقيقة حتى في الازل كما تقدم في قوله قيل لا يتنوع والحاصل انكم ان ادعيتم توقف تعلق النهي التنجيزي على مطلق الامر التنجيزي منعناه أو على ورود الامر سلمناه لكن مجرد ورود الامر لا يتوقف على تعلقه التنجيزي ومانقله شيخ الاسلام هنا عن الاصفهاني لا يسلمه من يقول بهذا القول الذي ادعى المصنف انه التحقيق فليتامل (قوله ويوجد معلوما للمأمور اثره) صوره شيخنا العلامة بقوله والثاني أي من المقامين هل يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود الشرط فيه اه وعبارة شيخ الاسلام في تصويره وهذه الصورة وهي انه هل يعلم المأمور كونه مكلفا قبل التمكن من الفعل أولا اه (وأقول) لا يخفى انه ان أريد بالتكليف التعلق التنجيزي فانتفاؤه قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوم الانتفاء قطعا فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلمه قبل الوقت والتمكن أولا وان أريد التعلق المعنوي فثبوته قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوم الثبوت قطعا فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلمه قبل الوقت والتمكن أولا فبها تصور هذه المسئلة ومامنشأ هذا الخلاف الواقع فيها والذي يظهر انه لا كلام في عدم ارادة التعلق التنجيزي لعدم تصوره قبل الوقت والتمكن وان منشا هذا الخلاف انه لو مات المامور قبل التمكن مثلا فهل يتبين عدم الامر أولا بل الامر تحقق ولا بد لكنه انقطع بالموت فمن قال بالاول نفى العلم بالتكليف لاحتمال الموت مثلا فلا يكون هناك أمر ومن قال بالثاني أثبته لان الموت مثلا لا يرفعه من أصله بل يقطعه وسياتي عن الكمال ما يتضح به ذلك غاية الاتضاح (قوله مع علم الآمر وكذا المامور في الاظهر) قال شيخ الاسلام قيد في صحة التكليف لا في وجوده اه وهو صريح تقرير شيخنا العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافية الامام والمعتزلة في المسئلتين كما لا يخفى فقول الكمال انه قيد في كل من صحة التكليف ووجوده فيه نظر (قوله وأجيب بوجودها) أي الفائدة بالعزم على الفعل قال الكمال وهذا ظاهر في صورة علم الآمر وجهل المامور واما مع علم المامور فسياتي في الشرح توجيه ذلك عن بعض المتاخرين بما فيه اه (وأقول) أشار بما سياتي في الشرح الخ الى قول الشارح الآتي وبعض المتاخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط الخ وبقوله وما فيه الى رد الشارح عليه بقوله وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق العزم الخ لكن يشكل حينئذ الفرق بين هذا وبين جواز التكليف بالمحال لذاته الذي مشى عليه المصنف وأقره الشارح عليه كما تقدم فانه كما لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده لا يتحقق العزم على معلوم الاستحالة لذاته ولا يتحقق الاخذ في مقدماته بل كذلك معلوم الاستحالة عادة وقد نقل الزركشي عن الصفي الهندي هنا انه نقل الاتفاق على المنع هنا الا على رأي من يقول بتكليف ما لا يطاق اه والمصنف ممن يجوز تكليف ما لا يطاق وقد اقره الشارح عليه فيحتاج الشارح حيث خالف هنا للفرق الواضح أو بناء المسئلة على منع التكليف بما لا يطاق وان كان خلاف رأي المصنف الذي أقره الشارح عليه كما تقرر وبالجملة فالذي يظهر ان ما تقرر في التكليف بالمحال أقوى مؤيد للمصنف هنا ويكفي

(ويوجد معلوما للمأمور اثره) أي عقب الامر المتعلق به الدال على التكليف (مع علم الآمر وكذا المامور) أيضا (في الاظهر انتفاء شرط وقوعه) أي وقوع المامور به (عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله) للآمر فقط أوله وللمامور بتوقيف من الآمر فانه علم في ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المامور به من الحياة والتمييز عند وقته (خلافا لامام الحرمين والمعتزلة) في قولهم لا يصح التكليف مع ما ذكر لانتفاء فائدته من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك وأجيب بوجودها بالعزم على الفعل أو الترك وفي قولهم لا يعلم المامور بشئ انه مكلف به عقب سماعه للامر به

لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه وأجيب بان الاصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الامر الدال على التكليف كالوكيل في البيع غدا اذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ومسئلة علم المامور حكى الآمدي وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لانتفاء فائدته الموجودة حال الجهل بالعزم وبعض المتاخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال كما يعزم المحبوب في التوبة من الزنا على ان لا يعود اليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده وجعل المصنف صحته الاظهر واستند في ذلك كما أشار اليه في شرح المختصر الى مسئلة من علمت بالعادة أو بقول النبي صلى الله عليه وسلم انها تحيض في أثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم قال الغزالي في المستصفى اما عند المعتزلة فلا يجب لان صوم بعض اليوم غير مامور به وأما عندنا فالاظهر وجوبه لان الميسور لا يسقط بالمعسور

في الفائدة هنالك وهنا اذعان النفس للاستدلال وطيبها به لو كان ممكنا (قوله لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه) قال الكمال استدلال بما هو من صور محل النزاع لان محل النزاع هو انه هل يعلم المامور كونه مامورا قبل التمكن من الاستثمال أم لا الخ ورده شيخ الاسلام بانه ليس من صور محل النزاع بل منشؤها فالتعليل به صحيح ويكفي في رده ما أجاب به الشارح اه (قوله وأجيب بان الاصل عدم ذلك) قال شيخنا العلامة كون الاصل عدمه لا ينفي احتماله الذي ينفي العلم على قولهم فان حمل العلم على الظن خالف كلامهم قال العضد عن القاضي في رد هذا القول هو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل ويحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا اه قال التفتازاني وفي قوله على تحقق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بانه يجوز أن يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه اه (وأقول) اما قوله كون الاصل عدمه لا ينفي احتماله الخ فجوابه ان عدم نفيه الاحتمال انما يؤثر ويمنع من العلم اذا لم يخلف الاصل شيء آخر يقتضي العلم وقد خلفه هنا انه على تقدير وجود المانع لا يتبين عدم تعلق الامر بل ينقطع التعلق بعد تحققه فالامر دائر بين أن يثبت مقتضى الاصل ولا كلام أو لا يثبت بل يوجد العارض لكن الواقع حينئذ انقطاع التعلق لا تبين عدمه وقد ذكر الكمال هنا ما يتضح به الحال فقال والحق ان موضع النزاع في هذه المسئلة هو ان الامر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله تعالى قال ولقد أحسن صاحب تنقيح المحصول تقرير ذلك ملخصا كلام المستصفى فقال بعد ذكر ما قدمناه من الخلاف بين أصحابنا وبين الامام والمعتزلة وحقيقة هذا الخلاف ترجع الى النزاع في حقيقة الامر بالشرط في حق الله تعالى وقد أجمعوا على تصوره في حق الشاهد لكن اعتقدت المعتزلة ان المصحح له جهل الآمر بعاقبة الشرط ولما لم يتصور ذلك في حق الله تعالى قالوا من علم الله تعالى منه انه يدرك زمان التمكن فهو المامور ولا شرط اذ من شرط الشرط ان يكون ممكنا فالواجب والممتنع لا يكون شرطا ومن لا فلا فان التمكن شرط وقد علم الله انتفاءه فاذا حيث علم الله التمكن فلا شرط وحيث علم عدم التمكن فلا أمر فثبوت الامر بالشرط في حق الله تعالى محال فالمكلف اذا توجه عليه الامر بحكم ظاهر البقاء لا يدري انه يبقى فيكون مامورا أو لا فلا يكون مأمورا فلا يتحقق الامر الا بعد التمكن وقالت الاشاعرة الامر قائم بذات الآمر قبل تحقق الشرط متعلقا للمامور والمامور به فان لم يوجد الشرط لم يتبين عدم الامر بل عدم اللزوم والنفوذ اذ الشرط ليس شرطا لقيام الامر بل لنفوذه بمثابة وصف المتعلق والمعتبر فيه جهل المامور بحصول الشرط وعدمه لا جهل الآمر فان السيد قد يقول لعبده صم غدا مع العلم بانه يبيعه قبل الغد يمتحن به طاعته وكذلك قد يوكل فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل امكان الاستثمال ويكون آمرا على التحقيق وموكلا حتى يعقل فيهما النسخ والعزل ثم أحال تمام تقرير المسئلة على مسئلة النسخ قبل التمكن من الفعل هذا ما ذكره الكمال وبه يتضح اندفاع اشكال شيخنا العلامة وان الاحتمال المذكور بتقدير ثبوت محتمل لا ينفي العلم لان وجود ذلك المحتمل لا يتبين به عدم تعلق الامر بل غاية ما يلزمه انقطاعه فهو متحقق بكل حال غاية ما في الباب انه قد يستمر الى التمكن وقد ينقطع قبله فاتضح قولهم ان المامور يعلم قبل التمكن انه مامور فليتامل واما قوله

وجه الاستناد انها كلفت بالصوم مع علمها انتفاء شرطه من النقاء عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم بعض اليوم الخالي عن الحيض والنقاء عنه جميع النهار شرط لصوم جميعه لا بعضه أيضا وكذا ما قبله مندفع

فانه لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده ولا على عدم العود الى ما لا قدرة عليه بتقدير ها فالصواب ما حكوه من الاتفاق على عدم الصحة (اما) التكليف بشئ (مع جهل الآمر) انتفاء شرط وقوعه عند وقته بان يكون الآمر غير الشارع كامر السيد عبده بخياطة ثوب غدا (فاتفاق) أي فمتفق على صحته ووجوده

(خاتمة)

الحكم قد يتعلق) بامرين فاكثر (على الترتيب فيحرم الجمع) كاكل المذكى والميتة فان كلا منهما يجوز أكله لكن جواز أكل الميتة عند العجز عن غيرها الذى من جملته المذكى فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قدر على غيرها (أو يباح) الجمع كالوضوء والتيمم فانهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما كان تيمم لخوف بطء البرء من الوضوء من عمت ضرورته محل الوضوء ثم توضأ متحملا لمشقة بطء البرء وان بطل بوضوئه تيممه لانتفاء فائدته (او يسن) الجمع كخصال كفارة

في رد هذا القول فالمراد بهذا القول قول الامام والمعتزلة وعبارة العضد مانصه وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضي وهو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن من الفعل الخ واما قوله عن العضد و بحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا ففيه نظر لانه يكفي في الوجوب الظني فوجوب ماذكر لا يدل على العلم (قوله لا يتحقق العزم الخ) قال شيخنا العلامة لان العزم بتقدير شئ تعليق للعزم على وجود ذلك الشئ وهو ينافي تحقق العزم في الحال اه (وأقول) لو سلم ذلك كان للمصنف ومن وافقه أن يكتفي بتعليق العزم في القائدة لانه يدل على الطاعة والانقياد كما ان الامتناع من تعليقه بان لا تذعن نفسه لتعليقه يدل على المخالفة وعدم الانقياد (فان قلت) يخالف ذلك ماذكر في كتب الفروع في الكلام على شروط التوبة ان من لا يتصور منه العود الى معصيته كالمجبوب بعد زناه لا يشترط فيه العزم على عدم العود اتفاقا (قلت) عدم اشتراط ذلك في صحة توبته لا ينافي صحة كون نظيره فائدة لصحة التكليف فليتامل ولهم أيضا ان يتادوا بجواز التكليف بالمحال ولو لذاته فان الصحة والجواز في مثل ذلك بمعنى واحد والتكليف فيما نحن فيه لا تنتفي فائدته عن فائدة التكليف بالمحال خصوصا المحال الذاتي ولا يسع عاقلا أن يعترف بوجود الفائدة في المحال الذاتي و ينكرها فيما نحن فيه وبهذا يظهر للمتامل قوة ما صححه المصنف فليتامل (قوله اما مع جهل الآمر) قال شيخ الاسلام ولو مع علم المامور اه (وأقول) قد يستشكل حينئذ الفرق بين الاتفاق هنا وحكاية المصنف قولين في صورة علم المامور كالآمر مع جريان توجيهي القولين هنا ويجاب بظهور امكان القائدة هنا باعتبار اعتقاد الآمر فليتامل (قوله على صحته ووجوده) ان قضيته تعلق قول المصنف مع علم الآمر وكذا المامور بكل من قوله يصح وقوله يوجد ووجه ان قضيته ذلك ان الجهل محترز العلم فاذا كانت مسئلة الجهل شاملة للصحة والوجود كانت مسئلة العلم كذلك (قلت) هذا كله ممنوع لان مسئلة الوجود السابقة المقصود منها ان المامور هل يعلم عقب الامر انه مكلف أولا بخلاف هذه فان المقصود فيها بيان نفس الوجود (قوله وان بطل بوضوئه تيممه) فيه أمران *أحدهما قال شيخنا العلامة اشارة الى أن بقاء الاحكام الناشئة عن الفعلين أمر وراء الجمع بينهما غير لازم له بل قد يكون معاندا له فعدم البقاء محقق للجمع لا مناف له لكن قد يقال المباح انما هو التيمم على قصد الانفراد ثم الوضوء على قصد الاستقلال واما الجمع بينهما من حيث هو جمع كمن قصد فعلهما معا ففير مباح اذ فعل جنس العبادة لا لفائدة غير مباح اه وقوله على قصد الانفراد أي اومن غير قصد كما هو ظاهر وقوله على قصد الاستقلال أي اومن غير قصد كما هو ظاهر وذلك لان التيمم عند فعله سائغ له فلا يتوقف جوازه على قصد الانفراد بل يكفي فيه الاطلاق وقوله واما الجمع بينهما الخ فهو كلام متين جدا بل لا ينافي المقصود اذ يكفي وجود الجمع فيما عدا هذه الحالة و يصدق عليه الاباحة اذ لم يترتب عليه أو على تركه اثم و ينبغي ان مراده بالعبادة في قوله اذ فعل العبادة التيمم اذ الوضوء فيه فائدة رفع الحدث * والثاني انه وقع في عبارة شيخ الاسلام في تقرير كلام الشارح وان بطل التيمم بالفراغ من الوضوء اه ومفهومه عدم البطلان قبل الفراغ وهو محل نظر تام وقد يقال قضية ارتفاع حدث كل عضو بغسله بطلان التيمم قبل الفراغ وعلى هذا فلو عن له قبل فراغ

الرقاع فان كلا منها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام ووجوب الصيام عند العجز عن الاعتاق

الوضوء ترك باقيه فهل يكفيه التيمم وتبين بقاء الاعتداد به فيه نظر ولا يبعد الاكتفاء وتبين ماذكر وهل له والحال ماذكره الشارح من العجز عن الوضوء ان يغسل بعض أعضاء الوضوء ثم يتيمم عن الباقي فيه نظر ويظهر ان له ذلك لان التيمم اذا ساغ عن الكل ساغ عن البعض فليتامل (قوله كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض) أقول عبر الكمال في تقرير ذلك بقوله الا ترى انه ينوي بالصلاة المعادة الفرض وان كان الفرض قد سقط ظاهرا بالفعل أولا اه وتقييده بقوله ظاهرا لا ينافي ان المرجح في المذهب الجديد ان الفرض هو الاولى لانه بحسب الظن فلا ينافي احتمال ان الفرض الثانية لكون ذلك هو حكم الله في الواقع أو لنحو فسادها في الواقع فليتامل والله أعلم

(الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال)

فيه أمور * الاول ان لفظة في استعارة عن الدلالة كما تقدم بيانه أول الكتاب فراجعه * والثاني ان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث والبحث هو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه فالتقدير والاماكن التي يقع فيها البحث من الاقوال وملخصه والاقوال التي تثبت لها محمولاتها فمجموع الموضوع من الاقوال ومحموله يتعلق به البحث وهو اثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه فكانه مكان وقع فيه البحث * والثالث ما أورده شيخنا العلامة قال لاشك ان الكتاب الاول ليس في الكتاب أي القرآن بل في مباحثه فلو قدم المصنف مباحث وأضافها الى الكتاب والاقوال أجاد اه (وأقول) اما أولا فيجوز ان يكون هذا من قبيل الحذف من الاول لدلالة الثاني بناء على انه حذف مباحث المضاف الى الكتاب بقرينة ذكره فيما بعده ومثل ذلك من قواعد اللغة المشهورة واما ثانيا فيجوز ان يريد بقوله في الكتاب في تعريف الكتاب بناء على ان ماذكره بعد التعريف اما راجع لمباحث الاقوال لامكان رجوعه اليها فان المباحث جمع مبحث بمعنى بحث وهو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه فقوله ومنه البسملة فيه البحث عن البسملة التي هي من الاقوال أي اثبات محمولها وهو بعضيتها منها وقوله لا ما نقل آحادا فيه البحث عما نقل آحادا الذي هو من الاقوال أي سلب ثبوت بعضيته منه عنه وعلى هذا القياس (فان قلت) هذا ينافي وصف الشارح الاقوال بقوله المشتمل عليها فان البسملة لم يثبت بعد كونها منه حتى يحكم باشتماله عليها وما نقل آحادا لم يثبت كونه منه حتى يحكم باشتماله عليه فلا يصح ادراج ذلك في الاقوال المرادة هنا (قلت) بتقدير تسليم تعين ما قاله الشارح يكون المراد بكونه مشتملا عليها انه مشتمل عليها في الجملة وان لم يكن على وجه القطع فان كلا من البسملة وما نقل آحادا قد نقل على انه منه فقد اشتمل عليه بهذا الاعتبار أو ان له بها تعلقا في الجملة وذلك متحقق قطعا واما راجع لتوضيح الكتاب اذ لا يخفى ان كون البسملة منه دون ما نقل آحادا مما يميزه بانه ما ثبت بعضية البسملة منه دون ما نقل آحادا وهكذا فكان ذلك من تتمة التعريف ومتعلقا به واما زائد على ما في الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو مشهور (قوله المشتمل عليها) جعله شيخنا العلامة نعت الاقوال وخرج عدم ابراز الضمير لكونه جاريا على غير من هو له على مذهب الكوفيين لعدم اللبس هنا فالتقدير ومباحث الاقوال التي اشتمل هو أي الكتاب عليها فاعل واقعة على الاقوال وفاعل الصلة ضمير الكتاب

ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول فينوي بكل الكفارة وان سقطت بالاولى كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض وان سقط بالفعل أولا (و) قد يتعلق الحكم بامرين فاكثر (على البدل كذلك) أي فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفأين فان كلا منهما يجوز التزويج منه بدلا عن الآخر اي ان لم تزوج من الآخر ويحرم الجمع بينهما بان تزوج منهما معا أو مرتبا أو يباح الجمع كستر العورة بثوبين فان كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الآخر أي ان لم يستر بالآخر ويباح الجمع بينهما بان يجعل أحدهما فوق الآخر أو بين الجمع لخصال كفارة اليمين فان كلا منها واجب بدلا عن غيره أي ان لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف انه الاقرب الى كلام الفقهاء أي نظرا منهم للظاهر وان كان التحقيق ما تقدم من ان الواجب القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول.

*(الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال)

المشتمل عليها من الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها

وعائدها

وعائدها الهاء فى عليها ويمكن ان يجعل نعت الكتاب فيكون جاريا على ماهو له على مذهب من جوز الفصل بالاجنبى كالرضى (قوله الكتاب القرآن) قال فى التلويح وهو أى الكتاب لغة اسم للمكتوب غلب فى عرف الشرع على كتاب الله المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيرا له اه وفى بعض حواشيه أى ان لفظ القرآن فى المجموع أشهر وأظهر من لفظ الكتاب اما انه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب فى سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل فى العرف الا فيما ذكرنا واما انه أظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء أما على القول الاول فى الكتاب فظاهر لتخلل النقلين وأما على الثانى فلان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء أقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبتت الاشهرية والاظهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقى الخ اه واعلم أن كلا من تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا لانه ما بين ما وضع اللفظ بازائه اما بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر أسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كتعريف الاصل والجنس والنوع ونحو ذلك وتعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الا اسميا ولفظيا كما أوضحوا ذلك فى محله (قوله غلب عليه) أى فصار علما بالغلبة ومقتضى صيرورته علما كذلك انحاء معنى العهد عن الدال صارت من حيث العلمية مما لا معنى له أصلا وهذا هو الظاهر (قوله والمعنى به) أى بالقرآن أى ان المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه هو اللفظ المنزل الخ يعنى انه علم بالغلبة على ذلك وان لم يفده كلامه لكنه يستعمل استعمال الجنس أيضا فله استعمالان علمى فلا يصدق على البعض وجنسى فيصدق عليه (قوله المنزل) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان اللفظ كيفية الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد الشيخ بهذا البحث الاعتراض على المصنف كان ساقطا لا وجه له لان وصف القرآن بالتنزيل والانزال بالمعنى المراد معلوم مشهور بحيث لا اشتباه فيه على أحد وقد وقع فيما لا يحصى من آى القرآن كقوله تعالى تبارك الذى نزل الفرقان على عبده الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ونزلنا اليك الذكر لتبين للناس فغاية الامر أنه مجاز لكنه مجاز فى غاية الشهرة ولا شبهة لعاقل فى صحة وقوع مثله فى الحدود مع ان المصنف لاحظ ما نبه عليه الشيخ وتعرض له فى غير هذا الكتاب ولهذا قال فى منع الموانع وقد عرفنا لك فى شرح المختصر ما نعنيه بالنزول وان الالفاظ لا تقبل حقيقة النزول اه على ان هذا البحث انما يتجه على طريق الفلاسفة والمشى على تدقيقاتهم وأهل هذه الفنون انما يراعون فى نحو ذلك العرف اللغوى المبنى على الظاهر دون تلك التدقيقات بل استعمال الشرع أيضا على ذلك (قوله على محمد صلى الله عليه وسلم) قال شيخنا العلامة أسقطه ابن الحاجب استغناء بقوله للاعجاز اذ المنزل على غيره ليس للاعجاز اه (وأقول) ان أراد بذلك ترجيح اسقاطه ورد عليه ان القصد بالقيود غير منحصر فى الاحتراز بل اهم ما يقصد بها

(الكتاب) المراد به (القرآن) غلب عليه من بين الكتب فى عرف أهل الشرع (والمعنى به) أى بالقرآن (هنا) أى فى أصول الفقه (اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه

بيان أجزاء الحقيقة ومايعتبر فيها كما نصوا عليه على انه يمكن منع ماذكره من كون المنزل على غير محمد ليس للاعجاز بناء على ان من وجوه الاعجاز نحو الاخبار عن المغيبات الذى لاتخلو عنه الكتب السابقة وانه مما قصد بيانه لها وان أراد الاعتذار عن الاسقاط فان الحال (قوله المتعبد بتلاوته) قال الكورانى لم يتعرض له المحققون وهو غير محتاج اليه اذ منسوخ التلاوة لم يخف على أحد حتى الصبيان يعلمون انه ليس بقرآن ولا يثبت انه كان قرآنا لان طريق ثبوت مثله التواتر ولا تواتر فيه انه كان فنسخ بل نقل ذلك الخبر آحادا اه (وأقول) أما قوله غير محتاج اليه فقد علله بقوله اذ منسوخ التلاوة الخ فحاصله انه غير محتاج اليه لان خروج منسوخ التلاوة عن القرآن الذى قصد بيانه بهذا القيد معلوم حتى للصبيان وجوابه بتقدير صحته ان كون ذلك معلوما انما ينفى الاحتياج الى هذا القيد لو كان الاحتياج الى القيود مقصورا على الاحتراز وليس كذلك كما لايخفى حتى على الصبيان لما تقدم ان أهم مايقصد بالقيد بيان أجزاء الحقيقة ومايعتبر فيها على ان كون الشئ معلوم الخروج لاينع الاحتراز عنه بل يجب الاحتراز عنه كما لايخفى مع ملاحظة قواعد الميزان ولو صح ماذكره صح مثله فى الاحاديث الربانية وغيرها فان خروجها عن القرآن معلوم حتى للصبيان وبالجملة فالاعتراض على الاحتراز عنه بانه معلوم لايكون الا خطأ وأما قوله ولا يثبت كونه قرآنا الخ فجوابه بعد تسليمه ان تعريف المصنف لاتعرض فيه لقيد النقل تواترا حتى يستغنى به عن قيد التعبد بتلاوته وكان الموقع له فى هذا الكلام ماوقع فى التلويح فى جملة سؤال ذكره من خروج منسوخ التلاوة بقيد التواتر ومادرى ان منشأ مافى التلويح ذكر قيد التواتر فى التعريف الذى تكلم عليه صاحب التلويح وان المصنف لم يتعرض فى تعريفه لذلك القيد أو منشأ ماستقر فى ذهنه من اتصاف القرآن بالتواتر فى الواقع ومادرى ان اتصافه فى الواقع مما يخرج غيره لايغنى عن اخراجه فى التعريف بذكره فيما يخرجه كما هو معلوم وبالجملة فسقوط هذا الاعتراض مما لايخفى ولامنشأ له الا الغفلة (قوله يعنى مايصدق عليه) قال شيخنا العلامة هذا تنبيه على ان المعنى بالقرآن المعنى الخارجى الشخصى لامفهوم كلى منحصر فى شخص كالشمس أى كما يصدق به ظاهر التعريف وعلى ان المراد من التعريف ان يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل انه مسماه ان هذا الشخص المعروف بصفته كذا هو مفهوم القرآن لا ان يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص منها فلا يحمل عليها اه (وأقول) فيه أمور الاول انه ينبغى ان يكون المراد بالخارج فى قوله المعنى الخارجى نفس الامر لا مايرادف الاعيان والا فانى كون ذلك المعنى الشخصى اعتباريا لانه مركب من الماهية والتشخص الذى هو اعتبارى كما تقرر فى محله والمركب من الاعتبارى لايكون الا اعتباريا والاعتبارى لايكون خارجيا بمعنى مايرادف الاعيان * والثانى ان قوله وعلى ان المراد الخ حاصله ان هذا التعريف لفظى ووجهه ان ذلك المعنى الشخصى اعتبارى كما تقرر وتعريف المعنى الاعتبارى لايكون الا اعتباريا والاعتبارى لايكون الا لفظيا كما حقق فى محله * والثالث ان قوله لا ان يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص منها يوهم ان حقيقة المسمى بالقرآن أعم من هذا الشخص وليس كذلك بل لاحقيقة للمسمى بالقرآن شرعا الا هذا الشخص فليتامل (قوله من أول سورة الحمد الى آخر سورة الناس) أقول ذكر شيخنا العلامة

المتعبد بتلاوته) يعنى مايصدق عليه هذا من أول سورة الحمد الى آخر سورة الناس

هنا كلاما طويلا قد يشعر بان ما ارتكبه من حمل قوله سورة منه على ظاهره مقدوح بكونه خلاف غرض الاصولى فان كان قصد ذلك فجوابه ان عذر الشارح ان ما ارتكبه هو ظاهر كلام المصنف وان حمله على ما يوافق غرض الاصولى يحوج الى التكلف ومخالفة الظاهر كما بينه الكمال فراجعه (قوله المحتج بابعاضه) قال شيخنا العلامة خارج مخرج الدليل على ان المعنى هنا بالقرآن اللفظ المذكور لا مدلوله تقديره ان القرآن عند الاصوليين أحد الادلة الخمسة كما مر أى أحد الامور المحتج بها والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ المذكور لا بمدلوله فيكون القرآن هو اللفظ المذكور لا مدلوله الا ان هذا الدليل يقتضى ان القرآن يتناول الكل وكل بعض منه كما أشار اليه كلام العضد اه (وأقول) أراد ان ما اقتضاه هذا الدليل مخالف لما حمل الشارح التعريف عليه من ان مسمى القرآن عنده هو الكل وهذا تناقض وأنت خبير بان قول الشارح المحتج بأبعاضه مع ما قبله صريح فى أن مسمى القرآن هو الكل وان كان الاحتجاج بابعاضه وليس فى هذا دلالة بوجه على تناول القرآن للكل وكل بعض منه وأما تقرير الدليل الذى خرج هذا مخرجه بما ذكره فغير لازم بل ولا مطابق لكلام الشارح اذ يمكن تقريره بما يوافقه بان يقال ان القرآن من حيث ابعاضه أو ان ابعاض القرآن أحد الادلة والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ فيكون القرآن عبارة عن اللفظ فتامل ولا تغفل (قوله وانما حدوا القرآن مع تشخصه) اعترض الكورانى ما ذكره من تشخصه حيث قال واعلم ان القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو صفة تنافى السكوت والآفة وبين اللفظ المتلو على السنة العباد الحادث وعلى الاول كل منهما علم شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثانى علم جنس لاختلاف المحال وهى السنة العباد اذ اختلاف المحال ينافى التشخص لان البياض القائم بالورق غير البياض القائم بالثلج بلا ريب واللفظ حقيقة فى كلا المعنيين والمنكر لاحدهما كافر لانعقاد الاجماع على ذلك ومن قال بتشخصه بالمعنى الثانى يلزمه أن لا يكون ما يقرؤه زيد وعمرو قرآنا ضرورة انتفاء التشخص وهو باطل قطعا اه (وأقول) قال فى التلويح كالتوضيح على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله عليه ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها وتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت ذلك فالعلوم أيضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر فى جميع ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا التقرير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل خاصة يكون لقوله أى صاحب التوضيح فى التنقيح على أن الشخصى لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصى الحقيقى لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد لا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه

المحتج بابعاضه خلاف المعنى بالقرآن فى أصول الدين من مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وانما حدوا القرآن مع تشخصه باذكر من أوصافه

لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام فى تعريفه بالحقيقة وأما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتى المصحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله الزمخشرى فى تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم اعرابا وبناء اه كلام التلويح ومنه يتضح ان قول الشارح مع تشخصه لا يلزم ان يكون مبنيا على ان القرآن اسم للشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل خاصة بل يجوز أن يكون مبنيا على ما هو الحق عند صاحب التلويح وغيره من انه اسم للمؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف الملفظين وعلى هذا فوصفه بالتشخص اما بناء على الاصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصا لمشاركته الشخصى الحقيقى فى انه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره أو بناء على الاول من التاويلين السابقين فى كلام التلويح وحينئذ فمعنى مع تشخصه مع ان له حكم المتشخص لعدم تعدده الا بحسب المحال ولعدم امكان معرفة حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره على ان القطع بالبطلان على تقدير كونه اسما للشخصى الحقيقى القائم بلسان جبريل خاصة ممنوع فان كلام التلويح كالتوضيح وغيره صريح فى اثبات التردد فى ذلك بل قول الكمال ثم هل يعتبر فى التسمية بالقرآن بالمعنى الثانى خصوص المحل كما قيل انه اسم لهذا المؤلف القائم باول لسان اخترعه الله فيه أو لا يعتبر فى التسمية الا خصوص التاليف الذى لا يختلف باختلاف الملفظين الصحيح الثانى الخ اه نص فى ثبوت الخلاف فى ذلك واعلم ان شيخنا محقق عصره الشريف الصفوى قال ان أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد تجعل اعلام شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل يعد عرفا واحدا اه (قوله ليتميز) قال شيخنا العلامة قال العضد بعد ذكر حد القرآن واعلم انه ان أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح وان أراد التمييز فمشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور اه فقول الشارح ليتميز عما لا يسمى باسمه اشارة الى التمييز فى التسمية لا التمييز فى الحقيقة تحرزا مما قاله العضد فتدبر اه (أقول) قد شرح المولى التفتازانى قول العضد واعلم الخ بقوله يعنى ان المذكور فى معرض التعريف قد يكون تصويرا أى تعيينا وتفسير المدلول اللفظ ومفهومه ويكفى فيه ايراد لفظ أشهر وذكر أمور تزيل الاشتباه العارض وقد يكون تمييز الشئ الواحد بالتصور له ويكون بالذاتيات أو باللوازم البينة المفيدة لذلك ولا يخفى ان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء فلا يكون لازما بينا فضلا عن أن يكون ذاتيا فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها بل لمجرد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك اه وفيه تصريح بان عدم كون الاعجاز لازما بينا انما ينافى كون المذكور فى معرض التعريف صالحا لتمييز الحقيقة واحداث تصورها وان ذلك لا ينافى كونه صالحا لتفسير مدلول اللفظ ومفهومه ولهذا قال فى التلويح والحق أن الشخص يمكن أن يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير اه وحينئذ فمراد الشارح تميز المعنى الذى هو مدلول لفظ

ليتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه من الكلام نخرج عن ان يسمى قرآنا المنزل على محمد الاحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلا وبالاعجاز أى اظهار صدق النبى صلى الله عليه وسلم فى دعواه الرسالة مجازا عن اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضة الاحاديث الربانية كحديث الصحيحين انا عند ظن عبدى بى الى آخره وغيره فالاقتصار على الاعجاز وان أنزل القرآن لغيره أيضا لانه المحتاج اليه فى التميز وقوله بسورة منه أى أى سورة كانت من جميع سوره

القرآن

القرآن ومفهومه أي تعيينه وتفسيره وهذا هو الصواب المطابق لقوله ليتميز عما لا يسمى باسمه فانه مصرح بأن التعريف أفاد تميز القرآن الذي هو المدلول عما عداه من الكلام وهذا تميز في المدلول لا في مجرد التسمية وحينئذ فان أراد الشيخ بقوله اشارة الى التميز في التسمية انه لا تميز بحسب المعنى فليس بصحيح وما حكاه عن العضد لا يدل له وذلك لما تبين لك مما تقدم عن المولى التفتازاني في شرحه من أن الذي نفاه العضد تميز الحقيقة او احداث تصورها لا تميز مدلول اللفظ وتفسيره الذي هو مراد الشارح كما تقرر وأما قول العضد ان معرفة السورة تتوقف على معرفته فقد ورد فقد منعه المولى التفتازاني بأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل قال ولهذا احتاج المصنف يعني ابن الحاجب الى وصف السورة بقوله منه فتامل اه وان أراد به تميز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا تميز في المعنى لا في التسمية ففي التعبير عنه بانه تميز في التسمية غاية التعسف فليتامل (قوله حكاية لاقل ما وقع به الاعجاز الصادق بالكوثر) اعترضه شيخ الاسلام حيث قال هو في الحقيقة حكاية لكل ما يقع به الاعجاز من السور لا لاقل سورة منه نعم هو لازم له وعلى ما قاله فالانسب أن يقول وهو الكوثر لا الصادق به اه (وأقول) لا يخفى عدم ورود هذا الاعتراض لان كلام الشارح فيما وقع به الاعجاز وأقل ما وقع به السورة لانه وقع بكل القرآن وبعشر سور منه وبسورة منه كما بين ذلك الكمال والسورة التي وقع بها الاعجاز أعم من الكوثر وصادقة بها ولم يقع الاعجاز بخصوص الكوثر بل بما يصدق بها فلا غبار على قوله حكاية لاقل ما وقع الاعجاز أي لاقل الامور الثلاثة التي وقع الاعجاز بها وهي القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه وذلك الاقل هو السورة أي أي سورة منه وهي صادقة بالكوثر وليست نفس الكوثر اذ لم يقع الاعجاز بها بخصوصها بل بالسورة التي هي أعم منها والصادقة بها كما تقرر وكان مبنى اعتراضه انه فهم أن مراد الشارح بقوله حكاية لاقل ما وقع به الاعجاز انه حكاية لاقل السورة التي وقع الاعجاز بها وهو ممنوع بل انما أراد بالاقل السورة مطلقا وأقلها بالنسبة لكل القرآن ولعشر السور منه اللذين وقع التحدي بهما أيضا فان قلت الحصر ممنوع بل وقع التحدي بدون السورة أيضا بقوله فليأتوا بحديث مثله كما ذكره شيخ الاسلام بعد ذلك وقال وعلى التحدي بدونها جرى البرماوي قلت للشارح أن يقول ان المتحدى به في هذه الآية ان لم يكن ظاهرا في كل القرآن لما يخفى من انه المتبادر من طلب الاتيان بالحديث الموصوف بما مائله القرآن أمكن حمله على أحد الثلاثة المذكورة فلم يتحقق وقوع التحدي بما دون السورة وان كان في حكمها اذا كان قدرها كما سياتي فليتامل (قوله ومثلها فيه قدرها من غيرها) قال شيخ الاسلام أي في عدد الآيات لا في عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها لموافقة قولهم الاعجاز انما يقع بثلاث آيات وذلك قدر سورة قصيرة وقال البرماوي انه لا يقع بالآيتين وبالآية وسياتي ايضاحه اه (وأقول) قد يشكل كون الثلاث الآيات قدر سورة الكوثر على القول بان البسملة آية من كل سورة كما تقدم اذ الكوثر على هذا أربع آيات لا ثلاث فقدرها الاربع لا الثلاث ويجاب بان المراد قدر ما عدا البسملة منها فليتامل (قوله وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة) قال شيخنا العلامة قد يقال من فائدته التنصيص على أن القرآن اسم للكل دون ابعاضه كما مر اه (وأقول) كلامه

حكاية لاقل ما وقع به الاعجاز الصادق بالكوثر اقصر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة بدونه أن الاعجاز بكل القرآن فقط

لا ينافيه بمسامحة فيه بان يراد ان من فوائده ذلك وهذا باعتبار عبارة الشارح المذكورة
وأما عبارة المصنف وهي قوله في منع الموانع مانصه وقولنا بسورة منه من تتمة الفصل الثالث
والمعنى ان الاعجاز واقع بسورة منه فانا لو أطلقنا المنزل للاعجاز لاوهم أن الاعجاز بكله وليس
كذلك اه فهي أبعد عن ايهام حصر الفائدة في دفع الايهام على ان لي في أن هذا القيد يفيد
التنصيص على ماذكر نظرا اصدق التعريف معه على نحو ثلث القرآن وربعه اذ يصدق قيد
الاعجاز بسورة منه على ذلك ضرورة أن في ابعاضه السور ثم رأيت المولى التفتازاني أورد ذلك
ودفعه حيث قال فان قيل التفسير الاول يعني لقوله بسورة منه وهو أن لا يعتبر فيه حذف
احترازا عن الحمل على حذف المضاف أي من جنسه في الفصاحة وعلو الطبقة لا يخص المجموع
الشخصي بل يعم كلا من الابعاض المشتملة على سور متعددة كالنصف مثلا قلنا قد أشار الى دفع
ذلك بقوله فان التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق
على النصف الاول مثلا انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتامل اه ولا يخفى على المنصف
ان عدم صدق ماذكر على النصف الاول ان كان مبناه كون المراد أي سورة كانت من كل
القرآن غير مختصة ببعض كما هو ظاهر جوابه أو صريحه حيث جعل الدفع بقوله فان التحدي الخ
فهذا تكلف مخالف للظاهر من قولنا سورة منه وهو ظاهر فانه لا يفهم من قولنا كون السورة
من كل القرآن غير مختصة ببعض أي منه وان كان مبناه ما أشعر بالحصر من قوله انه الكلام
المنزل للاعجاز بسورة منه أي الذي لم ينزل للاعجاز بسورة منه الا هو اذ لا يصدق على النصف
الاول انه الذي لم ينزل للاعجاز بسورة منه الا هو لتحققه في غيره أيضا كالنصف الثاني فيتوجه
عليه انه حينئذ لا يصدق على الكل ايضا اذ لا يصدق عليه انه الذي لم ينزل للاعجاز بسورة منه
الا هو لتحقق ذلك في غيره ايضا كل من نصفيه بخصوصه وعلى التقديرين فاي تنصيص مع
ذلك فليتامل (قوله وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال) قال شيخنا العلامة فيه
نظر اما أولا فلان أي ما نسخت تلاوته بعض والابعاض كلها خارجة بسورة منه كما مر في كلام
المصنف واما ثانيا فلان القيد المخرج له وهو قوله أبدا يقتضي أن لا يثبت القرآن لشيء في حياته
صلى الله عليه وسلم لجواز أن ينسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه أبديا وأما ثالثا فلان المزيد
لاخراجه وهو التعبد بتلاوته أبدا ان عاد ضمير تلاوته الى اللفظ المذكور باعتبار نفسه وقد
علمت انه واقع على الكل فاما الاحتراز عن لفظ منزل للاعجاز بسورة منه لم يتعبد بتلاوته وهو
فاسد لانتفائه واما للبيان فيكون مستغنى عنه وان عاد اليه باعتبار ابعاضه كان للاحتراز عن
لفظ منزل للاعجاز بسورة منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته أبدا لا عن هذا البعض كما قال اه
(وأقول) اما الاول فجوابه ان الابعاض التي قصد المصنف اخراجها قسمان أحدهما ما انتفى
عنه انه للقرآن ويثبت له انه بعض القرآن وهذا هو الابعاض التي لم تنسخ تلاوتها ومعلوم أن
المقصود اخراج هذه عن كونها القرآن لا عن كونها بعض القرآن وان خروجها بقوله بسورة
منه على نظر في خروج جميعها بذلك تقدم بيانه والبحث فيه مع السعد وثانيهما ما انتفى عنه
الامران وهذا هو الابعاض المنسوخة التلاوة وهي من الجهة الاولى اي كونها القرآن
خارجة بما خرج به القسم الاول وهو ظاهر واما من الجهة الثانية اي كونها بعض القرآن فلا

وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة قال عمر رضي الله تعالى عنه فانا قد قرأناه رواه الشافعي وغيره وللحاجة في التمييز الى اخراج ذلك

يخرج بما خرج به القسم الاول كما لايخفى اذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل للاعجاز
بسورة منه فلا يخرج بمجرد ذلك لا يقال بل يخرج به اذا اريد الاعجاز ابدا لانا نمنع ذلك اذ نسخ
التلاوة لا يزيل اعجاز المنسوخ اذ بلاغته بحالها كما لايخفى فلذلك اخرجها المصنف بمازاده
اعنى قوله المتعبد بتلاوته لكن بواسطة اخراج المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ
وبيان ذلك ان ذلك المجموع يصدق عليه ما قبل ذلك القيد فلابد من اخراجه بذلك القيد ومن
لازم اخراجه به اخراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن لظهور ان لا منشأ لخروج
ذلك المجموع الا خروج ذلك البعض لانه المنفى عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته وانتفاؤه عن
المجموع انما هو بواسطة انتفائه عنه اذ المركب من الشئ وغيره غير ذلك الشئ كما تقرر فى
محله لا يقال لانسلم انتفاءه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته بعضه متعبد بتلاوته وانتفاء
الشئ عن المركب من الشئ وغيره ليس كليا كما يعلم من محله لانا نقول لو صح ذلك هنا لزم ان
مجموع القرآن وقذف زيد مثلا متعبد بتلاوته وهو باطل قطعا على ان لنا ان نستغنى عن ذلك
بحمل قوله بتلاوته على حذف المضاف اى بتلاوة ابعاضه اى بجميعها كما هو المتبادر من الاضافة
وحينئذ فلا غبار على خروج ذلك المجموع بذلك القيد المستلزم خروج البعض المنسوخ عن
البعضية على ما تبين فظهر أن كلا من المجموع وبعضه المنسوخ خارج بهذا القيد وانما اقتصر
على بيان خروج بعضه المذكور لانه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع وان
الغرض فى الاخراج بهذا القيد وما قبله من قوله بسورة منه مختلف اذ الغرض فى الاخراج بما
قبله هو الاخراج عن كونه القرآن وان كان بعضا وفى الاخراج بهذا هو الاخراج عن كونه بعضا
ايضا ولما توهم الشيخ اتحاد الغرض فى الموضعين اعترض بان الابعاض كلها خارجة بقوله
بسورة منه وفاته ان هذا مسلم فى الاخراج عن كونه القرآن لا عن كونه بعض القرآن فان قيل
لا حاجة الى الاخراج عن الكون بعض القرآن بل يكفى الاخراج عن الكون القرآن لان المقام
مقام تعريف القرآن بالمعنى العلمى لا تعريف ابعاض القرآن ولا تعريف المعنى الجنسى
الشامل للابعاض قلت اما اولا فمجرد نفى الحاجة امر آخر وراء هذا الاعتراض مع انه وان لم يحتج
اليه فهو امر مستحسن فانه زيادة فائدة ومما يؤكد استحسانه ان فى تمييز الابعاض زيادة فى تمييز
المجموع الذى التعريف لتمييزه واما ثانيا فلانسلم انتفاء الحاجة مطلقا فان المقصود بالتعريف
تمييز القرآن لتثبت له احكامه والاحكام ثابتة لابعاضه ايضا وان شاركها فى بعض الاحكام
كالاحتجاج بمنسوخ التلاوة وكفى بذلك حاجة بل زيادة تمييز المجموع بتمييز ابعاضه حاجة أيضا
اذ ما لم تتميز ابعاضه لم يتميز هو تميزا كاملا وكمال التميز مما يعتد حاجة كما لايخفى فان قيل ما ذكرته من
كون المقصود بهذا القيد اخراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن ينافيه قول
الشارح عن أن يسمى قرآنا قلت لانسلم المنافاة لجواز أن يريد يسمى قرآنا ولو فى الجملة بأن
يسمى بعض قرآن أو يسمى قرآنا فى ضمن الجملة فان قيل لم سكت الشارح عن خروج الابعاض
عن كونها القرآن بقوله بسورة منه قلت يجوز ان يكون لظهور ذلك وأما الثانى فجوابه انا لانسلم
بطلان هذا اللازم اذ لا محذور فى عدم ثبوت اسم القرآن بهذا الاصطلاحى للمجموع فى حياة
النبى عليه الصلاة والسلام لانه ثابت له بغير هذا الاصطلاح والمحذور انما هو عدم ثبوته له على

الاطلاق ومن ادعى محذورية ذلك فعليه اثباته بطريق صحيح صريح عقلي أو نقلي ومما يقطع بانتفاء المحذورية ويبطلان تمسك الشيخ بهذا الوجه ثبوت هذا اللازم بدون هذا القيد أيضا وذلك لما لايخفى أن مسمى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل للاعجاز بسورة منه دون ابعاضه كما تقرر مع اعتراف الشيخ بذلك ومعلوم انه لايعلم وجود هذا المجموع الا بوفاته عليه أفضل الصلاة والسلام اذ مادام حيا يجوز أن ينزل عليه بعض منه فهذا الذي أورده الشيخ على زيادة المصنف هذا القيد وارد مع عدم الزيادة أيضا فتدبره على أن كلام الائمة مصرح بعدم محذورية ماذكر فقد قال في التلويح ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آيه لامجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينقك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من أبين اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها الخ اه وفيه كما ترى تصريح بأن بعضهم اعتبر فيه مالا يصدق عليه في زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الاخير الذي اعتبر الكتبة والنقل تواترا ولم يناقشه في ذلك ولا أورد عليه انه يلزم خروج القرآن في عهده صلى الله عليه وسلم وذلك لانه وان خرج باعتبار هذا الاطلاق ليس بخارج مطلقا والمحذور انما هو خروجه مطلقا لا باعتبار بعض الاطلاقات كما تقدم فاعرف ذلك لايقال يرد على الشارح انه رد تبعا لظاهر تعريف المتن الآتي للصحابي تقييد بعضهم له بالموت على الايمان لئلا يلزم أن لايسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول به أحد وهذا نظير ماهنا فانه يلزم على التقييد بالمتعبد بتلاوته أن لايسمى المجموع قرآنا في حياته عليه الصلاة والسلام لاحتمال نسخ التلاوة فلم فرق بين المحلين لانا نقول لان اللازم على التقييد ثم انتفاء التسمية مطلقا بخلافه هنا لانه انتفاء التسمية باعتبار هذا الاطلاق لا مطلقا كما تقرر وفي الحقيقة لم يفرق بينهما لانه قال ثم ومن زاد من متأخري المحدثين كالعراقي في التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عمن ذكر أي ممن مات بعد ردته أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لامطلقا والا لزمه أن لايسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد اه وحاصله أن قيد الموت على الايمان ليس معتبرا في الصحابي مطلقا بل في بعض الاطلاقات وهذا على وفق ماهنا من أن قيد التعبد ليس معتبرا في القرآن مطلقا بل في بعض الاطلاقات فليتأمل وأما الثالث فجوابه باختيار الشق الاول أعني عود ضمير تلاوته الى اللفظ المذكور باعتبار نفسه قوله فاما للاحتراز الخ قلنا نختار أنه للاحتراز المذكور قوله وهو فاسد لانتفائه قلنا لانسلم انتفاءه بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ تلاوته كما بيناه فيما سبق بما لامزيد عليه وباختيار الشق الثاني أيضا أعني عود الضمير اليه

باعتبار

باعتبار ابعاضه قوله كان للاحتراز الخ قلنا قد بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه أنه للاحتراز ابتداء عن اللفظ المنزل المذكور الذى هو المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ تلاوته وانه بواسطة الاحتراز عنه كان للاحتراز عن هذا البعض لان اخراج ذلك المجموع اخراج لذلك البعض لانه منشأ اخراج المجموع وأنه ليس المراد بكونه للاحتراز عن هذا البعض أنه للاحتراز عنه ابتداء كما توهمه الشيخ بل أنه للاحتراز عنه بواسطة الاحتراز عن المجموع المذكور وعلمك باحسان التامل (قوله زاد المصنف) قال شيخنا العلامة قد علمت أن هذه الزيادة مع القيد الذى زاده الشارح غير محتاج اليهما فى اخراج ذلك وانهما يوجبان فسادا فالصواب اسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق اه (وأقول) قد بينا أن الزيادة مع القيد الذى زاده الشارح محتاج اليهما فى اخراج ذلك وأنه لا يغنى عنهما فى اخراج ما ذكر قيد بسورة منه كما توهمه الشيخ لان الاخراج بذلك القيد انما هو عن الكون القرآن لا عن الكون بعض القرآن والاخراج بهما انما هو عن الكون بعض القرآن وان زيادتهما لا توجب فسادا وأن ما زعمه الشيخ محذورا ليس بمحذور وأنه أيضا لازم على تقدير اسقاطهما كما سمعت ذلك كله واضحا فيما سبق فالصواب اثباتهما لا اسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق فأحسن التامل ولا يهولنك ما هول به الشيخ (قوله وليست منه أول براءة) أقول هذا قال اجماعا كما قال فيما قبله فان النووى نقل فى مجموعه اجماع المسلمين على هذا وقد يجاب باحتمال أن الشارح تردد لاطلاعه على نحو خلاف أو طعن فى الاجماع (قوله لا ما نقل آحادا على الاصح) فيه أمور * الاول أن المراد لا ما نقل آحادا غير البسملة بناء على انها نقلت آحادا على الصحيح العطف بلا فان شرطه أن لا يصدق أحد متعاطفيها على الآخر * والثانى ان قضية تصحيح عدم قرآنية ما نقل آحادا حتى بحسب الحكم ويصرح به ما يأتى عن القاضى من نسبة القرآنية حكما للمقابل بخلاف البسملة فان الصحيح قرآنيتها حكما اذا فلنا بعدم تواترها وقد يفرق بان أدلة قرآنيتها وان لم يثبت تواترها أتم وأقوى كما يعلم مما سيأتى * والثالث قال الكورانى ما نقل آحادا ليس بقرآن قطعا لانعقاد الاجماع على أن التواتر شرط فى اطلاق لفظ القرآن والاجماع على أحد قولى العصر الاول يلحق القول الآخر بالعدم كالاجماع على بيع أم الولد فقول المصنف على الاصح كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذكر الخلاف أحد يعتد به وقد نقل الامام المتفق على كمال دينه وعلمه العالم الربانى النووى اتفاق الفقهاء على أن من قرأ بالشاذ يستتاب ولا تجوز القراءة به فى وقت من الاوقات ومن الشارحين من قال انه كان متواترا فى العصر الاول لعدالة ناقليه ويكفى التواتر فيه قلت ليت شعرى من نقل أنه كان متواترا وأى عدل نقله اه أما ما زعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر قول المصنف على الاصح وانه لم يذكر الخلاف أحد يعتد به فهو زيف من الكلام وهباء منثور من القول لا يعبأ به ولا يلتفت اليه اذ من المشهور المأثور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا والناقل هو المصنف ذلك الحبر العمدة فى النقل المجمع على سعة اطلاعه واحاطته فى هذا الفن مع امامته وأمانته على أن هذه المنازعة ليست له بل أخذها من الزركشى وغيره الا أن الزركشى عقبها بقوله ثم رأيت الخلاف مصرحا به فى كتاب الانتصار للقاضى أبى بكر فقال ما نصه وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز اثبات قرآن وقراءة حكما لاعملا بخبر الواحد

زاد المصنف على غيره المتعبد بتلاوته وان كان من الاحكام وهى لا تدخل الحدود (ومنه) أى من القرآن (البسملة أول كل سورة غير براءة على الصحيح) لانها مكتوبة كذلك بخط السور فى مصاحف الصحابة مع مبالغتهم فى أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقال القاضى أبو بكر الباقلانى وغيره ليست منه فى ذلك وانما هى فى الفاتحة لابتداء الكتاب على عادة الله فى كتبه ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفى غير الفاتحة للفصل بين السور قال ابن عباس رضى الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه أبو داود وغيره وهى منه فى اثناء سورة النمل اجماعا وليست منه أول براءة لنزولها بالقتال الذى لا تناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق (لا ما نقل أحادا) قرآنا كايمانهما فى قراءة والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما فانه ليس من القرآن (على الاصح) لان القرآن

دون الاستفاضة وكرم أهل الحق ذلك وامتنعوا منه اه فلو لم يكن للمصنف سند فى اثبات الخلاف الا هذا كفى وأما قول العراقى الظاهر أن القاضى أبا بكر انما أراد مسئلة البسملة خاصة ولهذا قيد ماذكره بقوله حكما لا علما فلا يكون سلفا للمصنف فى حكاية الخلاف على الاطلاق ولعل المصنف انتقل ذهنه من الخلاف فى أن المنقول بخبر الواحد على أن يكون قرآنا هل يكون حجة اجراءه مجرى الاخبار أم لا فان الخلاف فى ذلك معروف وأما فى ثبوته قرآنا فلا اه فهو ممنوع منعا لاخفاء فيه لعاقل وأما قوله وقد نقل الامام المتفق على كمال علمه ودينه الخ فجوابه من وجهين أحدهما أن المصنف لا يسلم هذا الاتفاق لثبوت الخلاف عنده وليس رد نقله هذا الاتفاق بما بعد من رد نحو الاستوى نقله الاتفاق فى مسائل لا تحصى من الفروع واثباتهم الخلاف فيها والثانى حمله أن المراد أكثر الفقهاء أو الفقهاء القائلون بأن ذلك ليس قرآنا كما هو الموافق لقول الشارح الآتى فى قول المصنف ولا تجوز القراءة بالشاذ مانصه بناء على الاصح المتقدم الخ وأما قوله ومن الشارحين من قال الخ فهو أدل دليل على فساد تصوره فانه نسب لبعض الشارحين المذكور والمراد به هو المحقق المحلى المتفق على أنه ماشرح هذا الكتاب سواه أنه وجه هذا القول الثانى بأن ماينقل آحادا كان متواترا فى العصر الاول وأن بعض العدول نقل انه كان متواترا كما تصرح بذلك عبارته المذكورة ألا ترى قوله فيها ومن الشارحين من قال الى قوله فليت شعرى من نقل انه كان متواترا وأى عدل نقله وهذا خطأ صريح وغلط قبيح فان عبارة الشارح المذكورة مصرحة بان هذا هو استدلال القول الثانى ولم يزد ذلك الشارح على حكاية عنه وبأنه ليس معنى قوله لعدالة ناقليه حكاية ان بعض العدول نقل أنه كان متواترا فى العصر كما أخطأ الكورانى فى فهم ذلك خطأ قبيحا بل معناه أن الناقل للآحاد المذكورة قرآنا عدل وعدالته تقتضى أنه لولا انه كان متواترا فى العصر الاول مانقله قرآنا لان نقله قرآنا مع عدم وجود شرطه من التواتر المذكور ينافى عدالته ولاغبار على شئ من هذا الكلام وهو فى غاية الظهور من عبارة المحقق كما لا يخفى على من وقف عليها من ذوى العقول * والرابع أن الجمهور على أن البسملة قرآن حكما لا قطعا ورجحه النووى فى شرح المهذب وقال كغيره لو كانت قرآنا قطعا لكفر نافيها وهو خلاف الاجماع اه ومعنى الحكم كما قاله الماوردى انه لا تصح الصلاة الا بها فى أول الفاتحة وقضيته انه لا يثبت لها من الحكم سوى عدم صحة الصلاة بدونها لكن قضية تمثيلهم بها الاذكار القرآن التى تحل للجنب لا بقصد قرآن حرمتها عليه بقصد القرآن كغيرها من القرآن وقياس ذلك حرمة مسها على المحدث وقد يستشكل تصحيح قرآنيتها مع تصحيح عدم قرآنية مانقل آحادا مع اشتراكهما فى النقل آحادا وقد يفرق بأنها امتازت بامور منها ما احتج به الشارح على قرآنيتها وسيأتى عن العضد انه يفيد القطع بالقرآنية ومنها أن الآحاد كما دلت على قرآنيتها دلت على اثبات أحكام القرآنية لها كما صح انه عليه أفضل الصلاة والسلام أمر بقراءة الفاتحة فى الصلاة وعدها سبع آيات وعد بسم الله الرحمن الرحيم آية منها بخلاف مانقل آحادا فانه وان دلت الآحاد على قرآنيته لم تدل على ثبوت أحكام القرآن له بمعنى أنها لم تتعرض لشئ من خصوص أحكام القرآن ونسبته اليه وقد قال الشيخ بهاء الدين بن عقيل الذى يظهر أن اثباتها قرآنا لا يكون الا بقاطع كغيرها ويجوز

كونه خبر الواحد الذى احتفت به القرائن وهو اجماعهم على كتابتها فى المصاحف كلها بقلم القرآن وعدم تكفيرنا فيها لكون القطع ناشئا عن ثبوت الخبر المحفوف بالقرائن وهذا لم يحصل للنافى اه وقضيته انه لو حصل له كفر بنفيه وكلامهم كالصريح فى خلافه وفى التلويح المشهور من مذهب أبى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى كتب كثير من المتقدمين أنها ليست من القرآن الا ماتواتر بعض آية من سورة النمل الا أن المتاخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذهب أنها فى أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت فى المصحف بخط القرآن من غير انكار من السلف اه وفى بعض حواشيه قوله بدليل أنها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار يعنى مع المبالغة فى توعيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم الحجة أيضا فان مجرد ماذكر لا يدل قطعا على المطلوب مالم ينضم اليه المبالغة المذكورة فان قيل ومع ذلك لا يفيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق يعنى العضد الى أنه قطعى لان العادة تقضى فى مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادرا اه ثم قال فى التلويح وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن فى غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته فى ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير اه وفى حواشيه المذكورة هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب اكفار من أنكر قرآنيته لانه انكار للقطعى كمنكر قرآنية الباقى ومنكر أحد الاركان والالزم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب أن انكار القطعى انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حيز الوضوح الى حيز الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين فى زعمهما اه ومن ههنا يظهر نكتة عدم وصف المصنف البسملة بأنها نقلت آحادا وان كان الجمهور على ذلك كما تقدم لانها لما امتازت بتلك المزايا المناسبة للتواتر بل التى فى معناه لم يستحن وصفها بما ذكر وتفنن فى الاسلوب اشارة الى أنها لم تثبت بمجرد الآحاد فليتامل ثم قال فى التلويح فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شئ من السور وجازة تكريرها فى أوائل السور لانها نزلت ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب فى أول سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعذر بذلك أو مجنونا اه وقوله آية واحدة من القرآن وليست بآية من شئ من السور يقتضى أنها لا تضاف الى شئ من السور بخصوصه سواء الفاتحة وغيرها وان لم تعد سورة فليتامل (قوله لاعجاز الناس الخ) فهو من الامور العجيبة الغريبة ومثل ذلك مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا (فان قيل) سيأتى أن من المقطوع بكذبه ما نقل آحادا مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا خلافا للرافضة فكيف ساغ لمقابل الاصح التمسك بالآحاد هنا (قلت) لعله يكتفى فيما تتوفر الدواعى على نقله تواترا بنقله كذلك فى الابتداء وسيأتى ثم تأييد الاكتفاء بذلك وقوله لعدالة ناقله علة لقوله جاز يعنى ان عدالته تقتضى أن لا ينقل على وجه القرآنية الا ما ثبت قرآنيته اذ نقل

لاعجاز الناس عن الاتيان بمثل أقصر سورة تتوفر الدواعى على نقله تواترا وقيل انه من القرآن حملا على انه كان متواترا فى العصر الاول لعدالة ناقله ويكفى التواتر فيه

مالم تثبت قرآنيته معصية لاتناسب العدالة ولاتثبت القرآنية الا بالتواتر فلولا أنه ثبت عنده تواتره مانقله (قوله والقراآت السبع متواترة) أقول لم يستدل عليه الشارح لظهوره واعتراف كل أحد به (قوله قيل يعني قال ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الاداء) فيه أمران * الاول قال الكوراني ذهب الشيخ ابن الحاجب الى أن ما كان من قبيل الاداء ليس متواترا وشبهته مانقل عنه بعض المحققين من أئمة القراء ان مقدار المد والتخفيف لايمكن ضبطه لان المد المختلف فيه مثلا بانه مقدار ألفين أو ثلاث أو خمس وهذا لايمكن ضبطه من قراءته صلى الله عليه وسلم وليس هو مثل مالك وملك وسراط وصراط وماذكره الشيخ ابن الحاجب واختاره المصنف مردود لان نقله مراتب المد والامالة وغيرها هم نقلة أصل القراآت وهم عدد التواتر في كل عصر والخصم معترف بذلك واذا كان الامر على ماذكر فتلك الشبهة ساقطة لان ضبط كل شئ بحسبه ولا يكلف بما في فوق الوسع والنقلة التي بلغت حد التواتر اذا قالوا المد الفرعي قدر ثلاث ألفات ونقل على الوجه المذكور عصرا بعد عصر ثبت ذلك عندنا قطعا وصار في الجزم بأنه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها وأما القارئ فهل يمكنه الاتيان بذلك القدر من غير نقصان وزيادة ذلك أمر لايتعلق بنا اذ الكلام في كونه معلوما كونه من القرآن تواترا لافي أن زيدا وعمرا هل يقدران على قراءته كما نزل به جبريل هذا مما لاريب فيه اه (وأقول) مما يجعل سقوط جميع ما أطال به وقوة شبهة ابن الحاجب المذكورة كثار على علم ان مقادير مراتب المد أمر لايضبطه السماع عادة بحيث لايقبل الزيادة والنقصان بل هو أمر اجتهادي وهذا مما لااشتباه فيه على عاقل وقد شرطوا في التواتر أن لايكون في الاصل عن اجتهاد فتأمل ذلك حق التامل لتعلم سقوط قوله لان نقلة مراتب المد والامالة الخ لان كون تلك النقلة عدد التواتر انما يفيد اذا لم يكن ذلك المنقول في الاصل عن اجتهاد وقد بان انه في الاصل عن اجتهاد في ضبط مقداره وهو مانع من ثبوت التواتر وسقوط قوله لان ضبط كل شئ بحسبه الخ لانه ان اراد ان ضبط ذلك هنا على وجه التقريب بحسب الطاقة على مايدل عليه قوله ولا يكلف بما فوق الوسع فهذا الدليل لابن الحاجب لاعليه لان هذا لايفيد القطع بأن هذا المقدار بعينه قراءة النبي صلى الله عليه وسلم واذا لم يفد ذلك لم يثبت تواتره وان أراد أن ضبط ذلك بوجه يناسبه ويليق به قلنا نمكنه بالاجتهاد وهو مانع من ثبوت التواتر (فان قلت) قد يتصور في الطبقة الاولى القطع بضبط ماسمعته من النبي صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي صدر منه من غير تفاوت بوجه بأن تعرض عليه ماسمعته منه وتكرر عرضه الى أن يخبرها بضبطها له من غير تفاوت قلت نعم يمكن ان يتصور ذلك لكنا نقطع بانه لم يقع بل لو فرض وقوعه لم يفد اذ لا يتأتى نظيره في بقية الطبقات فان الطبقة الاولى لاتقدر عادة على استمرار ضبط ماأقرها عليه صلى الله عليه وسلم ولو سلم فلا يقدر عادة على القطع بان ماتلقته عنها الطبقة الثانية على الوجه الذي أقر عليه صلى الله عليه وسلم بعينه على ان نسبة اختيار ماقاله ابن الحاجب الى المصنف مجازفة واضحة لانه ان أراد انه اختاره في هذا الكتاب فبطلان ذلك مما لايخفى فانه انما حكاه بصيغة التمريض المشعرة برده فكيف يكون مختارا له وان أراد انه اختاره في غير هذا الكتاب فهو مع كونه مما لايليق الاقتصار على الجزم به في مقام شرح عبارة هذا الكتاب كما لايخفى باطل

(و) القراآت (السبع) المعروفة للقراء السبعة أبي عمرو ونافع وابن كثير وعاصم وحمزة والكسائي (متواترة) من النبي صلى الله عليه وسلم الينا اي نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلم جرا (قيل) يعني قال ابن الحاجب (فيما ليس من قبيل الاداء) أي فما هو من قبيله بأن كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمتواتر وذلك

باطلاقه

باطلاقه أيضا كيف والمصنف فى غير هذا الكتاب قد تردد فى تواتر الامالة وجزم بتواتر تخفيف الهمزة كما صرح به المحقق المحلى عنه * والثانى ان الوجه انه ان أريد بتواترما كان من قبيل الاداء تواتره باعتبار أصله وفى الجملة كما يراد تواتر المد من غير نظر لمقداره وتواتر الامالة كذلك فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب وان أريد تواتر الخصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من انتفاء تواترها لما علم مما أشرنا اليه انه يتعذر عادة ضبط ما صدر عنه عليه أفضل الصلاة والسلام من ذلك من غير تفاوت بنحو زيادة مّا أو نقص مّا ولو فرض تيسر ذلك فى الطبقة الاولى بالاستعانة فيه بنحو تسكرر عرضه على النبى عليه أفضل الصلاة والسلام الى ان شهد له بانه مطابق لما صدر عنه بلا تفاوت مطلقا لم يتيسر فيما بعدها كما لا يخفى كل ذلك بادنى انصاف مع تامل ومن هنا ينظر فى تلك التفرقة التى نقلها الشارح عن المصنف بقوله والمصنف وافق على عدم تواتر الاول وذلك لانه ان أراد نفى التواتر عن أصل المد أو زيادته باعتبار خصوص قدرهما فظاهر او باعتبار أصلهما فغير ظاهر ليتيسر ضبط ذلك فى الطبقة الاولى ومابعدها وان كان تردده فى الثانى باعتبار أصله فلا وجه له أو باعتبار خصوصه فوجه وجزمه بتواتر الثالث ظاهر فيما عدا التسهيل ليتيسر ضبط كل من النقل والابدال والاسقاط وكذا بالنسبة لاصل التسهيل دون خصوصه واستظهاره تواتر الرابع ظاهر باعتبار أصله دون خصوصيات اقسامه فليتامل (فان قلت) لم وافق على عدم تواتر الاول وتردد فى الثانى (قلت) يمكنه ان يوجه بان الامالة تخالفتها حركات الكلمة أغرب فهى أقرب الى توفر الدواعى على نقلها وأظهر فهى أبعد عن الغفلة عنها (قوله أعنى المصنف كالمد الخ) هو تمثيل للمفهوم أو نقول تمثيل لمتعلق النفى الواقع صلة الموصول (قوله الذى زيد فيه الخ) تنبيه على ان الكلام فى الزيادة دون الاصل بل هو مقطوع بتواتره كذا قاله الكمال وفيه نظر بل مقتضى التوجيه ان يكون الكلام فى مقدار الاصل أيضا فليتأمل (قوله والامالة) ينبغى ان يكون الكلام فى مقدارها دون أصلها على مايقتضيه التوجيه اظهر وليتيسر ضبط أصلها دون مقدارها وكلام الشارح لا ينافى ذلك خلافا لما أشار اليه الكمال فتأمل (قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها) يجوز أن يراد الالفاظ التلفظات كما هو المناسب لقول الشارح كالفاظهم فيما فيه حرف اذ لو أريد به حقيقة اللفظ اشكلت الظرفية فى قوله فيما فيه حرف لان ما فيه حرف هو نفس اللفظ وقوله فى اداء الكلمة اذ تعلقه بالالفاظ انما يناسب معنى التلفظات الا ان يكون ذكر الكلمة من قبيل الاظهار فى موضع الاضمار ويجعل فى للسببية ونحوها والتقدير والالفاظ المختلف فيها بسبب اداتها وباعتباره ثم رأيت شيخ الاسلام كالكمال قال قوله والالفاظ المختلف فيها أى فى أدائها اهـ لكن تقدير فى أدائها مع قول الشارح عن المصنف فى أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه ترك ذلك التقدير وجعل قوله فى اداء الكلمة مع كونه من قبيل الاظهار فى موضع الاضمار بعد لا من قوله فيها والتقدير والالفاظ المختلف فيها فى اداء الكلمة أى فى اداتها وحينئذ لا بعد فى ابقاء الالفاظ على ظاهرها (قوله يعنى غير ما تقدم) أقول فيه بحثان * الاول انه لا يتصور ان يكون هذا غير ما تقدم التمثيل له بالامثلة المذكورة وهو ما كان من قبيل الاداء الذى هو مفهوم الكلام السابق لشموله أيضا لما ذكره أبو شامة وحينئذ فلا زيادة فيما ذكره أبو شامة على ما تقدم ويجاب بان مراده بما تقدم الامثلة

(كالمد) الذى زيد فيه متصلا ومنفصلا على أصله حتى بلغ قدر ألفين فى نحو جاء وما انزل وواوين فى نحو السوء وقالوا أنؤمن وياءين فى نحو جىء وفى أنفسكم أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق للقراء (والامالة) التى هى خلاف الاصل من الفتح محضة أو بين بين بأن ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة (وتخفيف الهمزة) الذى هو خلاف الاصل من التحقيق نقلا نحو قد افلح وابدالا نحو يومنون وتسهيلا نحو اينكم واسقاطا نحو جاء أجلهم (قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها بين القراء) أى كما قال المصنف فى اداء الكلمة يعنى غير ما تقدم كالفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو اياك نعبد بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط وغير ابن الحاجب وأبى شامة لم يتعرضوا لما قالاه والمصنف وافق على عدم تواتر الاول وتردد فى تواتر الثانى وجزم بتواتر الثالث بانواعه السابقة وقال فى الرابع انه متواتر فيما يظهر

لا الممثل له (فان قلت) ولم راعى الامثلة دون الممثل له حتى جعل هذا غير ما تقدم كما سيأتى فى قوله مع زيادة تلك الزيادة (قلت) لعله لان تلك الامثلة هى التى صرح بها ابن الحاجب وفيه نظر لانه مثل بها لما يعمها وغيرها من الزيادة المذكوره الا ان يجاب بان ارادة ابن الحاجب بالممثل له ما يشمل زيادة أبى شامة غير معلومة * والثانى انه لم قيد بغير ما تقدم وهلا أبقى الكلام على ظاهره وغاية ما يلزم عطف العام على الخاص ولا محذور فيه ويمكن ان يجاب بانه انما فعل ذلك لان عطف العام على الخاص انما يحسن لداع ولا يظهر هنا داع اليه فليتأمل (قوله المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة) * اقول فيه بحث بل الذى ينبغى ان يكون مقصوده ما قبل تلك الزيادة أيضا حتى يكون ناقلا لقول أبى شامة بتمامه ويثبت موافقة أبى شامة لابن الحاجب فيما قاله ويجاب بان كلا الامرين مستفاد ان من العطف فى قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها الا قتضائه زيادة أبى شامة هذا على ما سبق (قوله على ان أبا شامة لم يرد جميع الالفاظ) أقول لم يقل ولم يخص بما كان من قبيل الاداء مع ان عبارة أبى شامة شاملة لما ليس من قبيل الاداء كما سيبينه لان كلام أبى شامة صريح فى عدم ارادة جميع الالفاظ الاترى قوله والحاصل الخ فرد ارادة الجميع التى اقتضتها عبارة المصنف مما لا بد منه وليس صريحا فى ارادة ما ليس من قبيل الاداء أيضا فلم يتعين رد جعل المصنف لكلامه على ما كان من قبيل الاداء (قوله فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة) أى عن أحدهم وقوله بمعنى انه نفيت نسبته اليهم أى الى أحدهم كما أشار الكمال الى ذلك ويدل عليه ان فرض الكلام فى الالفاظ المختلف فيها بين القراء وقوله الآتى والحاصل الخ الاترى انه وصف تلك الالفاظ بالاختلاف فيها بين القراء أى بان قال بها بعضهم دون بعض ثم قسمها الى ما اتفقت الطرق على نقله عنهم أى عن أحدهم والى ما اختلفت فيه أى فى نقله عن أحدهم فالاختلاف فى التقسيم غير الاختلاف فيما قبله فتأمله واعلم ان حاصل كلامه التعويل فى التواتر على اتفاق الطرق على نقله عن القراء وحينئذ ففيه بحثان الاول ان مجرد اتفاق الطرق لا يقتضى تحقق التواتر فيحتاج مع التقييد باتفاق الطرق الى التقييد باجتماع شروط التواتر والثانى انه بعد تحقق اتفاق الطرق واجتماع شروط التواتر لا يكفى ذلك بالنسبة لتلك الطرق فان مثل ذلك لا يكفى فى تحقق التواتر بل لا بد من تحقق شروطه فى جميع الطبقات وأن لا يكون فى الاصل عن اجتهاد بل عن تحقق مع ان ذلك متعسر او متعذر كما علم مما قدمناه (قوله بالمعنى السابق الخ) أقول فيه أمران * الاول انه يخرج ما اذا سكت عن نسبته اليهم فى بعض الطرق وحينئذ فلقائل ان يقول ان تحقق التواتر بالطرق الناقلة عنهم فلا أثر لغيرها سواء نفى فيه نسبته اليهم أو سكت فيه عنها لان غاية النفى انه ظنى وهو ملغى مع القطع الحاصل بالتواتر فلا يتجه الفرق بين النفى والسكوت حتى يقيد بقوله بمعنى انه نفيت نسبته اليهم بل ينتفى القول بالتواتر سواء نفيت النسبة فى بعض الطرق أو سكت عنها فيه وان لم يتحقق التواتر بالطرق الناقلة فلا تواتر مطلقا * الثانى ان مجرد اتفاق الطرق على نقله عن القراء السبعة لا يوجب القول بالتواتر لجواز ان يكون أسانيد القراء السبعة آحادا والتواتر يتوقف على وجود شرطه فى سائر الطباق فلا بد من التقييد بالتواتر للقراء السبعة أو ينقل الطرق عنهم وعن غيرهم مما يتحقق به مفهوم شرط التواتر فليتأمل (قوله ولا تجوز القراءة بالشاذ أى ما نقل

ومقصوده بما نقله عن أبى شامة المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة التى مثلها بما تقدم على أن أبا شامة لم يرد جميع الالفاظ اذ قال فى كتابه المرشد الوجيز ما شاع على ألسنة جماعة من متأخرى المقرئين وغيرهم من أن القراآت السبع متواترة نقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى أنه نفيت نسبته اليهم فى بعض الطرق وذلك موجود فى كتب القراآت لا سيما كتب المغاربة والمشارقة فبينهما تباين فى مواضع كثيرة والحاصل انا لا نلتزم التواتر فى جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء بل منها المتواتر وهو ما اتفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الاداء وما هو من قبيله وان حمله المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم

قرآنا آحادا) أقول فيه أمران * الاول انه لا يخفى ان الممتنع قراءته على انه قرآن أى مع اعتقاد قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته ممتنع أيضا كما هو ظاهر أما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد فلا وجه للمنع منه نعم ان خلطه بالقرآن وقرأهما معا على سياق يدل على قرآنية الجميع اتجه المنع أيضا * الثانى ان الشاذ بهذا المعنى يشمل البسملة مع جواز القراءة بها فلم فرقوا بينها وبين غيرها مع ذلك ويفرق بما تقدم فى الامر الرابع فى الكلام على قوله لا ما نقل آحادا (قوله وتبطل الصلاة به ان غير المعنى الخ) قال شيخ الاسلام أى أو زاد حرفا أو نقصه كما فى الروضة وأصلها وغيرهما اه (وأقول) ينبغى ان محل البطلان بزيادة الحرف ان غيرت المعنى والا فمجرد الزيادة لا تبطل وان لم ترد كما يصرح به كلامهم فكيف اذا وردت فليتأمل (قوله والصحيح انه ما وراء العشرة وفاقا للبغوى والشيخ الامام) أقول لا يخفى ان ظاهر هذه العبارة والمفهوم منها تواتر العشرة عند البغوى والشيخ الامام وموافقة المصنف لهما فى ذلك وحكايته عنهما لكن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قدر لقوله وفاقا الخ متعلقا وهو قوله تجوز من قوله فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لا يقال لا نسلم ان الشارح صرفها عن ظاهرها وانه جعل وفاقا متعلقا بما قدره بل هو عنده مع ذلك متعلق بقول المصنف والصحيح انه ما وراء العشرة لانا نقول تأخر قوله لانها لا تخالف الخ عن قوله وفاقا الخ ظاهر فى أنه أراد به الاحتجاج على قوله يجوز فيكون قوله وفاقا متعلقا بالجواز والالم يوسطه بينهما كما لا يخفى ولعل الحامل للشارح على ذلك ان البغوى والشيخ الامام لم يصرحا بتواتر الثلاث الزائدة على السبع بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها كما يدل على ذلك قول الزركشى وما حكاه عن البغوى فالذى رأيته فى أول تفسيره التعرض لاثنين فقال وقد ذكر الائمة السبعة ثم زاد أبا جعفر ويعقوب ثم قال فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها هذا لفظه اه وقول شيخ الاسلام فى حاشيته هذه الامور الثلاثة أى صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط المصحف الامام وان لم يقتض التواتر كافية فى كون ما اجتمعت فيه غير شاذ وهو ما عليه أكثر القراء وبعض الفقهاء ومنهم البغوى وتبعه المصنف فيجوز القراءة به عندهم لانهم قسموا القراءة الى متواترة وهى ما تواتر نقلها وصحيحة وهى ما اجتمعت فيه الامور الثلاثة وشاذة وهى ما سواهما وجوزوا القراءة بالاولين بل قال المصنف فى منع الموانع ان القراآت الثلاث متواترة وان القول بانها غير متواترة فى غاية السقوط اه فان المفهوم من هذا الكلام أن البغوى لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها وحينئذ فقد أشار الشارح بصرف العبارة عن ظاهرها الى مناقشته المصنف فى نقله تواتر الثلاث عنهما كما يصرح به صنيعه مع انهما لم يصرحا به والى بيان انه أخذ ما نسبه اليهما من قولهما بجواز القراءة بها مع الاشارة الى منع هذا الاخذ وانه لا تلازم بين الجواز والتواتر عندهما أو الى تأويل كلامه بأنه أراد الموافقة فى لازم التواتر من جواز القراءة وان لم تدل على ذلك عبارته واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكمال عليه فى ذلك بما أطال به فى حاشيته وزعم فيه انه غلط احدى الطريقين أى طريق القراء وطريق الاصوليين والفقهاء بالاخرى وأنه لا منشأ لاعتراضه الا عدم التأمل والبحث وأن المصنف تساهل فى صنيعه المذكور وقد تأمل ثم

(ولا تجوز القراءة بالشاذ) أى ما نقل قرآنا آحادا لا فى الصلاة ولا خارجها بناء على الاصح المتقدم انه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به ان غير المعنى وكان قارئه عامدا عالما كما قاله النووى فى فتاويه (والصحيح أنه ما وراء العشرة) أى السبعة السابقة وقرآت يعقوب وأبى جعفر وخلف فهذه الثلاث تجوز القراءة بها (وفاقا للبغوى والشيخ الامام) والدا المصنف لانها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط المصحف الامام ولا يضر فى العزو الى البغوى عدم ذكره خلافا فان قراءته كما قال المصنف ملفقة من قرآت السبعة اذ له فى كل حرف موافق منهم وان اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فجعلت قراءة تخصه (وقيل) الشاذ (ما وراء السبعة) فتكون الثلاث منه لا تجوز القراءة بها على هذا وان حكى البغوى الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلف كما تقدم

قال الكمال وقد استشكل شيخنا في تحريره ضبط القراءة باستقامة الوجه في العربية فقال ان أرادوا الوجه الذي هو الجادة لزم شذوذ قراءة ابن عامر وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم أي بضم زاي زين ورفع قتل ونصب أولادهم وجر شركاء وان أرادوا وجها ولو بتكلف شذوذ وخروج عن الاصول فممكن في كل قراءة شاذة اه لا يقال القراء على الاول اذ يقولون بشذوذ قراءة ابن عامر في الآية المشار اليها قال ابن الجزري في نظمه المقدمة

وحيثما يختل ركن أثبت * شذوذه لو أنه في السبعة

لانا نقول لا أثر لذلك مع تواترها الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ فائدة الحكم بالشذوذ منع القراءة بها والافهو اصطلاح لا فائدة له اه (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الاول لكن انما يتوقف الجواز على ذلك فيما لم يتواتر أما ما تواتر فتجوز القراءة به مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بنسبته اليه عليه أفضل الصلاة والسلام فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك خلاف غيره فليتأمل والله أعلم (قوله اما اجراؤه مجرى الآحاد فهو الصحيح) أقول فيه أمور * الاول انه لما كانت هذه العبارة بظاهرها قد تستشكل من جهة انه آحاد فلا معنى لاجرائه مجرى الآحاد قدر الشارح ما يبين المراد ويدفع الاشكال وهو قوله الاخبار وقوله في الاحتجاج (فان قلت) أي قرينة للمصنف على ارادة ذلك فان اطلاق هذه العبارة بدون قرينة مما لا يصح أو لا يحسن (قلت) يمكن ان تكون القرينة تبادر الاخبار من لفظ الآحاد عرفا وأيضا وصفه فيما سبق بالشذوذ الصريح في نقله آحادا مما يدل على أن المراد بالآحاد هنا ما عداه * والثاني ان الكوراني نظر في تصحيح المصنف المذكور حيث قال يريد أن القراءة الشاذة وان لم يثبت كونها قرآنا ولكن لا يلزم من انتفاء القرآنية انتفاء الخبرية فهو دائر بين كونه قرآنا وكونه خبرا وكلاهما مما يحتج به والى هذا ذهب الحنفية أيضا في ايجاب التتابع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود واختيار المصنف هذا فيه نظر لان الحصر في القرآنية والخبرية ممنوع لجواز كونه مذهب الراوي وهو عند المصنف ليس بحجة واستدلالهم بان الشافعي أوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اه (وأقول) هذا النظر منه وما احتج به عليه في غاية الفساد والضعف وذلك لان الفرض انه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم كما عبر به الشارح المحقق تبعا لهم فهو مرفوع قطعا فكيف يصح مع ذلك تجويز كونه مذهب الراوي بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح الراوي برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم كان في حكم المرفوع اذ القرآنية مما لا مدخل للرأي فيها فمثل ذلك انما يحمل على الرفع كما يعلم من محله ثم رأيت الزركشي لما ذكر نحو التوجيه الذي ذكره الشارح قال ما نصه كذا وجهوه وهو يقتضي ان الخلاف فيما اذا صرح برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن الشافعي أطلق في البويطي الاحتجاج بالقراءة الشاذة وتابعه جمهور الاصحاب ولهذا احتجوا في ايجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانهما اه وهو لا يعارض ما قلناه لان اطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة مبني على انها في حكم المرفوع وان لم يصرح برفعها لعدم مدخلية الرأي في القرآنية ثم رأيت الكمال أورد هذا النظر سؤالا

(أما اجراؤه مجرى) الاخبار (الآحاد) في الاحتجاج (فهو الصحيح) لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثاني وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهائنا على قطع يمين السارق بقراءة أيمانهما وانما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى بقراءة متتابعات قال المصنف كالنه لما صح الدارقطني اسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات

بلا

بلا يقال ثم أجاب عنه بما جوابنا أمتن وأوضح منه كما يعلم ذلك الواقف عليهما وأما قوله واستدلالهم بان الشافعي أوجب قطع يمين السارق الخ فهو هوس ظاهر لان استدلال الشافعي وأصحابه بمجرد القراءة الشاذة وان لم ينقل معها التصريح برفعها من المعلوم الذي لا يقبل أدنى توقف فيه ولا يمتري فيه من له أدنى المام بكلامه وكلام أصحابه وقد سمعت قول الزركشي وقال الكمال أطلق الشافعي رضي الله عنه الاحتجاج بالقراءة الشاذة فيما حكاه البويطي عنه في باب الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه جمهور أصحابه كالشيخ أبي حامد والقضاة الثلاثة الحسين وابن الطيب في تعليقيهما والروياني في البحر والمحاملي وكذا الرافعي في السرقة اه وأما قوله ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين فهو استدلال ساقط لما قاله المحقق المحلي مما نصه وانما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي بقراءة متتابعات قال المصنف كانه لما صح الدارقطني اسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات قال شيخ الاسلام كغيره أي نسخت تلاوة وحكما لتعذر سقوطها بلا نسخ لان الله تعالى أخبر بحفظ كتابه فقال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون على انه قد قيل انها لم تثبت عن ابن مسعود اه * والثالث انه سيأتي في كتاب السنة ان من المقطوع بكذبه المنقول آحادا اذا كان مما تتوفر الدواعي على نقله تواترا كما تقدم التصريح به في توجيه قول المصنف لا ما نقل آحادا على الاصح وهذا يقتضي ان الشاذ من المقطوع بكذبه لانه نقل آحادا وهو مما تتوفر الدواعي على نقله تواترا فمع القطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد في الاحتجاج به وكيف تجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الامام وان لم يتواتر كما تقدم وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم مما ذكر القطع بكذبه من حيث القرآنية لا مطلقا بخلاف الاخبار الآحاد اذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها فاذا سقطت سقطت مطلقا اذ ليس لها جهتان حتى تسقط احداهما وتبقى الاخرى واما بان توفر الدواعي على نقله تواترا انما يقتضي نقله تواترا في الجملة وعدالة ناقليه تقتضي انه كان متواترا في العصر الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل القطع بكذبه ما لم يحتمل انه كان متواترا في العصر الاول احتمالا له منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنيته وعن الثاني بان التواتر انما يشترط في ثبوت القرآنية قطعا لا في ثبوتها في الجملة أيضا فليتأمل (قوله ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة) فيه أمران * الاول قال الكوراني ترجمت هذه المسئلة كما ترجم بها المصنف وكما ترجم البيضاوي بقوله لا يخاطب الله بمهمل ليس بملائم لمحل النزاع لان أحدا لم يقل ان في القرآن ما لا معنى له أو مهملا لا وضع له كما ستقف عليه من استدلالهم بل الحق ان يقال لا يرد في القرآن ما لا يقدر أحد على التوصل الى معناه لنا ان القرآن كله هدى وشفاء ولا فائدة أيضا في انزال ما لا يصل أحد الى فهمه الى آخر الادلة من الجانبين واجوبة أدلة المخالف ثم قال واعلم ان الادلة من الطرفين لا تفيد القطع بل كلها ظواهر اذ لهم ان يقولوا فائدة انزال المتشابه كبح عنان الراسخ في العلم عن الخوض فيه ومنعه منه وهذا عندنا أشد نهيا من بذل المجهود في استعلام الحكم من المحكم لان النفوس مجبولة على الحرص والشغف بما منعت منه والله أعلم بحقيقة الحال اه (وأقول) ما اعترض به مأخوذ من الزركشي كغيره فقد قال الثاني أي من التنبيهات

(ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافا للحشوية) في تجويزهم ورود ذلك في الكتاب قالوا لوجوده فيه

ان خلاف الحشوية فيما له معنى لكن لم نفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات وقالوا لا طريق لدركها أصلا لان موجب العقل فيه خلاف موجب السمع ولا يمكن رد أحدهما فاشتبه الامر حتى سقط طلب المراد منه اما ما لا معنى له أصلا فباتفاق العقلاء لا يجوز وروده فى كلام الله تعالى نعم كلام صاحب المعتمد يفهم ان الخلاف فى انه هل يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى به شيأ وهو بعيد اه لكن صوب الاسنوى ان محل الخلاف مادل عليه كلام صاحب المعتمد فانه ساق أولا قولا للبيضاوى لا يجوز ان يخاطبنا الله بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص على الله محال ثم قال وعبارة المحصول لا يجوز ان يتكلم بشئ ولا يعنى به شيأ وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاعمائه بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال يجوز ان يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه الان يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب فى التعبير ماذكره فى المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضا عبد الجبار فى العمد وأبو الحسين فى شرحه له اه وقال المصنف فى شرح المنهاج بعد ان قرر عبارة البيضاوى السابقة مانصه هذا كلام المصنف وأما الامام ففى عبارته قلق وذلك انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى به شيأ والخلاف فيه مع الحشوية لنا وجهان * أحدهما ان التكلم بما لا يفيد شيأ هذيان وهو نقص والنقص محال على الله تعالى * والثانى ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه اه ووجه القلق ان أول كلامه يدل على ان الخلاف فى جواز التكلم بشئ لا يعنى به شيأ وان كان ذلك الذى تكلم به له معنى يفهم منه وثانيه وثالثه وهما دليلان يدلان على ان الخلاف فى جواز التكلم بما لا يفيد شيأ وعبارة المصنف يعنى البيضاوى توافق ما دلته عبارة الامام ثانيا وثالثا لا ما اقتضته أولا وبها صرح الآمدى اذ قال لا يتصور اشتمال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلا وقد عرفت ان الخلاف مع الحشوية اه ثم قال المصنف فى بعض الادلة التى ساقها البيضاوى واعلم ان هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف لانه يقتضى ان الخلاف فى الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقا اه وبذلك كله تعلم ان كون محل النزاع ماهو ظاهر المتن وفاقا لما صوبه الاسنوى أو ما قاله الكورانى تبعا للزركشى وغيره مما لا قاطع عليه بل الامر فيه على الاحتمال والعبارات فيه متعارضة (فان قلت) ماهو ظاهر المتن لا تمكن ارادته لانه نقص وهو محال كما تقدم فى كلام البيضاوى (قلت) المانع ان يمنع انه نقص لجواز ان يكون لحكمة كالابتلاء وما هو كذلك لا يكون نقصا وحينئذ فجزم الكورانى بعدم ملاءمة عبارة المصنف لمحل النزاع وبان أحدا لم يقل ان فى القرآن ما لا معنى له ليس فى محله لعدم ثبوت ذلك بل لو ثبت ان محل النزاع ما قاله أمكن حمل عبارة المصنف عليه بما صححناه بان يراد منها ما لا معنى له يطلع عليه أو يمكن فهمه أو نحو ذلك فالجزم بعدم ملاءمة على تقدير ان محل النزاع ماذكر ليس فى محله أيضا اللهم الا ان يريد عدم ملاءمة ظاهرها وحينئذ يهون الخطب على ان ما قال انه محل الخلاف قد يشكل عليه تخصيص الخلاف بالحشوية مع وقوع المتشابه فى القرآن وكون الجمهور منا على ان الوقف على قوله الا الله الا ان لا يريد بمعناه فى قوله لا يمكن التوصل الى معناه المعنى الذى أريد منه فى الواقع بل معنى صحيح يضاف اليه وان

لم يكن هو المراد منه في الواقع وفيه نظر لان قول الزركشي السابق وآيات الصفات يدل على ادخال المتشابه في محل هذا الخلاف مع ان له معنى صحيح يضاف اليه عند الخلف وان سكت عنه السلف فلا وجه حينئذ لتخصيص هذا الخلاف بالحشوية ولا لنفي المعنى الصحيح الذي يضاف اليه فليتأمل * والثاني انه لما قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكمه تعالى وهو معنى قول المصنف والسنة قال الاصفهاني في شرحه لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشئ نقصا في حق الله تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والنسيان جائز في حق الانبياء اه قلت ومما يوضح اشكاله ان الكلام في الجواز العقلي ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة وقوع ذلك في السنة وأيضا فوقوع ذلك في السنة ليس بأبعد من بعض الامور التي جوز كثير منا أو جماهيرنا صدورها عنه عليه الصلاة والسلام كما سيأتي بيانه أول كتاب السنة في الكلام على عصمته فقياس من جوز منا صدور تلك الامور من تجويزه هنا وقوع ما ذكر في السنة اذ لا معنى لتجويز الذنب ومنع وقوع ما لا معنى له من الكلام وحينئذ فلا يتجه تخصيص الخلاف هنا بالنسبة للسنة بالحشوية فليتأمل (قوله كالحروف المقطعة) قال شيخنا العلامة أي كاسماء الحروف المقطعة أوائل السور اذا الموجود أوائلها الاسماء لا الحروف وفي التمثيل بها لما لا معنى له شئ اذ المراد منها الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه (وأقول) فيما قاله شئ اما أولا فالتمثيل بالحروف المقطعة صادر عن الحشوية وهي أحد أدلتهم على المسئلة فلا جناح على الشارح في التمثيل بها بوجه لان حظه فيها مجرد حكايته عنهم ليدفعه بما ذكره من الجواب ثم دفعه به لا ينافي اندفاعه بأوجه أخرى ومنها ما ذكره الشيخ بتقدير تمامه فان قصد بذلك مناقشة الشارح في هذا التمثيل فلا محل لهذه المناقشة أو مناقشة الحشوية فهي مع كونها لا تضر الشارح كما تبين مدفوعة أيضا بما يعلم مما يأتي في الامر الثاني وأما ثانيا فيجوز ان لا يكون المراد بما لا معنى له ما لا معنى له في نفسه بل لا معنى له منتظما مرتبطا بما صاحبه ومجرد الحروف التي هي المسميات ليست كذلك كما اعترف به الشيخ ومن هنا يندفع أيضا ما يقال ان هذه الحروف اشارة الى أعداد مخصوصة الا ان يبين ارتباط تلك الاعداد بالمقام (قوله مما يعني به غير ظاهره الا بدليل) أقول فيه أمور * الاول انه يرد عليه المتشابه بناء على قول الجمهور ان الوقف على الا الله فانه عني به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد منه انما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه للمرجئة مع لزوم القول به للجمهور اللهم الا ان تخص الدعوى بما لم يصرف الدليل عن ظاهره * الثاني لا يخفى انه ينبغي ان يكون المراد في قوله يبين المراد منه هو المراد ولو بحسب الظهور اذ الادلة المبينة لا يلزم ان تفيد المراد قطعا * الثالث انه ينبغي ان يكون المراد بالدليل ما يشمل العقلي ومن هذا وما قبله يندفع الاشكال بالمتشابه لان الدليل العقلي صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح يحتمل * الرابع انه ان أراد دليلا قرآنيا بان يوجد في القرآن ما يبين المراد مما أريد به غير ظاهره منه لم يصح لظهور عدم اطراد ذلك وان القرآن كثيرا ما يبين بالسنة والاجماع دون القرآن وان أراد أعم من الدليل القرآني ورد عليه ان دليل المرجئة على معتقدهم ان المعصية لا تضر مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالآيات والاخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك الا بدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح

كالحروف المقطعة أوائل السور وفي السنة بالقياس على الكتاب وأجيب بان الحروف اسماء السور كطه ويس وسموا حشوية من قول الحسن البصري لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون في حلقته امامه ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أي جانبها (ولا) يجوز ان يرد في الكتاب والسنة (ما يعني به غير ظاهره الا بدليل) يبين المراد منه

بقوله فى تجويزهم ورود ذلك من غير دليل فان قيل نختار الشق الثانى من الترديد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح قلنا ان أريد اعتباره وصحته بحسب نفس الامر فهذا لا يلزم تحققه لغير الحشوية أيضا فى كثير من المواضع لاحتمال الخطا وان أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا متحقق فى حقهم قطعا لظهور ان ما استندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وان أريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له كما لا يخفى فليتأمل (قوله كما فى العام المخصوص بمتأخر) أقول انما قيد بقوله بمتأخر لكونه أظهر فى التمثيل اذ المخصوص بمقارن أو متقدم لا يفهم منه من عرف المخصص حين وروده الا غير ظاهره بقرينة ذلك المخصص فتى كونه مما عنى به غير ظاهره محتاج بل قد يقال ان ما يفهم منه بواسطة المخصص هو ظاهره غاية الامر انه ظاهره بواسطة المخصص لا فى حد ذاته وقد صرح الامام فى الورقات بان المؤول بالدليل يسمى ظاهرا بالدليل فلا يصدق انه حين وروده عنى به غير ظاهره على الاطلاق فظهر للتقييد فائدة واندفع اعتراض شيخ الاسلام بان تقييده بالمتأخر مضر قال الا ان يقال انه المتفق عليه أو غيره مفهوم بالاولى اه ثم رأيت الزركشى ذكر نحو ما ذكره الشارح حيث قال واحترز بالدليل أى فى قوله الا بدليل عن جواز ورود العموم وتاخر الخصوص ونحوه اه (قوله أى على اجماله) قال شيخنا العلامة يعنى ان البقاء هو استمرار الوجود وتحققه الوجود فى الزمن الثانى ومتعلقه فى قوله وفى بقاء المجمل غير مبين هو فى الحقيقة غير مبين وهو عدمى فلا بد من تاويله بوجودى كما ذكره الشارح اه (وأقول) لا يخفى على متأمل ما فيه لانه ان أراد بقوله ومتعلقه غير مبين انه متعلق الاستمرار فهو ممنوع قطعا بل ليس متعلق الاستمرار الا الوجود وانما قوله غير مبين وقع قيدا فيه والتقدير وفى استمرار وجود المجمل أى وفى وجوده فى الزمن الثانى حال كونه غير مبين أى مع هذه الصفة العدمية ولا اشكال فى ذلك وان أراد انه متعلق البقاء الذى هو استمرار الوجود فهذا لا يحوج الى التاويل بالوجودى كما علم مما بيناه اذ لا يمتنع تقييد الوجودى بامر عدمى (قوله لان الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته) أقول لقائل ان يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله لقوله اليوم أكملت لكم دينكم تنافر لدلالة هذا على تمام الاكمال فى ذلك اليوم وصدق ذلك بما بعد ذلك اليوم بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع له اذ قد بينت أحكام بعد ذلك اليوم أيضا كما هو ظاهر الا ان يكون المراد انه أكمل فى ذلك اليوم الاصول ونحوها ولم يبين بعده الا ما هو من فروع ما بين فيه (قوله ثالثها الاصح لا يبقى المكلف بمعرفته غير مبين للحاجة الى بيانه حذرا من التكليف بما لا يطاق) وأقول ان كان الكلام فى الجواز والمعنى لا يجوز ان يبقى فيرد عليه ان مذهب المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقا كما تقدم وهذا منه أو فى معناه لان كلا من معرفة المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع انتفاء التبيين ومن الاتيان به مستحيل عادة وان كان فى الوقوع والمعنى لا يقع بقاؤه فيرد عليه ايضا أن الحق عند المصنف وقوع التكليف بالمحال الممتنع لغيره كما تقدم أيضا وهذا منه لان الظاهر ان امتناع معرفة المجهول المذكور والاتيان به ليس من الممتنع لذاته بل لغيره اذ هو غير ممتنع فى العقل لا يقال فرق بين هذا وما تقدم ان الحق عند المصنف وقوع التكليف به لان ذاك مقدور فى الظاهر بخلاف هذا لانا نقول هذا فرق لا يصح لان من جملة الممتنع لغيره الممتنع عادة وهو ليس مقدورا فى الظاهر كما لا يخفى لا يقال

كما فى العام المخصوص بمتاخر (خلافا للمرجئة) فى تجويزهم وورود ذلك من غير دليل حيث قالوا المراد بالآيات والاخبار الظاهرة فى عقاب عصاة المؤمنين الترهيب فقط بناء على معتقدهم ان المعصية لا تضر مع الايمان وسموا مرجئة لارجائهم أى تاخيرهم اياها عن الاعتبار (وفى بقاء المجمل) فى الكتاب والسنة بناء على الاصح الآتى من وقوعه فيهما (غير مبين) أى على اجماله بان لم يتضح المراد منه الى وفاته صلى الله عليه وسلم أقوال أحدها الا ان الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته لقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ثانيها نعم قال تعالى فى متشابه الكتاب وما يعلم تاويله الا الله اذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء واذا ثبت فى الكتاب ينبت فى السنة لعدم القائل بالفرق بينهما (ثالثها) وهو (الاصح لا يبقى) المجمل (المكلف بمعرفته) غير مبين للحاجة الى بيانه حذرا من التكليف بما لا يطاق بخلاف غير المكلف بمعرفته

هذا ليس من التكليف بالمحال بل من التكليف المحال كتكليف الغافل لانا نقول المكلف هنا ليس بغافل لانه من لا يدرى وهذا ممن يدرى لكنه لا يقدر فليتأمل (قوله على ان صواب العبارة بالعمل به) أقول فيه بحث لانه لا يخفى انه يلزم من التكليف بالعمل التكليف بالمعرفة لتوقف العمل بشئ على معرفته فقول المصنف المكلف بمعرفته يدخل فيه المكلف بالعمل به فيفيد ان الاصح انه لا يبقى على اجماله فعبارته صحيحة أيضا اذ لم يخرج عنها المكلف بالعمل به مع تناولها المكلف بمجرد معرفته بخلاف التعبير بالعمل اذ لا يتبادر منه تناوله لنفس المعرفة اذ الاعتقاد لا يتبادر من لفظ العمل بل قد تترجح عبارة المصنف باعميتها نعم قد يقول الشارح ان مسئلة خلاف القوم انما هي التكليف بالعمل ولا يلزم من جريان هذا الخلاف فيه جريانه فى التكليف بما يتوقف عليه العمل من المعرفة لجواز ابداء فرق بينهما أو الاختلاف فى المعرفة بوجه آخر ولا يخلو ذلك عن نظر ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان المعرفة أو العلم سبب للعمل فغايته انه عبر بالسبب عن المسبب ولا بدع فيه بل العلم عمل فى الجملة كما مر فى الكلام على الحكم وقال السعد التفتازانى فى تلويحه وقد يقال العلم عمل القلب وهو الاصل اه ماذكره شيخ الاسلام وايا ما كان تتوهم اتحاد جوابنا مع جوابه فان ذلك خطأ بل هما متباينان كما لا يخفى فليتأمل (قوله بانضمام تواتر وغيره من المشاهدة) قال شيخنا العلامة ظاهره ان التواتر والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن الينا تواترا يبين ان التواتر والمشاهدة متعلقان بالقرائن لا أنفسها (وأقول) المتن صالح لحمله على ما قاله الشارح اذ لم يفصح بان التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بانهما متعلقان بالقرائن بل غاية ما أفاده ان افادة التعيين بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا صالح لكلا الامرين كما لا يخفى فلا اشكال ولا تخالف بين المتن والشرح خلافا لما أشار اليه (قوله فاندفع توجيهه من أطلق) أقول الظاهر ان هذا المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الاوضح ان يقول فاندفع اطلاق توجيهه من أطلق لان المندفع اطلاق التوجيه لا نفس التوجيه على الاطلاق فتأمل (قوله باتتفاء العلم بالمراد) قال شيخنا العلامة هذا القائل ضم الى هذا فى التوجيه انه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى فلا بد فى دفعه مع ماذكر من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد اه (وأقول) أما أولا فلا نسلم انه لا بد فى دفعه مع ماذكر من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد اذ لا نسلم توقفها على العلم بعدم المعارض لما قاله فى شرح المقاصد من ان الحق انها انما تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا أو نفيا فضلا عن العلم بعدمه فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين تتوقف على العلم بعدمه انها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه وأما ثانيا فلقائل ان يقول لو سلم ماذكره فلا حاجة فى الدفع الى التصريح بقوله والعلم بعدم المعارض الخ مع قول الشارح فان الصحابة علموا معانيها المرادة الخ فان فرض علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموا ما حصل لهم العلم المذكور كما لا يخفى على ان زيادة السيد لما ذكر ليس صريحا فى انه لا بد من التصريح به بجواز ان يكون غرضه مجرد التنبيه على اندفاع توجيه المخالف فانه بعد ان قرر قول المواقف

على ان صواب العبارة بالعمل به كما فى البرهان وفى بعض نسخه بالعلم به وهو تحريف من ناسخ مشى عليه المصنف اذ وقع له من غير تامل (والحق) كما اختاره الامام الرازى وغيره (ان الادلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره) من المشاهدة كما فى أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن الينا تواترا فاندفع توجيهه من أطلق انها لا تفيد اليقين باتتفاء العلم بالمراد منها

والحق انه قد يفيد اليقين بقرائن شاهدة أو متواترة تدل
على انتفاء الاحتمالات الخ قال واما العلم بعدم
المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه
اذا تعين المعنى كان مراده فلو
كان هنالك معارض عقلي
لزم كذبه اه
م

(تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني أوله المنطوق والمفهوم)

عبد الوهاب صالح يحيى

(فهرسة الجزء الاول من الآيات البينات)

صحيفة	
٤٥	(الكلام فى المقدمات)
٤٧	بيان أصول الفقه
٦٨	تعريف الحكم عند الاصوليين وأقسامه وما يتعلق بذلك
٢٣٢	مسئلة الحسن المأذون واجبا ومندوبا ومباحا الخ
٢٣٤	مسئلة جائز الترك ليس بواجب الخ
٢٤٨	مسئلة الامر بواحد من أشياء يوجب واحدا لابعينه الخ
٢٥٥	مسئلة فرض الكفاية مهم يقصد حصوله فاعله الخ
٢٦٠	مسئلة الاكثر ان جميع وقت الظهر جوازا ونحوه وقت لاداءته الخ
٢٦٦	مسئلة المقدور الذى لايتم الواجب المطلق الابه واجب الخ
٢٦٩	مسئلة مطلق الامر لايتناول المكروه الخ
٢٨٠	مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقا الخ
٢٨٥	مسئلة الاكثر ان حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف الخ
٢٩١	مسئلة لاتكليف الابفعل الخ
٢٩٦	مسئلة يصح التكليف ويوجد معلوما للمأمور أثره الخ
٢٩٩	(خاتمة) الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع الخ
٣٠٠	*(الكتاب الاول فى الكتاب ومباحث الاقوال)*

(تمت)

عبد الوهاب صالح يحيى