

لا اله الا الله محمد رسول الله

## الجزء الاول

من

كتاب المستصفي من علم الاصول للامام حجة الاسلام أبي حامد  
محمد بن محمد بن محمد الغزالي ومعه كتاب فوائغ الرجوت  
للعلامة عبدالعلي محمد بن نظام الدين الانصارى  
بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه أيضا  
للإمام المحقق الشيخ محب الله  
ابن عبدالشكور رجمهم  
الله ونفع بهم  
أجمعين

(تقديمه)

(قد وضعنا المستصفي في صدر الصحيفة ثم أتبعناه فوائغ الرجوت  
وفصلنا بينهما بمجدول فليعلم)

الطبعة الاولى

بالمطبعة الاميرية ببولاق مصر المحمية

سنة ١٣٢٢

هجريه



ومن يتوكل على الله  
فهو حسبه

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(الحمد لله) القوى القادر الولي الناصر اللطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الاول الاخر الذي جعل العقل أريج الكنوز والذخائر والعلم أريج المكاسب والمتاجر وأشرف المعالي والمفاخر وأكرم المحامد والمآثر وأجسد الموارد والمصادر فشرفت بآياته الاقلام والمخابر وزينت بسماعه المحاريب والمنابر وتحتل برقومه الاوراق والدفاتر وتقدم بشرفه الاصاغر على الاكابر واستضاءت بهائه الاسرار والضمائر وتنورت بأفواره القلوب والبصائر واستحقر في ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستصغرت في نوره الباطن ما ظهر من نور الاحداق والنواظر حتى تغلغل بضيائه في أعماق المغضات جنود الخواطر وان كتبت عنها النواظر وكنتف عليها الحجب والسواتر والصلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد أن لم يكن شيئا مذكورا وهداه الى ما يهيه به صلاح معاشه ومعاده كما كان في الكتاب مسطورا وأغرقتنا في بحار فضاله وجوده وأطلق الموجودات بآيات وجوب وجوده لتستدل به على توحيده ذاته وحلابة صفاته وتؤمن به كما هو بأسمائه ونشكره على ما وهبنا من نعمائه ونحمده على ما أعطانا من آلائه ونثني عليه الخير أعظم ثنائه ونشهد أن لا اله الا الله ونشهد أن محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا وبشيرا ونذيرا وداعيا للخلق الى الرحمن يدرامنيرا ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى ووصل الى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وجاز مقامه لم يصل اليه لواحد من الانبياء قدم ودنا الى ربه الاعلى فتدك فكان قاب قوسين أو أدنى فرأى ما لا عين رأت ولا

على محمد رسوله ذى العنصر الطاهر والمجد المتظاهر والشرف المتناصر والكرم المتقاصر المبعوث بشيرا  
 للمؤمنين ونذرا للكافرين وناخبا شرعه كل شرع غار ودين دائر\* المؤيد بالقرآن المجيد الذى لا يجهل سماعه ولا آثر  
 ولا يدرك كنه جزئته ناظم ولا نائر ولا يحيط بهائمه وصف واصف ولا ذكرا وكل بليغ دون ذوق فهم جليات أسرارها قاصر  
 وعلى آله وأصحابه وسلم كثيرا كثيرة يتقطع دونها عمرا العاد الحاصر (أما بعد) فقد تناطقت قاضى العقل وهو الحالم الذى  
 لا يعزل ولا يبذل وشاهد الشرع وهو الشاهد المزمك الممدل بأن الدنيا دار غرور لا دار سرور ومطعة عمل لا مطعة  
 كسل ومزلة عبور لا امتنزه عبور ومحل تجارة لا مسكن عماره ومجرب ضاعتها الطاعة وربحها الفوز يوم تقوم  
 الساعة والطاعة طاعتان عمل وعلم والعلم أنجحها وأربحها فإنه أيضا من العمل ولكنه عمل القلب الذى هو أربح الأجزاء  
 وسعى العقل الذى هو أشرف الأشياء لأنه مركب الديانة وحامل الامانة اذ عرضت على الارض والجبال والسماء فأشفق  
 من جعلها وأبين أن يحملها فإبادة الأباء (ثم العلوم ثلاثة) عقلية محض لا يبحث الشرع عليه ولا يتدب اليه كالنصاب  
 والهندسة والحجج وأمثالها من العلوم فى بين ظنون كاذبة (١) لائقه وإن بعض الظن آمه وبين علوم صادقة لا منفعه لها  
 ونعوذ بالله من علم لا ينفع وليست المنفعة فى الشهور الحاضرة والتعم الفاعره فانها فائنة دائره بل النفع ثواب دار  
 الآخرة \* ونقل محض كالأحاديث والتفاسير والخطب فى أمثالها يسير أدنى سوى فى الاستقلال بها الصغير والكبير لأن  
 قوة الحفظ كافية فى النقل وليس فيها مجال للعقل وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واضطرب فيه الرأى  
 والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف محض  
 العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبنى على محض التقليد الذى لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد ولا جل  
 شرف علم الفقه وسببه وفرائه دعاوى الخلق على طلبه وكان العلماء به أرفع العلماء كانا وأجلهم شأننا وأكثرهم أتباعا  
 وأعوانا فتقاضى فى عنفوان شبابه اختصاص هذا العلم بفوائده الدين والدنيا والآخرة والأولى أن أصرف اليه من مهلة

أذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تحت وحاز مكانة عالية على مكانة الأولين والآخرين وكان نبيا وآدم بين الماء والطين  
 فإنا ظم الوجود ويا حائق الخبر والحد وبالمالك الملك والملكوت ويا واهب الجبروت والناصوت صل عليه صلاة تعنيه  
 وترضيه وعلى آله الذين هموا المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة وأصحابه الذين حازوا السبق فى نصرة الشريعة  
 الغراء والحنيفية السمحة البيضاء الباذين أنفسهم فى سبيل الله لأعلاء الدين والإيمان وهدم بنان الكفر والظلمة  
 لاسيما الخلفاء الراشدين إلى الله داعين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لأعلاء كلمة  
 الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم فى استنباط الأحكام والبالغين ذروة الكمال فى تبيان الحلال  
 والحرام وأفض على برحتك العلوم الدقيقة والأعمال المرضية الشريفة وهب لى أكرم الإيمان ويوم لقائك عاملتى  
 بأحسان وصل على حبيبك وآله وأصحابه الكرام وأترل عليه وعليهم السلام (أما بعد) فيقول العبد الضعيف  
 المقتدر إلى رحمة القوي عبد العلى محمد بن نظام الدين محمد من القبيلة الأنصارية عاملهما الله تعالى بأحسان وتجلي  
 الرب عليهم أيوم القيامة باسم الرحمن إن كمال أعبان الإنسان ومن هو أشرف موجودات الأعيان اكتمال عين بصيرته  
 بكل العلوم الحقيقه والتجلي بسره بالمعارف اليقينه وذال يحصل الاتباع الشريعة الغراء والافتداء بالحنيفية  
 السمحة البيضاء ولأناتى ذلك الابتكامل القوة النظرية بالإيمان والاسلام وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي إلى دار  
 السلام وإنما ذلك بمعرفة الأحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا يتيسر السلوك فى هذا الوادى إلا  
 بالتزود بالمبادئ ومن بينها علم الأصول الجامع بين المعقول والمثول وأجله الفنون قدرا وأدق العلوم سرا عظيم الشأن  
 باهر البرهان أكثرها الفضائل جمعا وفى تخريج الأحكام الإلهية نفعا ويكون الرجل به فى الاسرار الرابنة بصيرا وعلى  
 حبل غوامض القرآن قديرا ولقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء ولم ينظر على حل مشكلاته إلا واحد بعد واحد من  
 الأذكياء ولقيت أقدام أذهانهم السافرة نصبا وكلمت مطايا عقولهم السارية تعبنا ولم يصل إلى كنه أسرارها إلا من غرق فى بحار

(١) قوله لائقه كذا فى الأصل مهملة قبل القاف من اليقانة وانظر كنهه ص ٣٥

العمرصدرا وأن أخص به من متفسي الحياة قدرا فصنفت كتابا كثيرة في فروع الفقه وأصوله ثم أقبلت بعده على طريق الآخرة ومعرفة أسرار الدين الباطنة فصنفت فيه كتابا بسطة كتاب احياء علوم الدين ووجيزة كتاب جواهر القرآن ووسطة كتاب كيمياء السعادة ثم سافرت قدرا لله تعالى الى معاونة التدريس والافادة فافتقر على طائفة من محصلي علم الفقه تصديفا في اصول الفقه أصرف العناية فيه الى التلقيح بين الترتيب والتحقق والى التوسط بين الاخلال والاملاص على وجه يقع في الفهم دون كتاب هذاب الاصول ليله الى الاستقصاء والاستكثار وفوق كتاب المخول ليله الى الاجاز والاختصار فأجبتهم الى ذلك مستعينا بالله وجمعت فيه بين الترتيب والتحقق لفهم المعاني فلا مندوحة لاحدهما عن الثاني فصنفته وأنت فيه بترتيب لطيف عجيب يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ويفيده الاختراء على جميع مدارح النظر فيه فكل علم لا يستولى الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه وقد سميت **(كتاب المستضي من علم الاصول)** والله تعالى هو المسؤول ليعلم بالتوفيق ويهدي الى سواء الطريق وهو باجابة السائلين حقيق

(صدر الكتاب) اعلم أن هذا العلم الملقب باصول الفقه قدرتناه وجمعه في هذا الكتاب وبيناه على مقدمة وأربعة أقطاب المقدمة لها كالتوسطه والتهدية والاقطاب هي المشتملة على لباب المقصود ولذا كرر في صدر الكتاب معنى اصول الفقه وحذره وحققته أولا ثم مرتبه ونسبته الى العلوم باننا ثم كيفية انشعابه الى هذه المقدمة والاقطاب الاربعة نالنا ثم كيفية اندراج جميع أقسامه وتقاصله تحت الاقطاب الاربعة رابعا ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامسا

(بيان حد اصول الفقه) اعلم أنك لا تفهم معنى اصول الفقه ما لم تعرف أولا معنى الفسفة والفقه عبارة عن العلم والفهم في أسهل الوضع يقال فلان يفقه الخير والشراى يعلمه ويفهمه ولكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الثابتة لاعمال المكلفين خاصة حتى لا يطبق بحكم العادة اسم الفقيه على منكم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر بل

فيضه القويم وأتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنفت فيها كتب شريفة وصحف أنيقة ودفاتر مسوطة ومختصرات مضبوطة وكان كتاب المسلم من بينها مختصرا مؤتمرا على قواعد المعقول واقعا في معارك الفحول وتلقى من بينها القبول حتى طارت به الى الافاق الدور والقبول وكان يخجل في صدرى أن أشرحه شرما بلذلل الصعاب وعجز القشعر عن الباب بد أنه كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب بطردونه من تكاسل العرائم ومضاء عجزهم كأنه نبتت عليهم التمام وأن رياض العلوم صارت ناضبة الماء ذاهبة الرواء ولم تبق أزهارها زاهرة وأنوارها باهارة وتطهر الاقوام الذين اتخذوا العلم نظهريا وتصدى للرياسة الذين تطوهم شيا فريا وغلبت الجهلة وهلكت الكملة حتى طارت بالعالمين العنقاء وبقى من ليس للعليل منهم شفاء ثم لما تأملت بامعان النظر ووجهت عنان الفكر رأيت وسيلة يوم الجزاء عندهم من مجلس بين العالمين للقضاء فالمرجؤ من رجته التي سبقت غضبه أن يدخلني في بحار كرمه من عقبه والمأمول من الكرامه أن يعفو عافرت من الجهالة فأجعت قصدى وبالغت جهدى الى أن شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود سائلا ومتضرعا الى الله تعالى أن يعصمني عن الخطا وأكون في انجاز وعدي أصدق من القطا متشبها بأذيال رسوله الكريم الذي فضه عم هو كاسمه محمد ومحمد لولامساظهر من الله الجود بافاضة الوجود على حقائق كل موجود وآله وأصحابه الذين هم خلفاؤه في اقامة الدين وخلق اليه داعين وصلوة الله تعالى وسلامه عليه وعليهم أجمعين ومستخدمين الذين حازوا قصب السبق في التحقيق وعلو وات التدقيق وتنويره بالانوار الانهية وتخلقوا بالاخلاق الرابانية وسافرت أرواحهم فخرجت أفلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وقاموا كل لحظة بين يدي الرحمن وتجلى الله تعالى عليهم بلسم المنان قائلا

فسيروا على سرى فاني ضعيفكم \* وراحتي بين الرواحل طالع

لا سيما من هو بحر المعارف والاسرار وعن وجه المسائل كاشف الاستار جل سعته تنفيذ الاحاديث النبويه وتعليم ما جاء من الحضرة المصطفى به الذي عرج مع عارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه جادين سليمان عليه الرحمة



يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الشابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والخطر والاباحة والتدبب والكرهية وكون العقد صحيحاً وفاسداً وباطلاً وكون العبادة قضاءً وأداءً وأمثاله ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً عقلية أمدر كة للعقل ككونها أعراضاً وقائمه بالأجل ومخالفة الجوهري وكونها أكو انحر كة وسكوناً وأمثالها والعارف بذلك يسمى مشكلاً لا فقهاً وأما أحكامها من حيث أنها واجبة ومختارة ومكروهة ومنعوبة والها فإتماً يتولى الفقيه بيانها فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجود دلالاتها على الأحكام من حيث الجملة لأن من حيث التفصيل فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً مشتمل على أدلة الأحكام ووجود دلالاتها ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص في مسألة النكاح بلاولى على الخصوص ودلالة آية خاصة في مسألة متروك التسمية على الخصوص وأما الأصول فلا يتعرض فيها لحدى المسائل ولا على طر يق ضرب المثال بل يتعرض فيها لاصل الكتاب والسنة والاجماع ولشرائط صحتها وبوتها ثم لوجود دلالاتها الجملة إمام من حيث صيغتها وأومفهوم لفظها وأومجربى لفظها وأومعقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها للمسئلة خاصة فهنا تفارق أصول الفقه فروعها وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والاجماع فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشرط صحتها ووجود دلالاتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه

(بيان مرتبة هذا العلم ونسبته الى العلوم) اعلم أن العلوم تنقسم الى عقلية كالطب والحساب والهندسة وليس ذلك من غرضنا والى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن وأعى علم القلب وتطهيره عن الاخلاق الذميمة وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم الى كلية وجزئية فالعلم الكلى من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية لان المفسر لا يتنظر الا فى معنى الكتاب خاصة والمحدث لا يتنظر الا فى طر يق ثبوت الحديث خاصة والفقيه لا يتنظر الا فى أحكام أفعال المكلفين خاصة والأصولى لا يتنظر الا فى أدلة الأحكام الشرعية خاصة والمتكلم هو الذى يتنظر فى أعم الاشياء وهو الموجود فيقسم الموجود الى القديم وحادث ثم يقسم الحادث الى جوهر وعرض

والغفران وجعل الله مسكنه بحجوة الجنان استاذ امام العصر وحيد زهاد الدهر الذى كان رأيه صدقاً وهدى وجل سعة الورع والتقى مؤيداً من الله تعالى بأفواع المن ميمز البدع من السنن ناصر السنة (١) الشرفاء مقبلاً لقواعد الشريعة البيضاء مههدى فى المسائل مؤسس القواعد بالدلائل لما أيد الدين بالحجج الشريفة صار بين الناس أنا حنيفة الامام الأعظم امام الأئمة ناصر طريقه نعمان بن ثابت الكوفى الواصل الحقيقه قدس الله سره وأذقنا عذبه وقد كان فى ماضى شرحه من جمع بين العلوم الخفية والخفية وفاز بالكالات الدينية ووصل فى مابين المتأخرين الى كمال السابقين وحاز تحقيقات فوحيه وتديقات أنبغه صاحب التصانيف المنسوية المشتملة على الحجج المضبوطة وهو الذى نسدب ماوعلى جزاء الله تعالى عنى أحسن الجزاء وأوصله مقام الامال سلعه واحدمن العرفاء فجعلت شريحى محتوى على زبدة مافيه وتخلصة ما هو اياه حاويه وأصفت اليه ما استفدت من اشارات المحققين وتلويحات المدققين ومامن الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما أتى على قلبى من الفرائد وأسست أصول المسائل والمباني وتركت طر يقه المجادلين الذين يخدمون بطواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعانى وأوردت حل بعض عبارات الامام الأجل والشيخ الاكمل رئيس الأئمة والعالمين نقر الاسلام والسلمين لقبه أعز من الصبح الصادق واسمه يخبر عن علوه على كل حاذك ذلك الامام الاممى نقر الاسلام والسلمين على البزدوى برد الله ضعيفه وتورم رقبته وتلك العبارات كانها صخور مر كوزة فى الجواهر وأوراق مستورة فى الزواهر تحببت أصحاب الازدهان الثاقبة فى أخميمعانتها وقنع الغائصون فى بحارها بالا صداف عن لانها ولا أستحى من الحق وأقول قول الصدق ان جل كلامه العظيم لا يقدر على حله الا من نال فضله تعالى الجسيم وأنى الله تعالى وله قلب سليم وأنا أسأل الله بحجبه الدعوات مفيض الخير والبركات أن يعصبنى من الخطا والخلل وعن القصور والزلل وأن يرينى مافيه كنهه عليه وأن يعرفنى فى بحار رحمة من اديه وأن يسهل على صعبه ويعيز عن قشره ليلابه وأن يجعل لى الشفاء الجميل ويعقب ذلك الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لى صدرى واحلل عقدة من لسانى ليقفه قولى انك أنت المولى

(١) قوله الشرفاء كذا فى النسخ وانظر من أى الصيغ هو وما معناه كنبه مصححه

ثم يقسم العرض الى ما تشترط فيه الحداثة من العلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والحاد وبين أن اختلافها بالانواع أو بالأعراض ثم ينظر في التديم فيبين أنه لا يتكرر ولا يقسم انقسام الحوادث بل لا بد أن يكون واحداً وأن يكون متميزاً عن الحوادث وأصافى تحب له وأمور تستحيل عليه وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فاعله الجائز وأنه لجوازه افتقر الى محدث وأن بعثة الرسل من أفعالها الجائزة وأنه قادر عليه ويعرف تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا الجائز واقع عند هذا ينقطع كلام المنكلم وينتهي تصرف العقل بل العقل بدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله والموم الأخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى أيضاً باستحاطته فقد ورد الشرع عما يقصر العقل عن الاستقلال بادراكه اذ لا يستقل العقل بادراكه كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة وكون المعاصي سبباً للشقاوة ولكنه لا يقضى باستحاطته أيضاً ويقضى بوجود صدق من دلت المعجزة على صدقه فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريق فهذا ما يحويه علم الكلام فقد عرفت من هذا أنه يتبدى نظري في أهم الاشياء وأولاهو الموجود ثم ينزل بالتدرج الى التفصيل الذي ذكرناه فينبعث فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فيأخذ المفسر من جملة ما نظره فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فينظر في تفسيره وبأخذ المحدث واحداً خاصاً وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها والقبضه بأخذ واحداً خاصاً وهو فصل المكف فينظر في نسبه الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة وبأخذ الاصولي واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالاته على الاحكام اما لفظه أو بعنفه أو بما يحق قول معناه ومستنبطه ولا يجاوز نظر الاصولي قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب انما يسمع من قوله والاجماع يثبت بقوله والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط وقول الرسول صلى الله عليه وسلم انما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فإذا الكلام هو المتكلم ثابتاً بمبادئ العلوم الدينية كما فهمي جرتية

وأنت النصير وأنت حسبي ونعم الوكيل \* (بسم الله الرحمن الرحيم) أتبدئ (المجده الذي نزل) \* على ما تقتضيه الحكمة (الآيات) وهي قطعة من كلام الله تعالى (وأرسل البينات) أي الكلمات البينة الواضحة وهي الآيات المحكمية والسنة الجليلة والمعجزات البينة الظاهرة لا تختمل الزبب والارتباب (قطع) من الطلوع أو التظليلع (الدين) بالرفع أو النصب (وطبع اليقين) يحتمل الوجهين (ربنا لا اله الا حقيقة) أي الواقعية (حقاً) لانك الكائن بنفسك (وكل) من سواك (بإجاز) في الواقعية اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقةك فهم الباطلون في حدود أنفسهم (ولك الامر) لا غيرك (تحقيقاً) فانك ما لك كل شيء (وكل) من العالم (بإجاز) في غلب بعض الامور ويحتمل أن يراد بالامر القول المخصوص والمعنى أنك الامر حقيقة لان العلو والمجدالك وكل من سواك من أولى الامر أمر من اجازتك بل علوهم من علوك لانهم عالون باعلائك فأمرهم أمرك (أعنة المادى يدلك) فانك مسبب الاسباب (وواصي المقاصد مقبوضة البك) فانك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكتابة والتخيلية (فأنت المستعان) لا غيرك في كل الامور (وعليك النكلان) لا على غيرك فانك الكافي به مات أمورنا (والصلاة والسلام على سيدنا محمد المتم لهم الحكم) كما روى أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال بعثت لأتكم مكارم الأخلاق (بالطريق الامم) أي الوسط فان شريعته عليه الصلاة والسلام متوسطة بين الافراط والتفرط (المبعوث بجوامع الكلم الى فهم الامم) اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات الله تعالى أجمع لتقع دعوته الى جميع أسائه وصفاته ابتداء وتفصيله في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء وأهل الاصول الكلام الجامع لانواع الاحكام (وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول) فانهم الهادون (سبباً الارابعة الاصول) في دلالة العقول الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم وأبقنا على محبتهم (أما بعد فيقول الشكور) لا يخفى ما فيه فانه تعالى قال مخاطباً بالسلم ان اعلموا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور وأعلمه آرايد الشاكر مجازاً واخترنا هذا المجاز ليحصل به التجسس مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله (الصبور) وأعلمه آراد الصابر وانما اختاره رعاية للصبغ

بالاضافة

بالإضافة إلى الكلام فالكلام هو العلم الاعلى في الرتبة اذ منه النزول إلى هذه الجزئيات فان قيل فلنكن من شرط الاصولي والفقهاء والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لانه قبل الفراغ من الكلي الاعلى كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الاسفل قلنا ليس ذلك شرطاً في تونه أصولياً وفقهياً ومفسراً ومحدثاً وان كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً لمثلنا بالعلوم الدينية وذلك انه ما من علم من العلوم الجزئية الا وله مصاد تتركب من تلك الاعلى فيكون علمه بالعلوم الشرعية في علم آخر فالنقطة بنظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهييه وليس عليه اقامة البرهان على اثبات الافعال الاختيارية للمكلفين ففسد انكرت الجبرية فعل الانسان وانكرت طائفة وجود الاعراض والفعل عرض ولا على الفقيه اقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وأن الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي ولكن بأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد وينظر في نسبة الفعل إلى الخطاب فيكون قد قام بمنتهى علمه وكذلك الاصولي بأخذ التقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم ينظر في وجود دلالة وشروط محتمه فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فانه مقلد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يترقى إلى العلم الاعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر

(بيان كيفية دورانه على الاقطاب الاربعة) اعلم أننا اذا فهمت أن نظراً للاصولي في وجود دلالة الادلة السمعية على الاحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الاحكام من الادلة فوجب النظر في الاحكام ثم في الادلة وأقسامها ثم في كيفية اقتباس الاحكام من الادلة ثم في صفات المقبوس الذي له أن يقبوس الاحكام فان الاحكام ثمرات وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها ولها ثمرة ومستمر وطريق في الاستمرار والثمرة هي الاحكام أعني الوجوب والحظر والنسب والكرهه والاباحة والحسن والقبح والقضاء والاداء والصحة والفساد وغيرها والمنتهى الادلة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع فقط وطرق الاستمرار هي وجود دلالة الادلة وهي اربعة اذ الأقوال اما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفعلها ومفهومها وبقضاءها وضرورتها أو بجمعة ولها ومعناها المستنبط منها والاستمرار هو التمسك بالدين

١١١١١

(محب الله بن عبد الشكور) مات سنة ألف ومائة وتسع عشرة من الهجرة كذا في الشرح (بلغه) بالتشديد (الله) تعالى (إلى الذروة الكمال) الذروة العالی من الجبل أو من كل شيء استعاره للترفة العالیة أو مثل علو المنزلة بعلو الجبل أو شبه الكمال بالجبل وأثبت الذروة على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلة (ورقاً عن حضيض القال إلى قمة الحال) القمة بالضم العالی من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة (ان السعادة) عند الله تعالى للانسان (باستكمال النفس والمادة وذلك) الاستكمال (بالتحقق) أي الصيرورة على اليقين وبه تستكمل النفس (والتخلق) بالاعمال وبه استكمال المادة (وهما بالتفقه في الدين والتبحر) أي التعمق (بمواقف الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي) الذي هو التفقه (انما يتأني بتحصيل المبادئ ومنها علم اصول الاحكام فهو من أجل علوم الاسلام) فان أجل العلوم الاسلامية الكلام والفقهاء ومبادئها والاصول من بعضها البتة (ألف في مدحه خطب وصنف في قواعد كتب وكنيت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه ووكلت نظري على تحقيق ما ربه فلم يتحجب عنى حقيقته) من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العبث بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث تنكشف حقيقة الحال حق من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العبث بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث تنكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جداً لبعض المجهذين الذين هم آيات من آيات الرحمن (ثم لأمرتها) أي عظيم (أردت أن أحر فيه سفراً) أي دقراً (وايضاً) لمسائل هذا الفن (وكتاباً كافيًا) لطالب هذا العلم (بجمع) ذلك الكتاب (إلى القروع أصولاً وإلى المشروع معقولاً) أي كتاباً جامعاً للاصول العقائدية والنقلية ومستلماً على الفروع الفقهية (وبمحتوى) ذلك الكتاب (على طريقي الخفية والشافعية ولا يعيل ميلاناً) قليلاً (عن الواقعية) فإظنك بالمثل الكثير وفي هذا أيضاً تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة شأن خالق القوى والقدرة خلفائه من الرسل الكرام وأوليائه العظام (لجفاء) ذلك الكتاب (بفضل الله) تعالى (وتوفيقه كثرى) في الحسن والاحتواء هو (معدن) للمسائل (أم بحر) لها (بل بحر لا يدرى) فانه عديم المثل (وسميته بالاسلم سله الله عن الطرح والجرح وجعله موجبالسرور والفرح ثم ألهمني مالاً الملكوت) هو اسم الملك بنسب اليه ايصال النعم (أن تاريخه مسلم الثبوت) أي تاريخ تصديقه سنة ألف ومائة وتسع (آلا) الكتاب مرتب

معرفة صفاته وشروطه وأحكامه فإذا جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب القطب الأول في الأحكام والبيداتية الأولى  
 لانها الثمرة المطلوبة القطب الثاني في الأدلة وهي الكتاب والسنة والاجماع وبها التثنية اذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم  
 من معرفة الثمر القطب الثالث في طريق الاستنباط وهو وجود دلالة الأدلة وهي أربعة دلالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم ودلالة  
 بالضرورة والافتقار ودلالة بالمعنى المعقول القطب الرابع في المستثمر وهو المجتهد الذي يحكم بظنه ويقابله المقلد الذي يلزمه  
 اتباعه فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتها

(بان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الاقطاب الاربعة) لعلك تقول أصول الفقه تشتمل  
 على أبواب كثيرة وفصول منتشرة فكيف يندرج جملتها تحت هذه الاقطاب الاربعة فنقول القطب الاول هو الحكم والحكم ولا حكم  
 حقيقة في نفسه وانقسام وله تعلق بالحكم وهو الشارع والمحكوم عليه وهو المكلف والمحكوم فيه وهو فاعل المكلف  
 وبالظهور له وهو السبب والعلية ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب الشرع واما وصف الفعل  
 والاحسن ولا فوج ولا مدخل للتعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع وفي البحث عن أقسام الحكم يتبين حد الواجب والمحذور  
 والمنسحب والمباح والمكروه والقضاء والاداء والصحة والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك من أقسام الاحكام وفي البحث  
 عن الحكم يتبين أن الحكم بالائنه وأنه لا حكم للرسول ولا للسيد على العبد ولا مخلوق على مخلوق بل كل ذلك حكم الله تعالى  
 ووضعه لا حكم لغيره وفي البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب الناسي والمكروه والصبي وخطاب الكافر بفرع الشرع  
 وخطاب السكران ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز وفي البحث عن المحكوم فيه يتبين أن الخطأ يتعلق بالافعال لا بالاعيان  
 وأنه ليس وصفًا لافعال في ذاتها وفي البحث عن مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعلية والشروط والمحل والعلامة  
 فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الأصول أو أوردها الأصوليون ممددة في مواضع شتى لا لتناسب ولا لتجمعها رابطة  
 فلا يمتدى الطالب الى مقاصدها ووجه الحاجة الى معرفتها وكيفية تعلقها بأصول الفقه . القطب الثاني في الثمر وهو الكتاب

على مقدمته فيما يفيد البصيرة) من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة الى أن هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه  
 الشروع حقيقة (ومقالات) ثلاث (في المبادئ) الكلامية والاحكامية واللعنوية (وأصول في المقاصد) نظاره  
 يشعر بأن الأصول طائفة من الكلامات المقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما ساقى من قوله أما الأصول  
 فأربعة بآية عنه فاما أن يؤول ههنا بان فيه حذفاً أي كلام في أصول حال كونها ثابتة في المقاصد أو يؤول ههنا بان المقصود  
 أن الطائفة من الكلام أربعة أقسام فان المقاصد أربعة فحذف وأقام دليله مقامه وحل على الاصل الاول الكتاب مسامحة  
 (وناعمة في الاجتهاد ونحوه) من التقليد (أما المقدمة ففي حد أصول الفقه) أي المعرف الجامع المانع ويمكن أن يترك على  
 حقيقته بناء على تجوز كون المذكور حاداً حقيقياً (وموضوعه) الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة للنسب لذاته  
 أو لما يساويه (وغايته) المترتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهومًا لغويًا واصطلاحياً أشار الى تفسيره بكل الاعتبارين  
 فقال (أما حده مضافاً) فيتوقف على معرفة حد الاصل الذي هو المضاف والفقه الذي هو المضاف اليه (فالاصل لغة  
 ما يبنى عليه غيره) بأن يكون مادته حقيقة كالطين أصل الكوز أو بحسب النظر العامي للحقيقة يقال لها أصل الحجاز  
 (و الاصل اصطلاحاً الرابع) كما يقال الكتاب أصل بالنسبة الى القياس أي راجح (والمستجعب) كما يقال طهارة الماء أصل  
 (القاعدة) كما يقال الفاعل مرفوع أصل من أصول النحو (والدليل) كما يقال أقيمو الصلاة أصل وجوب الصلاة فلغظ  
 الاصل مشترك اصطلاحاً في الاربعة وثبوت الوضع لانه من دليل بل رجمادعي الحجاز يفي بعض هذه المعاني لانهاهما  
 بحسب القرينة (أفيد) في شرح المختصر (أنه اذا أضيف) الاصل (الى العلم فالمراد دليله) لاشتماله ليس  
 لانه يستعمل لفظ الاصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل مستعمل في معناه القوي واذا أضيف  
 الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الدليل فهذا الوجه يراديه الدليل لا بالوجه الاول كما هو الظاهر من كلام المفيد  
 والمصنف في الحاشية (فن جعل) الاصول ههنا (على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على أن قواعد العلم مسائله  
 لا مبادئه) فلو كان الاصل ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه هذا خلف <sup>و</sup> واعلم أنه لا شك في بعد حل

والسنة والاجماع وفي البحث عن أصل الكتاب يتبين حد الكتاب وما هو منه وما ليس منه وطريق إثبات الكتاب وأنه التواتر فقط وبين ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة ومجاز وعربية وبجملة وفي البحث عن السنة يتبين حكم الاقوال والافعال من الرسول وطرق نبوتها من تواتر وأحاد وطرق روايتها من مستدور مسل وصفات روايتها من عدالة وتكذيب التمام كالأخبار ويتصل بالكتاب والسنة كتاب التسخير فإنه لا يرد الا عليهما وإنما الاجماع فلا يتطرق التسخير اليه وفي البحث عن أصل الاجماع تتبين حقيقته ودلله وأقسامه واجماع الصحابة واجماع من بعدهم الى جميع مسائل الاجماع (القطب الثالث في طرق الاستنباط وهي أربعة) الأولى دلالة اللفظ من حيث صيغته وبه يتعلق النظر في صيغة الأمر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص والنظري كتاب الأوامر والنواهي والعموم والخصوص نظري مقتضى الصغ اللغوية وأما الدلالة من حيث الفحوى والمفهوم فيشتمل عليه كالمفهوم ودليل الخطاب وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضائه فتشتمل جملة من اشارات الالفاظ كقول القائل أعنتك عبدك عني فتقول أعمتت فإنه يتضمن حصول الملك للمتمسك ولم يتلفظ به ولكنه من ضرورة تلفظهما ومقتضاه وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فإنه يدل على الجابع والمرضى والحقاق بمعنى قول معناه ومنه ينشأ القياس ويغير الى بيان جميع أحكام القياس وأقسامه (القطب الرابع في المستنبط) وهو المجتهد وفي مقابلته المقلد وفيه يتبين صفات المجتهد وصفات المقلد والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه والقول في تصويب المجتهدين وجملة أحكام الاجتهاد فهذه جملة ما ذكر في علم الأصول وقد عرفت كيفية انشعابها من هذه الاقطاب الأربعة

(بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها) (اعلم) أنه لما رجع حد أصول الفقه الى المعرفة أثبت الاحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ المعرفة والدليل والحكم فقالوا اذ لم يكن بدم من معرفة الحكم حتى كان معرفة أحد الاقطاب الاربعة فلا يبدأ بضم من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة أعني العلم ثم العلم المطلوب لا وصول اليه الا بالنظر فلا بد من معرفة النظر فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر ولم يقصروا على تعريف صور هذه الامور ولكن انجز بهم الى اقامة الدليل على اثبات العلم على متكرره من

الاصول على القاعدة لكن له نوع صحة يجعل الاضافة لادنى ملائمة أى مسائل لها تعلق بالفقه وحينئذ لا يرد العلاوة (ثم هذا العلم) أى علم الأصول (أدلة اجابته للفقهاء محتاج اليها عند تطبيق الأدلة التفضيلية) المختصة بمسئلة مسئلة (على أحكامها) لأنه اذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول تكون كبراء ما خوزة من الاصول سواء كانت عين مسئلة أصولية معينة أو مندسجة فيها أو ما خوزة من عدة مسائل واذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة ما خوزة منها (كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكاة) فاذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا الزكاة ما مور من الله تعالى وكل ما هو ما مور منه تعالى فهو واجب (لان الامر للوجوب) فهذه الكبرى ما خوزة من مسئلة أصولية ثم انه لا بد في صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهي كل ما مور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجم أو مساو ولا مؤول فهو واجب فلا بد لان تمام هذه القضية من معرفة مسائل التسخير والتعارض والتأويل فهذه الكبرى ما خوزة من عدة تلك المسائل وكذا ان حرر بالقياس الاستثنائي لو كانت الزكاة ما مور فكانت واجبة والمقدم حتى فالزكاة واجبة فالملازمة ما خوزة من قولنا الامر للوجوب فقد بان بهذا أن علم الاصول خصوصية بالفقه ليس له تلك الخصوصية بغيره أما المنطق فنسبته الى الفلسفة والاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الانتاج ولا يوجد مقدمة دليلا لها من مسئلة منطقية وور بما يشكل بمباحث القياس فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه كيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم أمر آخر معه لكن ليس لئلا نتخبط فان القياس لا يفسد حكم شرعي الا باعتبار أن الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به فينبذ لا يثبت حكم شرعي الا بان هذا الحكم أدى اليه القياس وكل ما أدى اليه القياس فهو من الله ثابت بالقضية الثانية ما خوزة من الاصول وأما القياس المجرد دون هذه القضية فلا ينفذ ان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود فلا بد من معرفة أن القياس هل يكون منسوخا ولا وغير ذلك وبما ذكرنا اندفع ما يترادى وروده من أن بعض مسائل الاصول لا يصلح للكبر وبه كقولنا القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لان ادعى وقوعها بعينها بل أهم منه ومن المأخوذه

السوق فضائيه واقامة الدليل على النظر على منكرى النظر والى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخطه له بالكلام وانما كثر فيه المتكلمون من الاصوليين لغلبة الكلام على طبايعهم فخلطهم حب صناعتهم على خطه بهذه الصنعة كاجل حب اللغة والتعبو بعض الاصوليين على مزج جملة من النحو بالاصول فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الاعراب حلاهي من علم النحو خاصة وكاجل حب الفقه جماعة من فقهاء اوراء النهر كما في زبد رجه الله وانباعه على مزج مسائل كثيرة من تقاريع الفقه بالاصول فاتهم وان اوردوها في معرض المثال وكيفية اجراء الاصل في الفروع فقد اذكروا فيه وعذروا المتكلمين في ذلك كرحد العلم والنظر والدليل في اصول الفقه اظهر من عذره في اقامة البرهان على اثباتها مع المنكرين لان الحد يثبت في النفس صور هذه الامور ولا أقل من تصورها اذا كان الكلام يتعلق بها كما أنه لا أقل من تصور الاجماع والقياس لمن يتخوض في الفقه وأما معرفة حجة الاجماع وحجة القياس فذلك من خاصة اصول الفقه فذكر حجة العلم والنظر على منكرى به استجرايا الكلام الى الاصول كما أن ذكر حجة الاجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجرايا الاصول الى الفروع وبعد أن عرفنا اسرار فهم في هذا الخلط فاننا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه لان القطام عن المألوف شديد والنفس عن الغريب نافرة لكننا نتمسك من ذلك على ما نظهر فائتدنه على العموم في جملة العلوم من نعرف مدارك العقول وكيفية تدريجها من الضروريات الى النظر يات على وجهه يبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل واقسامها وجهها بينا بليلغا تخلوعه به صفات الكلام

✓ (مقدمة الكتاب)

تذكر في هذه المقدمة مدارك العقول والمخارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي واقسامها على منهاج ابرز ما ذكرنا في كتاب محل النظر وكتاب معيار العلم وليست هذه المقدمة من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا تقفه بعلومه اصلا فن شاء ان لا يكتب هذه المقدمة فليسد بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو اول اصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة بحاجة اصول الفقه

انفرادا او منها ومن غيرهما اجتماعا فقد ظهر لك أن حاجة الفقه الى الاصول أشد (وليس نسبة الى الفقه كسبته الى الزان الى الفلسفة كما هو م) وذلك ظاهر وأما ما ذكره المصنف بقوله (فان الدلائل التفصيلية) الفقهية المخصوصة عن مثله مسألة (عوادها وصورها من افسار موضوع مسائل الاصول) فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكاة أو الزكاة من افسار الامر وحرمة الزكوات كالأثر بالاعتقاد مضاعفة من افراد النهي (بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية) فان الدلائل الفلسفية ليست عوادها معروضة للمعقولات الثانية التي لا تعرض الالسا في الذهن ومواد الدلائل الفلسفية ربما تكون موجودة في الخارج فقيسه شيء لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها أن صيغة الامر للوجوب فليس أو الزكاة فدر الموضوع هذمه المسئلة الاباعتبار صورتها وكذا النهي التحريم ليراد بها الاصغعة النهي هذا والحق ما قرنا سابقا (والفقه حكمة) أي امر واقعي (فرعية) متفرعة على الايمان بالذات والصفات والثواب والمعاد (شرعية) ثابتة بالذات شرعية (فلا يقال على) فقه (المقلد لتقصير عن الطاعة) فلا يكون في تقليده مستحقا لمدح الفقه قدمدح في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وبعبه وسلم فإذا ما حصل له تليد الاسمى فيها وحسبنا سقط ما نطق في بادئ الرأي أنه لا دخل لحديث التفسير وأنه ان أخذ في مفهومه العلم من الأدلة فيفسر حوالا (والتحخيص بالحسيات) التي هي العمليات المتعلقة بالجوارح (احترازا عن التصوف) الباحث عن أفعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة الخلل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره (حديث محدث) لم يكن هذ في عصر الحساب والتابعين ولا غاية في تعمر الاصطلاح أيضا فالابن أن يكون الفقه عاملا لعمال الجوارح والقلب (نعم الاحتراز عن الكلام) وان كان حديثا لمحمد نا أيضا ولم يكن بين الحساب والتابعين ولهذا سماه الامام فقها أكبر وعرف الفقه بما يسمه أيضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه (عرف معروف) بين المتأخرين فلا بأس باخراجه (وعرفوه) أي الفقه (بأنه العلم بالاحكام الشرعية) الظاهر أنه اريد به وقوع النسبة ولا وقوعها لحيث ان الاحكام احتراز

(بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحدو والبرهان) (اعلم) أن ادراك الامور على ضربين ادراك القوت المفردة ككلب معني الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالاسامي المفردة الثاني ادراك نسبة هذه المفردات بعضها الى بعض بالنفي والاثبات وهو ان تعلم أو لا معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد ومعني لفظ الحادث ومعني لفظ القديم وهما أيضاً أمران مفردان ثم تنسب مفرداً الى مفرد بالنفي أو بالاثبات كما تنسب القدم الى العالم بالنفي فتقول ليس العالم قديماً وتنسب الحدوث اليه بالاثبات فتقول العالم حادث والضرب الاخير هو الذي ينطبق اليه التصديقي والتكذبي وأما الاول فيستحيل فيه التصديق والتكذبي اذ لا ينطبق التصديق الا في خبر وأقل ما يتركب منه جزآن مفردان وصف وموصوف فإذا نسب الوصف الى الموصوف بنفي أو اثبات صدق أو كذب فأما قول القائل حادث أو جسم أو قديم فأفراد ليس فيها صدق ولا كذب ولا بأس أن يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين فإن حق الامور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها اذ اللفاظ مثل المعاني تحذفها أن تحذفها المعاني وقد سمي المتطابقون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة الخبرية بينهما تصديقا فقالوا العلم اما تصور واما تصديق وسعى بعض علمائنا الاول معرفة والثاني علماً تأسياً بقول النخاعي قوله علم المعرفة تتعدى الى مفعول واحد اذ تقول عرف زيداً والظن يتعدى الى المفعولين اذ تقول ظننت زيداً عالماً ولا تقول ظننت زيداً ولا ظننت عالماً والعلم من باب الظن فتقول علمت زيداً بعد لا والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة واذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة في الالفاظ فنقول الا ان الادراك كانت محصورة في المعرفة والعلم وفي التصور والتصديق وكل علم تطرق اليه تصديق في ضرورة أن يتقدم عليه معرفتان أي تصوران فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب ومن لا يفهم معني العالم ومعني الحادث كيف يعلم أن العالم حادث ومعرفة المفردات قسمان اولي وهو الذي لا يطلب بالبحث وهو الذي يرسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كلفظ الوجود والتي وكثير من المحسوسات ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جلي غير مفصل ولا مفسر فطلب نفسه بالحد

عن التصورات الساخنة والشرعية أي ما ثبت به احتراز عن نحو السماء كره النار محرقة وغير ذلك فخرج الكلام عما يمكن أن يراده الحكم الشرعي الذي هو أثر الخطاب لانفس الخطاب كالأجنبي ولا يكون لفظ الشرعية زائداً فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك (عن أدلتها التفصيلية) أي العلم الحاصل عن أدلتها التفصيلية المخصوصة بمسئلة احترازه عن علم المقلد وعلم جبريل وعلم الله عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح ثم الرسم جمعاً ومعاً (وأورد) على الرسم المذكور (ان كان المراد) بالاحكام الشرعية (الجميع فلا يتعكس) لخروج فقه الفقهاء الذين فقهاهم كالشمس على نصف النهار كالامام أي خنيفة والامام مالك (ثبوت لأدرى) عن الامام في الدهر منكره والامام مالك في سنت وثلاثين مسئلة (أو) كان المراد بالاحكام الشرعية (المطلق) أي مطلق الاحكام وان قلت (فلا يطرد) الرسم (الدخول) معرفة (المقلد العالم) بعض المسائل بالادبيل (وأجيب) باختار الشق الاول و (بأنه) بمعنى الملكة لتحصيل معرفة جميع الاحكام و (لا يضر لأدرى لان المراد الملكة) كما عرفت وهي لا تستلزم الحصول بالفعل (فيجوز التخلف) لما عرفت وبعابقر باختار الشق الثاني والترام أن معرفة المقلد بعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقهاً فان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتأمل وما قال صدر الشريعة التهور البعيد حاصل لكل أحد حتى للمقلد بل العايب والقريب غير مضبوط فقيه أي مفسرة بالقوة التي بها يتمكن الانسان أن يحصل معرفة كل حكم أراد وهذا القدر مضبوط فتدبر (و) أجيب أيضاً باختار الشق الثاني والقول (بأن المراد بالادلة الامارات) والمراد من العلم بالاحكام العلم بوجود العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وهما العلم بوجود العمل بتوسط الفطن الحاصل في الطريق لان مظنون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع (وتحصل العلم بوجود العمل بتوسط الفطن من خواص المجتهد اجاعاً) لاحظ للمقلد فيه (وأما المقلد فينتد دعوى مجتهد) فما بقى به المجتهد يعمل به (لاظنه) أي ظن المقلد مستندا (ولاظنه) أي ظن المجتهد فينتد لا يخلط لظن المقلد لانه يخرج معرفة المقلد حينئذ اذ ليس له علم بوجود العمل هذا وظنى أنه لا يتدفع به الاشكال فانه سيجيء أن الاجتهاد مجتزئ والامام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها علم بوجود العمل بتوسط الفطن الحاصل عن أمارته فان العمل عليه بمقتضى ظنه واجب

وكذلك العلم ينقسم الى أولى كالضروريات والى مطلوبات كالنظريات والمطلوب من المعرفة لا يقتصر الا بالحد والمطلوب من العلم الذى يتطرق اليه التصديق والتكذيب لا يقتصر الا بالبرهان فالبرهان والحد هو الآلة التى بها يقتصر سائر العلوم المطلوبة فلتنك هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول مشتتة على دعامةين دعامتا في الحد ودعامتا في البرهان

(الدعامة الاولى في الحد) ويجب تعديها لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات وتشتل على فنين فن يجرى مجرى القوانين وفتن يجرى مجرى الاحتمالات لتلك القوانين (الفن الاول في القوانين) وهى ستة القانون الاول ان الحد انما يذكر جوابا عن سؤال في المحاورات ولا يكون الحد جوابا عن كل سؤال بل عن بعضه والسؤال طلب له بالحالة المطلوب وصفة والوصف والمطلب كثيرة ولكن أمهات المطلب أربع (المطلب الاول ما يطلب بصفة هل) يطلب بهذه الصيغة أمران اما أصل الوجود كقولك هل الله تعالى موجودا وطلب حال الموجود ووصفه كقولك هل الله تعالى خالق البشر وهل الله تعالى مستكلم وأمرؤاته (المطلب الثانى ما يطلب بصفة ما) ويطلق لطلب ثلاثة أمور الاول أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له الفرد اذا كان يعرف لفظ الحجر الثانى أن يطلب لفظ حجر جامع مانع بتعريفه المسؤول عنه من غيره كما كان الكلام سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه البعيدة عن حقيقة ذاته أو حقيقة ذاته كإسقاط الفرق بين الذات والعرض كقول القائل ما الحجر فيقال هو المائع الذى يقذف باليد ثم يستحيل الى الجوض ويحفظ في الدن والمقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يواوى بجملة الحجر بحيث لا يخرج منه حجر ولا يدخل فيه ما ليس بحجر والثالث أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته فن يقول ما الحجر فيقال هو شراب مسكر معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفا عن حقيقة ثم يتبعه بالحالة التميز واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الالوجه الثلاثة بالاشتراك فلتنحصر لكل واحد اسمها ونسبم الاول حد الفظا اذا السائل لا يطلب به الا شرح اللفظ ونسبم الثانى حد الرسم اذا هو مطلب مر تبسم بالعلم غير متشوف الى درك حقيقة الشيء ونسبم الثالث حد احقيقيا اذا مطلب الطالب منه درك حقيقة الشيء وهذا الثالث شرطه ان يشتمل

أيضا (فاعرف الفرق) بين المجتهد ومقلده (حتى لا تقل مثل) قول (من قال كأن مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده) فوجب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من الامارة (فهما ساسان) فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام في المقلد المميز لا العامى وهو الذى يقول ان ظن مجتهدى الذى حصل له من الدليل الغلافى واجب على المقلد المميز والمجتهد ساسان فالاولى أن يجاب بأن المراد ظن يوجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل بالا مارة موجبا للعمل فانه شأن المجتهد والحق أنه لا يسقط مجتهد البعض بهذا الجواب أصلا (نعم) ورد عليه أنه (يلزم أن يكون) الفقه حينئذ (عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها) وبطلانه ضرورى (الآن يقال انه رسم فيجوز بالالوازم) كما هو شأن الرسوم (وفيه ما فيه) فان العلم بوجوب العمل وان كان لازما للعلم بالاحكام في الوجود لكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به أيضا اللهم الا ان يجوز الرسم بالمباين (ومن ههنا) أى مباين من حاصل الرسم (علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون) أى أكثره (فكيف يكون علما) فلا يصدق التعريف على أكثر أفراد المعروف وجه الاندفاع أن الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعى لا ريب فيه ثابت بالإجماع القاطع بل ضرورى في الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعاب بالخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا أنكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف باختلاف الاشخاص كما سيجى في بحث الامر ان شاء الله تعالى بخلاف الخائف لا يضر القطع والجواب بحري وآخوه ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم بوجوب العمل بقول المجتهد وهذا حكم أيضا فقلد علم بعض الاحكام لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلى بل اما بعلمه ضرورة من الدين وبالتقليد المحض وعلى هذا التعرير لا رد عليه ما أورد بقوله نعم يرد لكن لا يندفع به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التى أشار اليها بقوله (على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصورا أيضا) فيتناول الظن واليقين وهو المراد في تعريف الفقه فلا ايراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول



على جميع ذاتيات الشيء فإنه لو شل عن حد الحيوان فقبل جسم حساس فقد جرى بوصف ذاتي وهو كاف في الجمع والمنع ولكنه ناقص بل حقه أن يضاف إليه المتمركب بالارادة فان كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع أمرين فأما المرسم الطالب للتميز فيكتفي بالحساس وان لم يقل انه جسم أيها (المطلب الثالث ما يطلب بصيغة علم) وهو سؤال عن العلة وحوايه بالبرهان على ماسأق حقيقته (المطلب الرابع ما يطلب بصيغة أي) وهو الذي يطلب به تمييز ما عرف جلته عما اختلف به كما إذا قبل ما الشجر فقبل انه جسم فينبغي أن يقال أي جسم هو فيقول نام وأما مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال فداخل في مطلب هل والمطلوب به صفة الوجود

(القانون الثاني) ان الحد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية وذلك غامض فلا بد من بيانه فنقول المعنى اذا نسب الى المعنى الذي يمكن وصفه وجد بالاضافة الى الموصوف اما ذاتية ويسمى صفة نفس واما لازما ويسمى تابعا واما عارضا لا بعد أن تنفصل عنه في الوجود ولا بد من اتقان هذه النسبة فانها تافعة في الحد والبرهان جميعا أما الذاتي فأي أعني به كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كاللونية للسواد والجسمية للفرس والشجر فان من فهم الشجر فقد فهم جسمه ما يخص صا فتكون الجسمية داخله في ذات الشجر به دخولا به قوامها في الوجود والعقل لو قدر عدمها لظل وجود الشجرية وكذا الفرس ولو قدر خروجهما عن الذهن لظل فهم الشجر والفرس من الذهن وما يجري هذا الجرى فلا بد من ادراجه في حد الشيء فمن يجد النبات يلزمه أن يقول جسم نام لا محالة وأما اللازم فالابصار في الذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس فان هذا أمر لازم لا يتصور أن يضار وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات بالزوم ويعتقده ولكنه من توابع الذات ولو اوزمه وليس بذاتي له وأعني به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك له اذا تغافل عن وقوع الظل بفهم الفرس والنبات بل بفهم الجسم الذي هو أهم منه وان لم يحظر بيانه ذلك وكذلك كون الارض مخلوقة وصف لازم للارض لا يتصور مفارقتها له ولكن فهم الارض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الارض والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان فاننا نعلم أولا حقيقة

الظن أيضا لا مخلوق كسدر لانه مخالف لكتب اللغة والاحرى أن يقول مستعمل فيه استعمالا شاعرا فلا بأس بارادة هذا المعنى (وبعضهم) وهو الامام صدر الشريفة (جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط) وعلى هذا يتدفع اليرادات أما الاول فلاننا نختار شارقا ثانيا وهو أن السراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا يبراد وأما الثاني فلان الفقه حينئذ لم قطعي (ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية) كالمقياس وخبر الواحد (وهي كثيرة الا ترى أن السنة المتواترة قليلة جدا) وكذا الاجاعات فالقطعيات أقل القليل فان قلت انه يلتزم خروجها قال (والترام ذلك الترام بالزوم) من حجة ولعل حجة أن الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه وأقله أنه لا يصلح للحد عليه وانما اعتبر ضرورة العمل واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم أنه علم قطعي ثم اتهم اذ لم يطلقوا الفقه الاعلى له ملكة الاستنباط علم أن مقارنتها أيضا متعسفة في الفقه المدوح والكلام فيه (وجعل العمل داخلا في تحديدها هذا العلم) أي الفقه (كإدخاله بعض مشايخنا) وهو الامام غير الاسلام رحمه الله تعالى (بعيد جدا) عن الصواب لان الفقه أحد أنواع العلوم المدونة وأيضا يلزم أن لا يكون الفقيه الفاسق فقيها هنا واعلم أنه ليس الكلام في أن الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل الجدوى ولكل مصطلح أن يصلح على ما شاء فلا كلام على أحد بل الكلام في أن الفقه الذي مدح في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو وحينئذ الحق مع الامام غير الاسلام فان المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل والاشاعة في الترام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقهه كلف ولم بعد أحد الحاجج فقها مع كونه عارفا لا أحكام هذا واعلم أنه رضي الله تعالى عنه قال والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلاثة أقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بعانيها ووسط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذا الوجه كان فقها مطلقا والافيهو فقيه من وجه دون وجه فخير المحصولون في فهمه فان أول كلامه يدل على أن الفقه المجموع وأخره يدل على أن العلم فقط أيضا فقه بل العمل وحده وحرر صاحب الكشف أن الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزؤه فالنقطة المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن أن يكون مراده أن الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع

الجسم ثم نطلب بالبرهان كونه مخلوقا ولا يمكننا أن نعلم الارض والسماء ما لم نعلم الجسم وأما العارض فأعني به ما ليس من ضرورته أن يلازم بل يتصور مفارقة له إما سرعا كحجرة الجبل أو بطئا كصفرة الذهب وزرقة العين وسواد الرنحي وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه في الوهم وأما كون الارض مخلوقة وكون الجسم المكتشف ذلك مانع نور الشمس فانه ملازم لا يتصور مفارقتها ومن منازات الاغاليط الكثيرة التماس اللازم التابع بالذاتي فانهم ما شتر كان في استحالة المفارقة واستقصاء ذلك في هذه المقدمة التي هي كالعلاوة على هذا العلم غير يمكن وقد استقصيناها في كتاب معيار العلم فاذ فهمت الفرق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحقيقي الذاتيات وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصورها كنه حقيقة الشيء وما هيته وأعني بالمهاية ما يصلح أن يقال في جواب ما هو فان القائل ما هو يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه الا الذاتي والذاتي ينقسم الى عام وسي جنسا والى خاص ويسمي نوعا فان كان الذاتي العام لأعم منه سمي جنس الاحتسائ وان كان الذاتي الخاص لأخص منه سمي نوع الأنواع وهو اصطلاح المنطقيين ولتصالحهم عليه فانه لا ضرر فيه وهو كالستعمل الإضافي علومنا ومثاله أن أذا قلنا الجوهر ينقسم الى الجسم وغير جسم والجسم ينقسم الى نام وغير نام والنامي ينقسم الى حيوان وغير حيوان والحيوان ينقسم الى عاقل وهو الانسان وغير عاقل فالجوهر جنس الاحتسائ اذ لأعم منه والانسان نوع الأنواع اذ لأخص منه والنامي نوع بالإضافة الى الجسم لانه أخص منه وجنس بالإضافة الى الحيوان لانه أعم منه وكذلك الحيوان بين النامي الامم والانسان الاخص فان قيل كيف لا يكون شيء أعم من الجوهر وكونه موجودا أعم منه وكيف لا يكون شيء أخص من الانسان الاخص وطويل وقصير وكاتب وخطاط أخص منه فلنا من في هذا الاصطلاح بالجنس الأعم فقط بل بعيننا الامم الذي هو ذات الشيء أي داخل في جواب ما هو بحيث لو يطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وتخرج عن كونه مفهوما للعقل وعلى هذا الاصطلاح فالموجود لا يدخل في الهاية اذ بطلانه لا يوجب زوال الهاية عن الذهن بيلانه اذا قال القائل ما حد الثالث فقلنا شكل يحيط به ثلاثة أضلاع أو قال ما حد السبع فقلنا

والعلم فالعلم المقارن للعقل على سبيل اليقين أو أعم فقه مطلق أي فرد كامل والأى وان لم يكن مقارنا له بل يكون علما فقط ولم يكن العالم علما له فهو فقه من وجه دون وجه أي فرد ناقص وحيث لا يرد خروج فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يحجج الى الالتزام المذكور ومعرفة أمثال الحاج الاحكام من الأدلة غير ظاهر فلا يقوم دليلا ولا بعد في مدوحة الفاسق من جهة العلم فانه مسدح من وجه فتأمل ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الإضافي أراد أن بشرع في حد المعنى القبي فقال (وأما حده انقباضا فهو علم بقواعد) أي قضيا كلية بتعرفها أحوال أفراد الموضوعات (بتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها) توصلا قريبا كما يتبادر من الباء فخرج الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب أن يكون الواقع كبرى أو ملازمة عتد تطبيق الأدلة مأخوذة من تلك القواعد كما مر وعلت أيضا أن أمثال الاجماع لا ينسخ والقياس لا يتخصص العام الغير المخصوص لهادخل في أخذ تلك الكبرى أو الملازمة فلا تخرج عنه (قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة وأدراكها) فان أخذت المسائل المناسبة بوجه تسمي يعلم ويوجه آخر تسمي يعلم آخر وربما سمي ادراكا كانه بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع فالعلم مر كسمة من أجزاء غير محمولة (المفهومات الكلية التي تذكر في القدماء لاجل البصيرة رسوم) لاحدود (شاء على أن المركب من أجزاء غير محمولة كالعشرة لاجنس له ولا فصل والارام تعدد الذاتى) بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور أنه لا يلبث الحد الامن الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بأن حد العلم لا يصلح أن يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة لم يخرج وجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه وهذا أيضا موقوف على عدم كونه مر كسما من الجنس والفصل ثم لقائل أن يقول للمسائل ادراكا كان تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديقي فيجوز أن يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوف فاعلمه وباعتبار العلم التصديقي مقصودا متوقفا فلا اشكال (وفيه) في هذا المبنى عليه (نظر أثمرت اليه في السلم) من أن الأجزاء المحمولة مغايرة لا اعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم أن هذا المبنى عليه وان كان فاسدا لكن العلوم ليكونها حقائق اعتبارا لانه لا تركيب فيها الامن المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس ولا فصل بالضرورة والوجدانية ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل بان



معه فتكون مكررا كما تقول مائع شراب أو تقتصر على البعس فتكون مبعدا كما تقول في حد الحجر جسم مسكر مأخوذ من العنب وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ماهوداني ومطر دو منعكس لكنه مختل قاصر عن تصور كنه حقيقة الحجر بل ولقت مائع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضا ضعيف بل ينبغي أن تقول شراب مسكر فانه الاقرب الاخص ولا يتجد بعده جنسا أخص منه فاذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل اذ الشراب يتناول سائر الاشربة فأجتهد أن تفصل بالذاتيات الا اذا عسر عليك ذلك وهو كذلك عسري أكثر الحدود فاعدل بعدد كذا الجنس الى اللوازم واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة فان الخفي لا يعرف كما اذا قيل ما الاسد فقلت سبع البحر لتمييز بالخر عن الكلب فان الضر من خواص الاسد لكنه خفي ولوقت سبع شجاع عريض الاعلى لكنت هذه اللوازم والاعراض أقرب الى المقصود لانها اجلي وأكثرا مري في الكتب من الحد ودرسية اذ الحقيقة عسرة جدا وقد سهل ذلك بعض الذاتيات وبغير بعضها فان ذلك جميع الذاتيات حتى لا يبتدوا وحده منها عسر والتمييز بين الذاتي واللازم عسر وعبارة الترتيب حتى لا يبتدأ بالاخص قبل الاعم عسر وطلب الجنس الاقرب عسر فان ذلك عما تقول في الاسد انه حيوان شجاع ولا يحضر كلف السبع فجميع أو اعمان العسر وأحسن الرسيات ما وضع فيه الجنس الاقرب وعم بالخواص المشهورة المعروفة (الرابعة) أن تحتزم من الاقفاط الغربية الوحشية والحمازة بالبعده والمشاركة المترددة واجتهد في الاجواز ما قدرت في طلب اللفظ النص ما أمكنك فان أعوزك النص واقترحت الى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للعرض واذا كرم ادك للسائل فما كل أمر معقول له عبارة صريحة وموضوعه للانبا عنه ولو طول مطول واستعار مستعرا وأنى لفظ مشترك وعرف مراده بالتحريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنعه وبالغ في ذمه ان كان قد كشف عن الحقيقة بذ كرجع الذاتيات فانه المقصود وهذه المرز اليخصيات وتزيينات كالأباز برمن الطعام المقصود وانما التحد ليقون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستكثار ليل طباعهم القاصرة عن المقصود الاصل الى الوسائل والرسوم والتوابع حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم

للردية ههنا غير المسائل ولا يصدق عليها (اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسألة مسألة أقول وفيه أنه منقوض بالبيت) اذ تجرى فيه مقدمات الدليل اذ لو كان له أفراد لكان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فإزم العلية وليس علما (والحل) أي حل كلام القائل (أن المعنى الكلبي قد يكون مر كامن أجزاء متفقة) في أنفسها كإني ادى عليه قوله (نحو الاربعة) وعلى هذا لا يظهر لك كره هذا التعميم فائدة والاولى ان يعم هكذا سواء كانت تلك الأجزاء موافقة للكل في الحقيقة كالأجزاء المقدارية كإفي الماء (أو مختلفة) كالأجزاء الماهية (كالكسجين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية) ولا نسلم أنه لو كان له هذه المقاهم أفرادا كانت هي كل مسألة بل مجموع المسائل متشعبة بتخصصات في أذهان كثيرة فينبذ لا شخصية فأنتصف • ولما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال (وموضوعه الأدلة الأربعة اجالا) لا مطلقا بل حال كونها (مشتركة في الايصال الى الحكم شرعي) ولاجل هذا الاشتراك لم يتعدد على الاصول بتعدد الموضوع ثم لما كان موضوع الاصول الأدلة لم تكن حجة هذما للحجج من الاصول لكن من أي علم هو فيه خلاف فن زاعم زعم أنه من الفقه وأشار اليه المصنف بقوله (وما قيل ان البحث عن حجة الاجماع والقياس من الفقه اذا المعنى) من حيثها أنه يجب العمل بمقتضاها) فقد أثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه (ففيه أن هذا) أي وجوب العمل (فرع الحجة) لا تنفيها وكان الكلام في أن اثبات الحجة من أي علم هو وليس من الفقه البتة (على أن جواز العمل أيضا من ثمرات الحجة) فلا يصح دعوى وجوب العمل عموما وله اتخاذ كروجوب العمل مثلا ولا يضر هذا أصل المقصود للقائل كالأبحثي ومن زاعم زعم أنهم ليست من علم واليه أشار بقوله (ومن قال ليست مسألة أصلا لانها ضرورية بينة) والضروريات لا تثبت في علم أصلا (فقد بعد) عن الحق (لانه وان سلم) أنها ضرورية (لأنه فلا يسلم) أنها ضرورية (لما) فلا بد من العث عن ليتها قال واقف أسرار الاصول والقروع ان في نقل المصنف اضطرر ابا فانه نقل في كتاب أخره أن القياس على تقدير كونه فعلا فن الفقه وأما ان كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعا فحجته ضرورية بينة كما يصرح في السنة أن حجتها ضرورية

انه الثقة بالعلوم وأدراك المعالم من حيث ان الثقة مترددة بين الامانة والفهم وهذا هو لان الثقة اذا قربت بالمعالم تعين فيها جهة الفهم ومن قال حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجهه كذا وكذا فلا ينبغي أن ينكر من حيث ان لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو بالباصر لان رتبة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال واللفظ غير مراد بعينه في الحد الحقيقي الا عند الرسم الذي يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليها واشغفه بها

(القانون الرابع في طريق اقتناص الحد) (اعلم) أن الحد لا يحصل بالبرهان لاننا اذا قلنا في حد الخمر انه شراب مسكر قيل لنا لم يكن محالاً أن يقام عليه برهان فان لم يكن معنا خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه بالبرهان وقولنا الخمر شراب مسكر دعوى هي قضية محكمة والخمر وحكمها أنه شراب مسكر وهذه القضية ان كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة الى البرهان وان لم تعلم وافترقت الى وسط وهو معنى البرهان أعني طلب الوسط كان صحة ذلك الوسط للحكم وعليه وصحة الحكم للوسط كل واحد قضية واحدة فيماذا تعرف صحتها فان احتجج الى وسط تدعى الى غير نهاية وان وقف في موضع بغير وسط فيماذا تعرف في ذلك الموضوع صحة فليتخذ ذلك طريقاً في أول الامر مثاله لو قلنا في حد العلم انه المعرفة فقيل لم يقلنا ان كل علم فهو اعتقاد مثلاً وكل اعتقاد فهو معرفة فكل علم ادعى معرفة لان هذا طريق البرهان على ما سأل فيقال ولم قلت كل علم فهو اعتقاد ولم قلت كل اعتقاد فهو معرفة فيصير السؤال سؤالين وهكذا يتدعى الى غير نهاية بل الطريق أن النزاع ان كان مع خصم أن يقال عرفنا صحته باطراءه وانعكاسه فهو الذي يسلبه انحصار بالضرورة وأما كونه مع رايان تمام الحقيقة رعايناز عليه ولا يقربه فان منع اطراءه وانعكاسه على أصل نفسه طالبتاه بأن يذكر حد نفسه وقابلنا أحد الحدين بالأخر وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان ووجدنا النظر الى ذلك الوصف وأبطلنا بطريقه وأثبتناه بطريقه مثاله اذا قلنا الغصوب مضمون وولد الغصوب مغصوب فكان مضموناً فقالوا لا نسلم أن واد المغصوب مغصوب قلنا حد الغصوب اثبات الابداعية على مال العقيد وقد وجد فر بما منع كون الابداعية وكونه اثباتاً بل نقول هذا اثبات ولكن ليس ذلك من عرضنا

وبينة وأيضاً لوجه يظهر للتعلم الرموز بقوله وان سلمنا ومن ذاهب ذهب الى انها من الكلام وهو المختار وأشار اليه بقوله (بل الحق أنه من الكلام كحكمة الكتاب والسنة) فان قلت فلماذا نذكر في الاصول أحاب (لكن عرض الاصولي لحيتهما فقط دون أخورهما لانتهما كثرهما الشغب) من الحقي من الحوارج والروافض خذلهم الله تعالى (وأما حجيتهما) أي الكتاب والسنة (تخفق عليهما) عند الامامة عن يدعي الذين كافة فلا حاجة الى الذكر (وفي موضوعية الاحكام) مع الأدلة (اختلاف) فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدرا الشريعة من الخنفسية الى انها موضوعان لانه يبحث عن أحوالهما والاهل الى الاستطراد والمشهور ان الموضوع الأدلة فحسب والاحكام خارجة واختاره المصنف رحمه الله وقال (والحق) تؤخذ موضوعاً (واعمال الغرض) من البحث عن الاحكام (التصور والتنوع) فقط لا يمان عوارض الذاتية بالذات (البيئات أنواعها) أي أنواع الأحكام (بأنواع الأدلة وما من علم الاويد كرفيه الاشياء استطراداً تعميماً) فلا بأس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية (وقال) وفائدته معرفة الاحكام الشرعية عن الأدلة على الوجه الذي بينا (وهي) أي معرفة الاحكام (وسيلة الى الفوز بالسعادة الابدية

المقالة الاولى في المبادئ الكلامية

(ومنها) المبادئ (المنطقية لانهم) أي المتأخرين منهم (جعلوه جزءاً من الكلام) وانما جعلوه جزءاً منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوجدانية والصفات والنبوت والمعاد ونحوها التي تورث العقلة عنها الشقاوة العظيمة لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي أو السمي ولا بد بالاستدلال من مقدمات عقلية كبحاث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا لا بد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات لطالب وهي المباحث المنطقية فعملوا موضوع الكلام الموجود المطلق أعم الاشياء ومخترع عوارضها من حيث انها موجهة للعقائد الدينية أو وسيلة اليها فدخل المنطق لهذا الوجه (وقد فرغنا عنها) أي المبادئ الكلامية (في السبل والافادات) والآن نذكر طريقاً فرضونا له حاجة شديدة وهي عدة مسائل منها (النظر وهو ترتيب أمور معلومة ابتدأ الى مجموع واجب) كونها من الكلام غير نظارها بل الموضوع الفعل النفسي للكلف والمحمول الوجوب فهو من الفقه ان عمه والافق التصوف الا ان يقال لانتفاي بين هذا وبين

بل ربما قال نسلم أن هذا موجود في ولد المصوب لكن لانسلم أن هذا حد الغصب فهذا لا يمكن أقامه هان عليه إلا أن تقول هو مطرد منكمس فما الحد عندك فلا بد من ذكره حتى ننظر الى موضع التفاوت فيقول بل حد الغصب انبات السيد المطلة المزبلة للحد المحقة فنقول قد زدت وصفا وهو الازالة فلتنظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف فان قدرنا عليه بان الزيادة عليه محذوفة وذلك بأن نقول الغاصب من الغاصب يضمن لثالث وقد اثبت السيد المطلة ولم يزل الحققة فاقها كانت زائفة فهذا طريق قطع النزاع عن المناظر وأما الناظر مع نفسه اذا تحجرت له حقيقة الشيء وتحلص له اللفظ الدال على ما تحجرت في مذهبه علم أنه واحد للبعد فلا يعاند نفسه

(القانون الخامس في حصر مدخل الخلل في الحدود) وهي ثلاثة فانه تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من جهة أمر مشترك بينهما أما الخلل من جهة الجنس فان يؤخذ الفصل بدله كما يقال في حد العشق انه افراط المحبة وانما ينبغي أن يقال انه المحبة المفرطة فالافراط يفضلها عن سائر أنواع المحبة ومن ذلك أن يؤخذ محل بدل الجنس كقولك في الكرسي انه خشب مجلس عليه وفي السيف انه حديد يقطع به بل ينبغي أن يقال للسيف انه آلة صناعية من حديد مستطلة عرضها كذا ويقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجودا والا تأنس بوجود كقولك الرماد انه خشب محترق وللواد انه نطفة مسخلة فان الحد يدوم وجود في السيف في الحال والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد ومن ذلك أن يؤخذ الحد بدل الجنس كما يقال في حد العشرة انها خمسة وخمسة ومن ذلك أن توضع القدره موضع المقدور كما يقال حد العفيف هو الذي يقوى على اجتناب لذات الشهوانية وهو فاسد بل هو الذي يترك والا فالناسق يقوى على الترك ولا يترك ومن ذلك أن يضع الوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس كالأول حدوا الموجود اذا أخذته في حد الشمس أو الارض مثلا ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشرف هو ظم الناس والظلم نوع من الشر وأما من جهة الفصل فان يأخذ الوازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات وأن لا يورد جميع الفصول وأما الامور المشتركة فن ذلك أن يجد الشيء عما هو أخفى منه كقول القائل حد الحاد ما (١) به القدر

كوتها من الكلام فان المقصود ربما يكون من حيث انه وسيلة الى معرفة الله تعالى فيشذ كل ما وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمه فن الفقه بل التصوف (لانه مقدمة للواجب) الذي هو المعرفة الالهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما يقبل الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كما مثالنا وأما من لهم فور من الله فتكشف عليهم حقيقة الامر بديهية فلا يحتاجون الى النظر كحكي عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر الصديق أنه آمن بنفس بصيرته ولم يحتاج الى نظره والمهجرة ومنها (البيسط لا يكون كاسبا) لشي من المركب والبيسط (لانه لا يقبل العمل) أي الحركة الثانية (ولا) يكون (مكتسبا) بكنهه (لان العارض لا يقيد الكنه) ولذا ذاقه ومنها (الماهية المطلقة) أي لا بشرط شيء (موجودة) بعين وجود الأشخاص لا فرق بينهما الا بالاشتراك والتعيين (والا) تكن موجودة (لكان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة) لانه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة (وقد تقرر عنائل الجواهر) فالتالي باطل (وفيه ما فيه) لانه ان أريد بتماثل الجواهر الاشتراك في الاوصاف والعوارض فسلم لكن لا ينبغي تخالف الحقيقة وان أريد بالاتفاق في الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد ومن ادعى فعله البيان (أقول) في اثبات التماثل (على طور الحكمة) لا الكلام ان الجزء الذي لا ينجز في الجهات باطل لانه (لو كان الجزء حقا فلتكن) زاوية قائمة كل ضلع منها جزآن فالوتر لا يكون ثلاثة بالجاري) القاضي بأن الوتر أقصر من الضلعين ومقدار الضلعين ههنا ثلاثة أجزاء لكون الواحد مشتركا (ولا) يكون (اثنين) أيضا (بالعروس) الحاكم بأن مربع الوتر مساو لمربع الضلعين ومربع الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين أربع وعسو وجه آخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا لواحد من الضلعين فتكون الزاويتان الموترتان لهما متساويتين بعكس المأوف فيلزم أن يكون في مثل زاويتان قائمتان هذا خلف واذا بطل كون الوتر ثلاثة أجزاء وجزآن تعين الشق الثالث المشار به بقوله (بل بينهما) أي بين الثلاثة والاثنين (فبطل الجزء فثبت الاتصال) كما قرر في موضعه من بطلان التركيب من أجزاء غير متناهية وسيندق فنقول هذا المتصل قابل للقسمة الى جزآن متماثلين متوافقين في الحقيقة (فلزم الاتحاد حقيقة

(١) كذا في بعض نسخة وسقطت هذه العبارة من نسخة أخرى نصها ان ذلك أن يجد الشيء عما هو اوله الخ ليرجع محل البياض في نخبنا ماتماتق به القدر تور فان الظن لا يغني كنهه مصححه

ومن ذلك الحد الشيء بما هو مساو له في الخفاء كقولك العلم ما يعلم به أو ما يكون الذات به عالما ومن ذلك أن يعرف الضد بالضد فيقول حد العلم ما ليس بنظن ولا جهل وهكذا حتى يحصر الأضداد وحد الزوج ما ليس بفرد ثم يمكنك أن تقول في حد الفرد ما ليس بزوج وفرد ولا امر ولا يحصل له بيان ومن ذلك أن يأخذ المضاف في حد المضاف وهما متكافئان في الإضافة كقول القائل حد الأب من له ابن ثم لا يجوز أن يقول حد الابن من له أب بل ينبغي أن يقول الاب حيوان أو وليد من نطفته حيوان آخر هو من نوعه فهو أب من حيث هو كذلك ولا يجيل على الابن فأنهم ما في الجهل والمعرفة بتلازمان ومن ذلك أن يأخذ المعلوم في حد العلة مع أنه لا يحد المعلوم إلا بأن تؤخذ العلة في حده كما يقول في حد الشمس أنه كوكب يطلع نهارا فيقال وما حد النهار فيلزمه أن يقول النهار زمان من طلوع الشمس إلى غروبها أن أراد الحد الصحيح ولذلك نظائر لا يمكن إحصاؤها

(القانون السادس) في أن المعنى الذي لا تركيب فيه الية لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم وأما الحد الحقيقي فلا والمعنى المفرد مثل الموجود فإذا قيل لك ما حد الموجود فعايتك أن تقول هو الشيء أو الثابت فتكون قد أدلت اسميا باسم مراد فله برعيا بتساويان في التفهيم وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان كمن يقول ما الع قمار فيقال الحجر وما الغضنفر فيقال الأسد وهذا أيضا بما يحسن بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال ثم لا يكون الأشهر اللفظ والأخرى يطلب تخلص ذات الأسد فلا يتخلص له ذلك في عقله إلا بأن يقول هو سجع من صفته كيت وكيت فأما تكرار الألفاظ المترادفة فلا يغني عنه ولو قلت حد الموجودات بالمعلوم أو المذكور وقيدته بقيد احتزنت به عن المعلوم كنت ذكرت شيئا من توابعه ولو أزمه وكان حذك وسما غير معروف عن الذات فلا يكون حقيقيا فإذا الموجود لاحده فانه مبدأ كل شرح فكيف يشرح في نفسه وإنما قلنا المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي لأن معنى قول القائل ما حد الشيء قريب من معنى قوله ما حد هذه الدار والدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد فيكون تحديدا للدار بدكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها فإذا قال ما حد السواد فكأنه يطلبه المعاني والحقائق التي بأثلاثها تتم حقيقة السواد فان السواد سواد ولون وموجود وعرض ومرئي ومعلوم ومدكور ووحد وكثير ومرئي وبراق وكدر وغير ذلك

لأن المتباينين في الحقيقة (لا يتصلان) حقيقة (بل بتساوان) لأن الاتصال يقتضي وحدة الوجود والشخص والاختلاف بالحقيقة بأبهما (كما قال ابن سينا) صاحب كتاب الشفاء في الحكمة (فافهم أن هذا الساجع عزز) رعا بشكل فيه بان الانفصال بعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان آخران من كتم العدم فينتدلقائل أن يقول يجوز أن يكون المتصل الواحد هوية واحدة شخصية اتصالية هي حقيقتها وبعد طر بان الانفصال يحدث حقيقتان آخرتان ومن هذا لا يلزم الانفصال بين الأمور المختلفة بالحقيقة هذه العلة يكون مكاره عند الحدس الصائب فان الانفصال وان كان اعداما وإيجادا لكن لا يحدث بعد الفصل الأجسام الموافقة للكل في الحقيقة ضرورة وان كان ذلك مكاره وأيضا نحن لا نحتاج في تقرير الكلام إلى الانقسام الكلي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كالأجني على ذي بصيرة ناقمة ومنها (المعترف مانع الولوج) أي الداخل (من الخروج والخارج من الولوج) وهذا ليس تعريفا للمعرف واللا يلزم عدم الالتراد لصدقة على كل مساو للشيء بل بيان لحكم المعرف (فيجب المترن) أي صدق قسمة كلمة موشوعها المعرف ومحولها المعرف (والمعكس) أي كما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف وأعلم أن التعريف ليس فيه الأنصو ويخص لا يصلح لأن يعرض عليه بنوع من أنواع الاعتراض لكن ههنا دعوى ضمنية فتوجه إليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع فأما المعارضة فلا تصلح بأقامة الدليل على بطلانه فانه ما أقام المعرف لدلائل على صحته فيقول إلى النقض وإنما تصح بأحد ما عرف أخرف هذا الأصح الاتي التحديد وليس لهذه كثير نفع وأما المنع فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنفع الشاهد فيقول إلى النقض ولذا قال (وجمع الإيرادات على التعريف) نقوض (دعوى) فلا بد للورد من إقامة الدليل (ويكفي في جوابها المنع وهو) أي المعرف (حقيقي ان كان بالذاتيات) هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل للفظي يتناول الحد والرسم وربما يطلق على ما يحسب الحقيقة وهو ما يكون المقصود منه الوصول إلى حقيقة المعرف الموجود (ورسمى ان كان بالووازم) الخارجة عن حقائق الموجودات (ولفظي) ان كان (بلفظ) أشهر (مرادف) ففيه إحصار ما كان

من الاوصاف وهذه الاوصاف بعضها عارض بزول وبعضها لازم لازول ولكن ليست ذاتية ككونه معلوماً وواحداً وكثيراً وبعضها ذاتي لا يتصور فهمه السواد دون فهمه ككونه لونا فطالب الحد كانه يقول الى كم معنى ينتهي حدود حقيقة السواد لتجمع له ثلث المعاني المتعددة ويتخلص بأن يتعدى بالاعم ويختص بالايخص ولا يتعرض للعوارض وربما يطلب أن لا يتعرض للوازم بل للذاتيات خاصة فاذا لم يكن المعنى مؤثما من ذاتيات متعددة كالموجود فكيف يتصور تحديده فكان السؤال عنه كقول القائل ما حد الكرة ويقدر العالم كله كرة فكيف يذ كر حده على مثال حدود الدار اذ ليس له حدود فان حده عبارة عن منقطعه ومنقطعه سطحه والظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس سطوحاً مختلفة ولا هو منتهى الى مختلفة حتى يقال أحد حدوده ينتهي الى كذا والآخر الى كذا فهذا المثال المحسوس وان كان بعيدا عن المقصود ربما يفهم مقصود هذا الكلام ولا يفهم من قول السواد م ك ب من معنى اللونية والسوادية واللونية جنس والسوادية نوع ان في السواد ذاتيات متعددة متباينة متفاضلة فلا تنقل ان السواد لون وسواد بل لون ذلك اللون بعينه هو سواد ومعناه يتركب بتعدد العقل حتى يعقل اللونية مطلقاً ولا يخطئه السواد مثلاً ثم يعقل السواد فيكون العقل قد عقل أمر اذا لا يمكنه جحد تفصيله في الذهن ولكن لا يمكن أن يعتقد تفاصيله في الوجود ولا تظن أن منكر الحال بقدر على حدشي التسه والتكلمون يسمون اللونية حال الان منكر الحال اذ ذكر الجنس واقصر بطل علمه الحد وان زاد شيئاً للاحتراز فيقال له ان الزيادة عين الاول وأغبره فان كان عينه فهو تكرار فاطرحه وان كان غيره فقد اعترف بأمرين وان قال في حد الجواهر انه موجود بطل بالعرض فان زاد أنه متحيز فيقال له قولاً متحيز مفهوماً غير مفهوم الموجود أو عينه فان كان عينه فكأنك قلت موجود موجود والمترافة كالتكرار فهو اذا يبطل بالعرض وان كان غيره حتى اندفع النقص بقولك متحيز ولم يتدفع بقولك موجود فهو غير المعنى لا باللفظ فوجب الاعتراف بتغاير المعنى في العقل والمقصود بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي وانما يحد بحد لفظي كقولك في حد الموجوداته الشيء أو رسي كقولك في حد الموجوداته التقسيم الى الخالق والمخلوق والقادر والمقدور والواحد والكثير أو القديم والحادث أو الباقي والغاي وأما شئت من لوازم الموجود وبوأبعه وكل ذلك ليس نبي عن ذات الموجود بل عن تابع لازم

حاصلاً (وقد أجزيت) في اللفظي (بالاعم والذاتي ما فهمه) يكون داخلاً (في فهم الذات وقيل) الذاتي (مالا يعقل ويتفحص بالمكان) فانه عرض للممكن مع أنه يصدق عليه أنه لا يعقل (اذ لا يمكن بالغير وأورد) لابطال الاكتساب بالتعريفات أن تعريف الشيء المانض ماهيته أو مؤلف من أجزائها أو من العوارض (تعريف الماهية بنفسها أو أجزائها تحصيل الحاصل) فيكون باطلين أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الاجزاء (والعوارض خارجة) عن ماهية الشيء (فلا تتحصل بها الحقيقة) فبطل أقسام التعريفات بأسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات (والجواب) انما تختار (أن) المعرفة مؤلفة من الاجزاء ونقول (التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً اذا رتب وقدت فهذا المجموع) الفصل (هو الحد الموصل الى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الاجزاء) أيضاً لكن (على الاجمال وهو المحدود) فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل (فهناك التحصيل أمر لم يكن حاصل) قبل الكسب وهو الاجمال (فندبر) وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فأرجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولما فرغ عن المعرفة شرع في الدليل فقال (ثم الدليل) في اصطلاحنا (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري كالعالم) وهو الاصغر باصلاح المنطق (وقد يخص بالقطعي) فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي (ويسمى الظني) أي ما يمكن التوصل فيه الى خبري ظني (أما) ثم شرع في بيان طريق النظر فقال (والانتاج مني على التمثلث لا بد) للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد (من واسطة) بينهما (فوجب المقدمتان ومن ههنا) أي من أجل أن الانتاج موقوف على المقدمتين (قال المنطقي هو) أي الدليل (قولان) أي قضيتان اطلاقاً فالاعم على الاخص (يكون عنه قول آخر) أي قضية أخرى (وهو يتناول) القياس و (الاستقراء والتشيل) وقياس المساواة وغيرهما في لزوم بواسطة مقدمة أجنبية (وقد يقال) الدليل قول مؤلف من قولين (يستلزم لانه قولاً آخر فيخص بالقياس) قال أهل المنطق الاستقراء والتشيل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر فظاهر لان شأن التشيل والقياس واحد فان حاصل



لا يفارقه البتة \* واعلم أن المركب إذا حددته بذكر آحاد الذاتيات توجه السؤال عن حد الآحاد فأذليل لك ما حد الشجر فقلت نبات فأتم على ساق فقبل لك ما حد النبات فنقول جسم تام فيقال ما حد الجسم فنقول جوهر مؤنثف أو الجوهر الطويل العريض العميق فيقال وما حد الجوهر وهكذا فإن كل مؤلف فيه مفردات فله حقيقة وحقيقته أيضاً تألف من مفردات ولا تقبل أن هذا ابتدائي إلى غيرها بل ينتهي إلى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية لا تحتاج إلى طلب ضيغة الحد كأن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان علمها وكل برهان ينتظم من مقدمتين ولا بد لكل مقدمة أيضاً من برهان تألف من مقدمتين وهكذا ابتدائي إلى أن ينتهي إلى أوليات فكأن في العلوم أوليات فكذلك في المعارف فطالب حدود الأوليات إنما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فإن الحقيقة تكون ثابتة في عقده بالظرة الأولى كثبت حقيقة الوجود في العقل فإن طلب الحقيقة فهو معاند لكن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين

(القرن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين بحد ومفصلة) وقد أكثرنا أمثلتها في كتاب معيار العلم ومحل النظر ونحن الآن مقتصرين على حد الحد وحد العلم وحد الواجب لأن هذا النظم من الكلام يدخل في علم الاصول فلا يليق فيه الاستقصاء (الامتحان الاول) اختلف الناس في حد الحد فنقائل يقول حد الشيء هو حقيقته وذاته ومن قائل يقول حد الشيء هو اللفظ المفسر لعنانه على وجه متبع ويجمع ومن قائل ثالث يقول هذه المسئلة خلافه فنصرنا أحد الحدين على الآخر فانظر كيف تحبط عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف إنما يتصور بعد التوارد على شيء واحد وهذا قد يتعاضد وتنافر أو ما تواردا على شيء واحد وانما منشأ هذا الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك على ما سنذكره فإن من يحد العين بأنه العضو المدرك للألوان بالرؤية لم يتخلف من حده بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف التقدويل حده هذا أمراً بنا لنحققه الأمر الآخر وانما اشتراك اسم العين فافهم هذا فإنه قانون كثير النفع فان قلت فما الصحيح عندك في حد الحد فأعلم أن كل من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كمن استبد بر المغرب وهو يطلبه ومن قرز المعاني أولاً في عقله ثم أتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى فلنقرر المعاني فنقول الشيء له في الوجود أربع مراتب (الاولى) حقيقته في نفسه (الثانية) ثبوت مثال

التشبه أن علمه هذا الحكم موجوده في مادة أخرى فيلزم قطع وجوده بوجود الحكم لوسلم كأن القياس لا يلزم منه شيء إلا إذا سلم مقدماته وانما تحي الظنه فيه لاجل ظنية المقدمات كافي القياس الخطائي فالاولى أن لا يخرج (وله) أي القياس (خمس صور قريسة) انتاجاً واما غير القريسة فكثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاقتراني الشرطي ولما يحتاج اليه في الأثر (الاولى أن يعلم حكم) ايجاباً كان أو سلباً (لكل أفراد شيء) موضوع هذا حاصل الكبرى (ثم يعلم ثبوته) أي ثبوت هذا الشيء الموضوع (للاخر) الموضوع (كلاً أو بعضاً) أي لكل فرد منه أو بعضه هذا حاصل الصغرى (فيلزم) منهما (ثبوت ذلك الحكم للاخر) ايجاباً كان أو سلباً (كذلك بالضرورة فلا بد من ايجاب الصغرى) وكلية الكبرى (وما في التعرير الا في مساواة طرفي الكبرى) يكفي سلب الصغرى فان السلب عن أحد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر (فليس بشئ لانه) أي هذا الانتاج (ليس لذاته) بل بملاحظة أن حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية وهذا ما ارد عليه لو كان قيد بقيد لذاته والالا (وأورد) عليه أن القياس المركب من سالبه صغرى وموجبه سالبه الموضوع كبرى متبوع مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا (ليس ب وكل مالمس ب ج) ينتج ا ج (والجواب أن السلب من حيث هو هو رفع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يتلوه عن ملاحظة الثبوت) بالامكان أو بالاطلاق لان معنى القضية أن ما صدق عليه العنوان كذا أو ليس كذا (فان لاحظته) أيها المورد (في الصغرى) أيضاً (فلا سلب بل ايجاب سلب) وصارت الصغرى معدولة أو مسألة المحمول (والا) لاحظت الثبوت أيها المورد (فلا اندراج) للاصغر تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة اجنبية فافهم (و) الصورة (الثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شيء) هذا حاصل الكبرى (و) يعلم (مقابله) أي مقابل ذلك الحكم ايجاباً كان أو سلباً (للاخر كله أو بعضه) هذا حاصل الصغرى (فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الاخر كذلك) كلاً أو بعضاً (بتأمل ما) فإنه يعكس الكبرى برتد إلى الأولى والحق أن انتاج هذه الصورة أيضاً ضروري لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والا كبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات

حقيقته في الدهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم (الثالثة) تأليف صوت بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس (الرابعة) تأليف رقم تدرك بحاسة البصر الدالة على اللفظ وهو الكتابة والكلمة تتبع اللفظ تبع العلم اذ يدل عليه والعلم تبع للعلوم اذ يتطابقه وواقع هذه الاربعه متطابقة متوازية الا ان الاولين وجودان حقيقتان لا يختلفان بالاعصار والامم والاخرين وهو اللفظ والكتابة يختلفان بالاعصار والامم لانها ماموضوعان بالاختيار ولكن الواضع وان اختلفت صورها فهي متفقة في انها مقصدها مطابقة الحقيقة ومعلوم ان الحد بدأ خوذ من المنع وانما استعمل هذه المعاني لشاركتها في معنى المنع فانظر المنع أين تجده في هذه الاربعه فاذا استدأت بالحقيقة لم تشك في انها حاصره للشيء مخصوصه به اذ حقيقة كل شيء خاصه التي له وليس لغيره فاذا الحقيقة جامع مانعة وان نظرت الى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وحده أيضاً كذلك لانه مطابق للحقيقة المانع والمطابقة توجب المشاركة في المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وحدتها أيضاً حاصره فانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق لمطابق وان نظرت الى الكتابة وحدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضاً مطابقة وقد وجدت المنع في الكل الا ان العادة لم تجر بالاطلاق الحد على الكتابة التي هي الاربعة ولا على العلم الذي هو الثاني بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ وكل لفظ مشترك بين حقيقتين فلا بد ان يكون له حدان مختلفان كلفظ العين فاذا عند الاطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء وذاته وعند الاطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع الا ان الذين اطلقوه على اللفظ أيضاً اصطلاحهم مختلف كما ذكرناه في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي فحد الحد عندهم يقع بتكرير اللفظ كقولك الموجود هو الشيء والعلم هو المعرفة والحركة هي النقلة هو تبدل اللفظ بما هو أرفع عند السائل على شرط ان يجمع وينبع وأما الحد عند من يقع بالرسيمات فانه اللفظ الشارح للشيء بتعديده صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه غير من غير تعيين بطرد وينعكس وأما حده عندهم لا يطلق اسم الحد الا على الحقيقي فهو أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج في هذا الى ذكر الطرد والعكس لان ذلك تبع للماهية بالضرورة ولا يحتاج الى التعرض للوازم والعوارض فانها لا تدل على الماهية بل لا بد على الماهية الا الذاتيات فقد عرفت ان اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح

الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام مقام آخر (وما في المختصر ان لاتنتاج الا بالاول) لان الصور الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دائر مع الاول وجودا وعندما (فادعاء) من غير دليل كيف لا والنتيجة لازمة لكليهما (لان الزوم للمقدمة اجنبية) بل بالذات يجوز ان يكون مع متعدد الدوران مع الاول) وجودا وعندما (لاينافيه) أي لا ينافي للزوم للمقدمة اجنبية (و) الصورة (الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث) موضوع (واحدهما) أي أحد الحكمين (كلى) فيعلم التقاضيهما فيه أي يعلم التقاضيهما لثالث في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الآخر (أو يعلم ثبوت امره) أي الثالث (مع عدم ثبوت الآخر له ذلك) الثالث (فيعلم عدم التقاضيهما فيه) فيلزم صدق سلب هذا الآخر عن بعض الامر الاول (فلا يكون اللازم الاجزئيا موجبا وساليا) كما يظهر بأدنى تأمل (و) الصورة (الرابعة) ان تثبت الملازمة بين امرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا) يلزم وجود المتقدم غير وجود التالي (فلا لزوم) بينهما هذا خلف (والعكس) أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم (لجواز اعمية اللازم) فلا يلزم من تحققه تحقق اللزوم الاخص (والرفع بالعكس) أي بغير رفع التالي رفع المقدم واللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز اخصية اللزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الاعم (وأورد منع استلزام الرفع) أي منع استلزام الرفع اللازم برفع اللزوم (لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع) هذا الانتفاء المحال (جاز عدم بقاء اللزوم) وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا (فلا يلزم انتفاء اللزوم) على هذا التقدير (أقول) في الجواب (الزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير) لان اللزوم هنا كلى (فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فيه فيرجع الى المنع) صدق (الزوم) وقد فرض هذا خلف قدير (وفيه أنه قد تقر في المنطق ان المعتبر في كلمة الشرطية الزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى المنع صدق الشرطية) وأيضا قد بين في زبر المتأخر عن الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فانه وباب في الجواب

اللفظ والجمع والعوارض والدلالة على الماهية فهذه أربعة أمور مختلفة كإدلال لفظ العين على أمور مختلفة فعمل صناعة الحد فاذا ذكر كمال اسم وطلب منه حد فأنظر فإن كان مشتركا فاطلب عده العاني التي فيها الاشتراك فإن كانت ثلاثة فاطلب لها ثلاثة حدود فإن الحقائق إذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود فاذا قبل للماهية الإنسان فلا تطمع في حد واحد فإن الإنسان مشترك بين أمور إذ يطلق على إنسان العين وله حد وعلى الإنسان المعروف وله حد آخر وعلى الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش وله حد آخر وعلى الإنسان الميت وله حد آخر فإن السيدا المقطوعة والذكر المقطوع سمي ذكر أو تسمى يد أو لكن بغير الوجه الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة فإنها كانت تسمى به من حيث أنها آلة البطش وآلة الوفاق وبعد القطع تسمى به من حيث إن شكلها شكل آلة البطش حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها سلب هذا الاسم عنها ولو صنع شكلها من خشب أو حجر أعطى الاسم وكذلك إذا قبل ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بمحد واحد فإنه هوس لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ويطلق على الغير برة التي ينهأ بها الإنسان لدرء العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفاد من التجربة حتى إن من لم يتحكه التجار به هذا الاعتبار لا يسيء عاقلا ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جوارحه وكلامه وهو عبارة عن الهدوء فيقال فلان عاقل أي فيه هدوء وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلى إن المفسدون كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلا فيقال فلان عاقل بل داه ولا يقال للكافر عاقل وإن كان محتسبا بجملة العلوم الطبية والهندسة بل أما فاضل وأما داه وما كس فاذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته أنه بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات وإسجالة المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله وبالأعتبار الثاني أنه غير برة ينهأ بها النظر في المعقولات وهكذا أهمة الاعتبارات **§** فإن قلت فترى الناس يختلفون في الحدود وهذا الكلام يكاد يحمل الاختلاف في الحد أرى أن المتنازعين فيه ليسوا عاقلين فاعلم أن الاختلاف في الحد متصوفا في موضعين أحدهما أن يكون اللفظ في كتاب الله تعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو قول إمام من الأئمة بقصد الإطلاع على مرادهم فيكون ذلك اللفظ مشتركا فيقع النزاع في مرادهم فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والشاين بعد التوارد فالخلاف تباين بعد التوارد والافتراق بين من يقول

أن كلامنا فيما إذا كان الملازمة والاستثناء صادقين في شئ تجوز استعماله انتفاء اللازم يرجع إلى المنع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله أعلم (و) الصورة (الثامنة) صورة الاستثنائي المنفصل وهي (أن تعلم المناقاة بينهما ما صدق فقط وأؤكد فقط أو فهم ما فتازم النتائج بحسب افتضرك) أما إذا كان المناقاة في الصدق فقط فتنبه وضع كل رفع الآخر والازم صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر والا كذب لعل لا يوضع كل وضع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر ووضع كل وضع الآخر (مسئلة) النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المسكذوبة (السنية نفوا افادة النظر العلم مطلقا فإلتن بأن لاعلم إلا بالحس) وهذا زيادة في حقاقتهم وشبههم هذه (لأن الجزم قد يتكون جهلا وهو) أي الجهل (مثل العلم فيما إذا يعلم أن الحاصل بعده) أي النظر (علم) لاجهل (ويجب) أولا بأن هذا جار في المحسوسات أيضا فإن الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم أيضا وإنما (بأنه يميز بالضرورة فإن البديهية) الغير المسكذوبة (ما كنه بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لاجهل أقول وقه أنه بماذا يعلم أنه) أي هذا النظر الذي ادعيت صحته (نظر صحيح فإن الاحتمال) أي احتمال عدم الصحة (فإن من المبادئ إلى المقاطع مثلا) (مثل) فلا يعلم صحة هذا النظر أبدا فإن قيل لم يجوز أن يعلم صحة النظر بالحس أو بمقدمات تعلمه قال (والحس لا يفيد العلم الجزم وهو) أي العلم الجزم (لا يكون كاسبا) فلا يحصل به علم أصلا واعلم أن هذا الإيراد ليس بشئ فإن العجب حكم الضرورة ممنوع فتدبر وأتصف والحق لا يجاوز عنه (بل الحق) في الجواب (منع التسائل) أي تحائل العلم والجهل بل هما وعان متباينان (كما هو ذهنا فتدبر) وهذا أيضا غير وافي فإن مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث لا يتبين في أول الأمر وهما كذلك لأن الجزم ربما يكون علما وربما يكون جهلا فلا يتبين في أول الأمر فتعود الشبهة كما كانت فافهم وأتصف (مسئلة قال) الشيخ أبو الحسن (الأشعري) رحمه الله (إن الافادة) أي افادة النظر الصحيح

السماة قديمة وبين من يقول الانسان مجبور على الحركات اذ لا توارد فلو كان لفظ الحد في كتاب الله تعالى اوفى كتاب امام جاز  
 أن يتنازع في مراده ويكون ابضاح ذلك من صناعة التفسير لان صناعة النظر العقلي الثاني أن يقع الاختلاف في مسألة  
 أخرى على وجه محقق ويكون المطلوب حده أمرانا لا يتجدد حده على المذهبين فيختلف كما يقول المعتزلي حده العلم اعتقاد  
 الشيء على ماهوه ونحن نختلف في ذكر الشيء فان المعدوم عندنا ليس بشئ وهو معلوم فالخلاف في مسألة أخرى يتعدى الى  
 هذا الحد وكذلك يقول القائل حد العقل بعض العاوم الضرورية على وجه كذا وكذا ويخالف من يقول في حده انه غير تميز  
 بها الانسان عن الذئب وسائر الحيوانات من حيث ان القائل الاول ينكر غير العين بغير برة عن العقب وتميز الانسان بغير برة  
 عن الذئب نهايتها للنظر في العقليات لكن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم في القلب دون العقب وفي الانسان دون الذئب  
 وخلق البصر في العين دون العقب لا تميزه بغير برة استعدادها لقبوله فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في انات هذه  
 الغريزة أفيها فهذه أمور وان أوردناها في معرض الامتحان فقد أدرجناها ما يجري على التحقيق بحسرى القوانين  
 (امتحان ثان) اختلف في حد العلم فقيل انه المعرفة وهو حد لفظي وهو أصعب أنواع الحدود فانه تكرر لفظ بذكر  
 ما يرادفه كما يقال حد الاسد الليث وحد القار الجمر وحد الموجود الشئ وحد الحركة النقلة ولا يخرج عن كونه لفظيا  
 بأن يقال معرفة العلوم على ماهوه لانه في حكم تطويل وتكرير المعرفة لانطلاق الاعلى ما هو كذلك فهو كقول القائل حد  
 الموجود الشئ الذي له ثبوت ووجود فان هذا تطويل لا يخرج حده عن كونه لفظيا ولست أمتنع من تسمية هذا احدا فان لفظ  
 الحد مباح في العقول استعمال ما يريد معافيه نوع من المنع هذا اذا كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع وان كان عنده  
 عبارة عن قول شارح الماهية الشئ مصور كنه حقيقته في ذهن السائل فقد تظلم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة  
 وقيل أنضائه الذي يعلم به وانه الذي تكون الذات به عالمه وهذا أبعد من الاول فانه مساو له في الخلق عن الشرح والدلالة  
 على الماهية ولكن قد يتوهم في الاول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عند السائل أشهر من الآخر فشرح الاخرى  
 بالاشهر أما العلم ويعلم فهما مستقنان من نفس العلم ومن أشكل عليه المصدر كيف يفضله بالمشق منه والمشق أخص

العلم (بالعادة) أى يجرى عادة الله تعالى بأن يحدث العلم عقيب النظر (اذ لا مؤثر) في الوجود عنده (الائه) كأنطقت  
 به الشريعة الحقبة بحيث لا يسمح للارتباب فيه فالمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى (بلا وجوب منه تعالى) على زعم الاشعري  
 (ولاعلمه) فبالعادة ولم يدرك الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجيح من غير مرجح (و) قال (المعتزلة انه) أى حصول العلم  
 بعد النظر (بالتوليد) فان الناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع الله تعالى عقبيه (كحركة الفتح عند حركة  
 اليد) وهذا رأى باطل لا ينبغي للسلم أن يلتفت اليه (و) قال (الحكماء انه) أى حصول العلم بعده (بالاعداد فانه) أى النظر  
 (بعدهم الذين اعدادا تاما) فاذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد (تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوبا  
 منه) فان الوجود بلا وجوب باطل فعلى هذا النظر علمة معدة لحصول العلم (واختار الامام) نضر الدين (الرازى) من  
 الاشعرية (انه) أى حصول العلم (واجب عقبيه) أى عقيب النظر بان جرت عادته تعالى بالوجوب وجود العلم واحالة عدمه  
 بخلاف الاشعري فانه لا يقول بالوجوب أصلا ولا يدخل للنظر في هذا الايجاب بل هو والنظر معا ولان له سبحانه واجبان به  
 بخلاف قول الفلاسفة (وان لم يكن) حصول العلم (واجبانه تعالى استداه) حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم  
 (غير متولد منه) أى من النظر بأن يكون المؤثر قدرة العبد وساطة النظر (لانه ليس لقدرة العبد تأثير) كما ظهر من الشرع  
 الحق ظهور الشمس في نصف النهار وبقاقرنا ظهور الك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا تلتفت الى ما قيل ان هذا  
 لا يحصله الا بالارجاع الى أحد الاقوال السابقة قال المصنف (وهذا أشبه) بالاصواب (فان) حاصل هذا يرجع الى  
 اللزوم (لزوم بعض الاشياء البعض مما لا ينكر الا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر) غير معقول (و) كذا ثبوت  
 (الكلية بدون الاعظمية غير معقول) وكذلك وجود هيئة الشكل الاول مثلا مع نطق الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير  
 معقول (هذا)

(المقالة الثانية في الاحكام وفيها أبواب) أربعة لان الابحاث المتعلقة به اما متعلقة بالحاكم أو بالحكم نفسه أو بالحكوم

من المشتق منه وهو كقول القائل في حد الفضة انها التي تصاغ منها الاواني الفضية وقد قيل في حد العلم انه الوصف  
الذي يتأتى للتصفيه اتقان الفعل واحكامه وهذا ان كرلازم من لوازم العلم فيكون رسميا وهو ابدء مما قبله من حيث  
انه اخص من العلم فانه لا يتناول الابعض العلوم ويخرج منه العلم بالله وصفاته اذ ليس يتأتى به اتقان فعل واحكامه ولكنه  
اقرب مما قبله بوجه فانه ذكرلازم قرب من الذات ليفيد شراحيبنا بخلاف قوله ما يعلمه وما تكون الذات به عالمه فان  
قلت فاحد العلم عندك فاعلم انه اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حجبته ويطلق على الخيال وله حد  
بحسبه ويطلق على الظن وله حد آخر ويطلق على علم الله تعالى على وجه آخر اعلى واشرف ولست اعنى به شرفا مجرد العموم  
فقط بل بالذات والحقيقة لانه معنى واحد محيط بجميع التفاصيل ولا تفاصيل ولا تعدد في ذاته وقد يطلق على ادراك  
العقل وهو المقصود بالبيان ورب ما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة مجردة جامعة للجنس والفصل الذاتي فاننا بينا ان  
ذلك عسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية تعسر تحديدها فلورادنا ان تحذرا تحة السلك او طعم العسل لم تقدر  
علمه واذا نزعنا عن حد المدركات فمن عن تحديد الادراكات اعجز ولكنها تقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال امال التقسيم  
فهو ان يميزه عما يلبس به ولا يخفى وجه تميزه عن الارادة والقدرة وسائر صفات النفس وانما يلبس بالا اعتقادات ولا يخفى  
ايضا وجه تميزه عن الشك والظن لان الجزم من تنف عنهما والعلم عبارة عن امر جزم لا تردديه ولا جواز ولا يخفى ايضا وجه تميزه  
عن الجهل فانه متعلق بالجهول على خلاف ماهوبه والعلم مطابق للماهوم ورعا يتيقن بلبس باعتقاد المقلد الشيء على ماهوبه  
عن تلقف لاعن بصيرة وعن جزم لاعن تردد ولا جله حتى على المعتزلة حتى قالوا في حد العلم انه اعتقاد الشيء على ماهوبه  
وهو خطأ من وجهين أحدهما تخصيص الشيء مع أن العلم يتعلق بالمعذور الذي ليس شأنا عندنا والثاني أن هذا الاعتقاد  
حاصل للقلد وليس بعالم قطعا فانه كما تصور أن يعتقد الشيء جزماعلى خلاف ماهوبه لاعن بصيرة كاعتقاد اليهودي والمشرک فانه  
تصميم جازم لا تردديه تصور أن يعتقد الشيء بمجرد التلقين والتذوق على ماهوبه مع الجزم الذي لا يخاطر بياله جواز غيره فوجه  
تميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه السبق الى أحد معتقدي الشك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقضه بالبال ومن

فيه أو المحكوم عليه . الباب (الاول في الحاكيم) مسألة لاحكام الامن الله تعالى) باجماع الامة لا كافي كتب بعض المشايخ  
أن هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكيم العقل فان هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعى الاسلام بل انما يقولون ان العجز معرف  
لبعض الاحكام الالهية سواء ورده الشرع أم لا وهذا ما ورعنا كابر مشايخنا أيضا ثم انه لا بد لحكم الله تعالى من صفة  
حسن أو قبح في فعل لكن النزاع في أهم عقليان أو شرعيان ولما كان لهما ممان والنزاع في واحد أراد المصنف أن يشير  
إليها ويعين محل النزاع فقال (لانزاع) لاحد من العقلاء (في أن الفعل حسن أو قبح عقلا) بالحسن والقبح اللذين هما  
(عنى صفة الكمال والنقصان) فأنهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجمل قبيح (أو) اللذين هما  
(عنى ملاءمة الغرض الدينى ومنافته) وهما أيضا عقليان كما يقال موافقة السلطان الظالم حسن ومخالفته قبيحة (بل)  
لنزاع اتما هو في حسن الفعل وقبحه (عنى استحقات مدحه تعالى وتوايه) لالتصفيه (ومقابلهما) اى استحقات ذمه تعالى  
وعقابه لالتصفيه (فعدد الاشاعة) التابعين للشيخ أبى الحسن الأشعري المعدودين من جملة أهل السنة أيضا (شرعى أى  
بجعله) ايامه متصفا بها (فقط) لا غير من غير حكمته وصلاح للفعل (فما أمر به) الشارع (حسن) وما نهى عنه قبيح  
ولو انعكس الأمر) أى أمر الشارع (لانعكس الأمر) أى أمر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا والعكس  
(وعندنا) معشر الماتريدي والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة (وعند المعتزلة عقلى أى لا يتوقف على الشرع  
لكن عندنا) من متأخري الماتريدي (لا يستلزم) هذا الحسن والقبح (حكما) من الله سبحانه (في العبد بل يصير موجبا  
لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح) فالحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع (فقال يحكم) الله  
تعالى بإرسال الرسل وازال الخطايا (ليس هنالك حكم) أصلا فلا يعاقب بترك الاحكام في زمان الفسرة (ومن ههنا  
استقرت بلوغ الدعوة) تعلق (التكليف) فالكافر الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان أيضا ولا يؤخذ بكفره  
في الآخرة وهذا رأى (بخلاف) رأى (المعتزلة والامامية) من الرافضة خذلهم الله تعالى (والكرامية والبراهمة)

غير ممكن نقيضه من الحلول في النقص فإن الشاك يقول العالم حادث أم ليس بحادث والمعتقد يقول حادث ويستمر عليه ولا يتسع صدره لتجوز القدم والجاهل يقول قديم ويستمر عليه والاعتقاد وان وافق المعتقد فهو حسن من الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار لو قد استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه يطابق المعتقد في حالة وخالفه في حالة. وأما العلم فيستعمل تقدير بقاءه مع تغير المعلوم فانه كشف وانسراح والاعتقاد عقدة على القلب والعلم عبارة عن التحلل المدقق فيها مختلفان ولذلك لو أصغى المعتقد الى المشكل لو وجد لنقيض معتقده بحال في نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلاً وان أصغى الى الشبه المشككة ولكن اذا سمع شبهة فاما أن يعرف حلها وان لم نساعده العبارة في الحال واما أن نساعده العبارة أيضاً على حلها وعلى كل حال فلا يشك في بطلان الشبه بخلاف المقلد وبعدها التقسيم والتمييز كما يكون العلم من تسميات النفس عنه وحقيقته من غير تكلف وتحديد وأما المثال فهو أن ادراك البصرة الباطنة تعهمه بالمقابلة بالمصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المصير في القوة الباصرة من انسان العين كما يتوهم انطباع الصور في المرأة مثلاً فكأن البصر يأخذ صور المصيرات أي يتطبع فيها مثالها المطابق لها اعينها فان عين النصارى لا تتطبع في العين بل مثال يطابق صورتها وكذلك يرى مثال النار في المرأة لا عين النار فكذلك العقل على مثال امرأة تطبع فيها صور المعقولات على ما هي علمها وأغنى بصور المعقولات حقائقها وما هياتها فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهياتها في نفسه وانطباعها به كما ينظر من حيث الوهم انطباع الصور في المرأة في المرأة ثلاثة أمور والحديد وصفاته والصورة المنطبعة فيها فكذلك جوهر الآدمي كجذبة المرأة وعقله هيئة وغير برة في جوهره ونفسه هياتها الا انطباع بالمعقولات كما أن المرأة بصقاتها واستدارتها تهيئها كآلة المورخ فصور الصور في حرة العقل التي هي مثال الاشياء والعلم والغريزة التي هيهايتها قبول هذه الصور هي العقل والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبول حقائق المعقولات كالمرأة فالتفسيح الأول يقطع العلم عن مظان الاشياء وهذا المثال يفهم حقيقة العلم حقائق المعقولات اذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علماً وكان اسماء والأرض والأشجار والامم انبصر وأن

قلهم الله تعالى (قائه) أي كلامه الحسن والقبح (عندهم بوجوب الحكم) من الله تعالى فهو الحالم لا غير (فلولا الشرع) بما هو شرع بأن فرض عدم ارسال الرسل (وكانت الافعال) بما يحاد الله تعالى (لوجب الاحكام) على حسب ما فصل الآن في الشرع بالحقة واعلم أن المراد بالحكم في هذا النزاع اشغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل أو الكف جبراً وهذا لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً ولا بوجوب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصالح والالامة ما يوصل الثواب والعقاب وأما أنه تعلق بحسب هذا الصالح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا بسند فاعلم أن هذا النزاع يمتد بين المعتزلة وغيرهم فانه ان أراد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف تأتي قول المعتزلة وان أراد بكون الفعل ماضياً للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى انكاره فحينئذ لا نزاع الا في اللفظ فمن قال بتعلق الحكم قبل الشرع أراد الثاني ومن نفاه نفاه عن معنى الخطاب فتفكروا وانصف وكل الامور الى علام السرار ثم أراد ان يفصل قول المعتزلة فقال (قالوا منه) أي من كل من حسن الفعل وقبحه (ما هو ضروري) لا يحتاج الى النظر (كحسن الصدق بالنافع وقبح الكذب الضار قبل) في حوائج من رجا ان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بعد ذلك الآخرة و (امر الآخرة) سمي لا يستقل العقل باذراكه فكيف يحكم بالثواب اجلاً المتوفى على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح عقلاً أصلاً فضلاً عن كونه ضرورياً (أقول) في الجواب (العدل واجب عقلاً عندهم فوجب المجازاة) فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا (وذلك) أي ثبوت دار الجزاء مطلقاً (كأن الحكم العقل) بالثواب والعقاب فيها (وان كان خصوص المعاد الجسماني سمياً) فان أراد بدار الجزاء مطلقاً دار الجزاء سوى الدنيا فكيف سمياً ممنوع كآلهما ولذا قالت الفلاسفة به أيضاً مع انكارهم الحشر على ما هو المشهور وان أراد بخصيص المعاد الجسماني فسلم أنه سمي لكن لا بضر ككفاية مطلقاً دار الجزاء (على أنه بمعنى لو تحقق) أمر الآخرة (لتحقق) الثواب والعقاب

ترى في المرأة حتى كأنها موجودة في المرأة وكان المرآة حاوية لجمعها فكذلك الحضرة الالهية بجملة تصورات تنطبع بها نفس الادمي والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات فكذلك الحضرة الالهية اذ ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله فاذا انطبع بها صارت كأنها كل العالم لاحاطتها بصورا وانطبعا وعند ذلك ربما ظن من لا يدري المحال فيكون ممن ظن ان الصورة حالة في المرآة وهو غلط لانها ليست في المرآة ولكن كأنها في المرآة فهذا ما ترى الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم في هذه المقدمة التي هي علاوة على هذا العلم

(امتحان ثالث) اختلفوا في حد الواجب فقيل الواجب ما يتعلق به الاحباب وهو فاسد كقولهم العلم ما يعلمه وقيل ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وقيل ما يجب بتركه العقاب وقيل ما لا يجوز العزم على تركه وقيل ما يصير المكلف بتركه عاصيا وقيل ما يلام ناركه شرعا واكثر هذه الحدود تعرض للوازم والتوابع وسبيل ان اردت الوقوف على حقيقته ان تتوصل اليه بالتقسيم كما ترشدناك اليه في حد العلم فاعلم ان الالفاظ في هذا الفن خمسة الواجب والمحذور والمنسحب والمكروه والمباح فدفع الالفاظ جانبا ورد النظر الى المعنى أولا فانما تعلم ان الواجب اسم مشترك اذ يطلقه المتكلم في مقابلة المنسحب ويقول بوجود الله تعالى واجب وقال الله تعالى وجبت جنوبها ويقال وجبت الشمس وله بكل معنى عبارة والمطلوب الان مراد الفقهاء وهذه الالفاظ لاشك انها لا تطلق على جوهر بل على عرض ولا على كل عرض بل من جلتها على الافعال فقط ومن الافعال على افعال المكلفين لاعلى افعال الهائمات فاذا نظرتك الى اقسام الفعل لامن حيث كونه مقدورا وحادا وما عملوما ومكتسبا ومخترا وله بحسب كل نسبة انقسامات ادعوا عرض الافعال ولو ازعمها كثيرة فلا تنظر فيها ولكن اطلاق هذا الاسم عليهم من حيث نسبتها الى خطاب الشرع فقط فنقسم الافعال بالاضافة الى خطاب الشرع فنعمل ان الافعال تنقسم الى ما لا يتعلق به خطاب الشرع كفعل الجنون والى ما يتعلق به والذي يتعلق به ينقسم الى ما يتعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الاقدام عليه وبين الاجتنام عنه ويسمى ما باحوالى ما ترجح فعله على تركه والى ما ترجح فعله على تركه وينقسم الى ما اشعر بأنه لا عقاب على تركه ويسمى مندوبا والى ما اشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجبا ثم ما يخص فربق

(كاف) في حكم العقل بالحسن أو القبح ضرورة (فتدبر) فان الجواب هو الاول وهذا التوجيه من غير رضا القائل ولو اسقط حديث وجوب العدل واكتفى بجمع كون مطلق دار الجزاء سمعا ليكون حوايا عنه لو اورد على معظم الحنفية الفائلين بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان اولي فتمتكر (ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع) فانها ما يعرف بالتمام (ومنه ما لا يدرك) أصلا (الان الشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه) أي الى معرفته (لكن الشرع) اذ قد حكم على هذا الوجه (كشفت عن حسن وقبح ذابنين) لانه لمسلم يكن جعل الشارع الاحسب حكمة باعطاء شيء ما يصلح له علم أن في صوم آخر رمضان صلوح الثواب وفي صوم اول شوال صلوح العقاب في هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما في الحاشية ان هذا تعصب فان العقل يحكم بعدم الفرق الا يجعل الشارع وغاية ما يقال ان الواجب لقهر النفس هو الصوم مطلقا وأما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كتنزول القرآن وغيره واذ كان الشهر محسلا يكون اول شوال منتهى ومنتهى الشئ خارج عنه فلزم قبح صومه وهذا الجواب غير وافي أما اول فلانه لو تم بضرهم فانه يلزم منه ادراك العقل للحسن والقبح وأما ثانيا فلان غاية ما لزم عدم وجوب صوم اول شوال والمقصود كان هو التحريم فتدبر (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فقال القدماء) منهم الحسن والقبح كلاهما (ذات الفعل و) قال (التأخرون) لا (بل) كلاهما (لصفة حقيقية توجهه) أي كالأحسن والحسن والقبح (فيه) أي في الفعل الحسن والقبح (و) قال (قوم لصفة حقيقية في القبح فقط) دون الحسن (والحسن عدم القبح) فلا ينافي بصفة حقيقية ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح (والجاني قال ليس) الحسن والقبح (صفة حقيقية بل اعتبارات) ووجوه (والحق عندنا) معشر أهل السنة من الصوفية والماتريدية (الاطلاق الاعم) من كونها ذات الفعل أو صفته أو لوجوه واعتبارات كما سبقتكشفتك (فلا يرد التسخ علينا) لانه لما جاز ان يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فتعبد بطلانها يبطل الحسن ويتغير وأما المعتزلة القائلون بكونها ذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد التسخ عليهم وسبغى والدفع على

اسم الواجب عما يشعر بالعقوبة عليه فلنا وما أشعر به قطعه اخصوه باسم الفرض ثم لا مشاحة في الالفاظ بهدم معرفة المعاني  
وأما المرح تركه فينقسم الى ما يشعر بأنه لا عقاب على فعله ويسمى مكروها وقد يكون منه ما يشعر بعقاب على فعله في الدنيا  
تقوليه الله عليه وسلم من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يؤمن الانفسه والى ما يشعر بعقاب في الآخرة على فعله وهو  
المسمى محظورا وحرما ومعصية فان قلت فامعنى قولك أشعر فمعناه أنه عرف بدلالته من خطاب صريح أو قرينة أو معنى  
مستنتظ أو فعل أو إشارة فلا شعاريم جميع المدارك فان قلت فامعنى قولك عليه عقاب فلتامه أنه أخبر أنه سبب العتاب  
في الآخرة فان قلت فما المراد بكونه سببا فالمراد به ما يفهم من قولنا الأكل سبب الشبع وحرز الرقبة سبب الموت والضرب  
سبب الالم والدوا سبب الشفاء فان قلت فلو كان سببا لكان لا يتصور أن لا يعاقب وكم من تارك واجب يعق عليه ولا يعاقب  
فأقول ليس كذلك إذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب الالم والدوا سبب الشفاء أن ذلك واجب في كل شخص أو في معين مشار  
اليه بل يجوز أن يعرض في المحل أمر يدفع السبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية فرب دواء لا يقع ورب ضرب لا يدرك  
المضروب أو ألمه لكونه مشغول بنفسه بشئ آخر كمن يجرح في حال القتال وهو لا يحس في الحال به وكما أن العلة قد تستحكم  
فتدفع أثر الدواء فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو  
عن جرئته ولا يوجب ذلك خروج الجبر عن كونها سبب العقاب فان قال قائل هل يتصور أن يكون للشئ الواحد حدان قلنا  
أما الحد اللفظي فيجوز أن يكون ألفاظا كذلك بكثرة الاسماحي الموضوعات للشئ الواحد وأما الرسمي فيجوز أيضا أن يكسر لثان  
عوارض الشئ الواحد ولو ازمه قد تذكر وأما الحد الحقيقي فلا يتصور أن يكون الواحد لان الذاتات محصورة فان لم  
يذكرها لم يكن حدا حقيقيا وان ذكرهم الذاتات زيادة فالزاد مشهور فاذا هذا الحد لا يتعدد وان امتازت تختلف  
العبارات المترادفة كما يقال في حد الحاد أنه الموجود بعد العدم أو الكائن بعد أن لم يكن أو الموجود المسبوق بعدم أو الموجود  
عن عدم فبيده العبارات لا تؤدي اللى المعنى واحدا فانها في حكم المترادفة ولتقتصر في الامتحانات على هذا القدر والتنبيه حاصل  
به ان شاء الله تعالى

رأبهم أيضا ان شاء الله تعالى وأوجب من قبلهم ان الخصوصيات التي كانت في أول الزمان معتبرة في محمل الحسن والقبح  
فالفعل كان في الزمان الاول معه خصوصيات معها كان حسنا واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا  
وحراما فيصح التسخخ ولا يخفى أنه حينئذ يكون قليل الجدوى أو أمثالي قول الجبائية (ثم من الخنقية من قال ان العقل قد  
يستقل في ادراك بعض أحكامه تعالى فأوجب) هذا البعض (الايان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بحجابه تعالى) على كل  
أحد بلغه دعوة رسول أم لا (حتى على الصبي الماتل) هذا قول معظم الخنقية كالشيخ الامام علم الهدى أبي منصور  
الماتريدي والامام نضر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره (وروى عن) الامام الهمام (أبي خنيفة  
لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى من الدلائل) على ثبوت الوحدة انية بحيث لا مجال للعاقول أن يرتاب فيه ومن ارتاب معها  
فلسوفهمه وعدم تدبره الا لا يرب فيه وهذه الرواية هي مستند ذلك البعض (أقول) في كشف معنى هذه الرواية (لعل  
المراد) لا عذر (بعد مضى مدة التأمل فانه) أي التأمل (بتميزه دعوة الرسول في تبيين القلب وتلك المختلفة) لا يمكن  
تحديدها (لان العقول متفاوتة) في الفهم فلا تنضبط في حد اعلم أن هذا التوجيه أشار اليه الامام نضر الاسلام حيث  
قال ومعنى قولنا انه لا يكلف بالعقل زبده انه اذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم  
تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو خنيفة في السفينة اذا بلغ نحو عشرين سنة لا ينجع منه ما له لان قد استوفى مدة التجربة  
فلا بد أن يرد ادرسها وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح أصوله لان ادراك مدة التأمل في حق تبيين القلب  
بتميزه الدعوة وفيه أيضا الاعتدله بعد الامهال لاق ابتداء العقل وفرع نضر الاسلام على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة  
لوم يعتقد شيئا من الكفر والايان في ابتداء العقل كان معذورا لأنه لم تض عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفر لم يكن معذورا  
لان اعتقاده جانب بدل دلالة واضحة على أنه ترك الايان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وأنه تأمل فاختر الكفر ثم اعلم أنه  
لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة



(الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان الذي به التوصل الى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر) وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد (الفن الاول في السوابق) ويشتمل على تمهيد كلي وثلاثة فصول (التمهيد) اعلم ان البرهان عبارة عن آفاق بل مخصوصة ألقت تالفا مخصوصا بشرط مخصوص يلزم منه رأى هو مطلوب الناظر بالنظر وهذا الاقوال بل اذا وضعت في البرهان لاقتباس المطلوب منها سميت مقدمات وللنظر في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات اذ قد تكون خالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وان كانت المقدمات صحيحة يقينية ومرة منها جميعا ومثاله من المحسوسات البيت المدنى فانه امر مركب تارة يختل بسبب هيئة التاليف بأن تكون الحيطان معوجة والسقف منخفضا الى موضع قريب من الارض فيكون فاسدا من حيث الصورة وان كانت الاجسام والجدوع وسائر الآلات صحيحة وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تريعها ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الخلل من رخاوة في الجدوع وتشعب في اللبسات هذا حكم البرهان والحدوكل امر مركب فان الخلل اما ان يكون في هيئة تركيبه واما ان يكون في الاصل الذي يرد عليه التركيب كالتريب في القميص والخشب في الكرسي واللين في الحائط والجدوع في السقف وكان من يرد بناء بيت بعيد عن الخلل يفترض ان يعد الآلات المفردة أولا كالجدوع واللين والطين ثم ان أراد اللين افتقر الى اعداد مفرداته وهو الترتيب والتراب والماء والقالب الذي فيه يضرب فينتدى أولا بالاجزاء المفردة فربها ثم يرب المركب وهكذا الى آخر العمل وكذلك طالب البرهان ينبغي أن يتطرق في نظمه وصورته وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب وأقل ما ينظم منه برهان مقدمتان أعنى علمين يتطرق اليهما التصديق والتكذيب وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان وضع احدهما مخبراعها والاخرى خبرا وصفا فقد انقسم البرهان الى المقدمتين وانقسم كل مقدمة الى معرفتين تنسب احدهما الى الاخرى وكل مفرد ففهومه ونى و يدل عليه لاحتماله بلفظ فيجب ضرورة أن ينظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الالفاظ

وهؤلاء الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم أن ذلك البعض هو الايمان والشكر ونحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام نورا للاسلام أن حاصل النزاع بيننا وبينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية متهذبة لا اعتبار لها وعندنا هذا والاولاد بل العقل وجوب أهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع هكذا يلبق أن يقع بين أهل الاسلام لما أمر أن اجماع المسلمين على أن لاحكم الله تعالى فخرج حاصل البحث أن ههنا ثلاثة أقوال الاول مذهب الاشعرية أن الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني أنهم سماع عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا أدرك في بعض الافعال كالإيمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منسبه تعالى بذمة العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة لأنه عندنا لا يجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا يجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى ايصال الثواب الى من أتى بالحسنات و ايصال العقاب الى من أتى بالقبايح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجعين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير وتبعه المصنف ورأت في بعض الكتب وحدت مشايخنا الذين لا يقيمون قائلين مثل قول الاشعرية (وما سر رأين المذاهب يتفرخ) عليه (مسئلة البالغ في شاشق الجبل) أي الذي لم تبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذ بترك الحسنة وفعل القبائح ومثاب بالحسنات وعند هؤلاء المشايخ مؤاخذ باتبان الكفر مطلقا بتركه الايمان عند مضى مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الايمان ومثاله من الشكر لم يعلم حاله بار واه صريحة بانهم هبل بعدون بعدم درك العقل اياها للدلائل أم لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو اوباش الشكر والعباد بالله تعالى ثم اعلم أن مسئلة الحسن والقبح وكذا استزاهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة الى أن الله تعالى لا يحكم الا بما هو حسن أو قبيح وان حكم الله ملازم ومهما وأب تكون أصولية راجعة الى أن الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والتهى الالهي يدل على القبح كذلك وأن تكون فقهية راجعة الى أن الفعل الواجب يكون حسنا والحرام قبيحا فقد ان الأولي أن تسرد في المقاصد دون المبادئ (لنا) في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين أعمن استزاهما للحكم أولانه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزمانساو بين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل أحدهما واجبا والاخر حراما ليس أولى من العكس وهو

المضردة ووجوه دلالتها ثم اذاهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا افئنا معنيين وجعلناهما مقدمة وننظر في حكم المقدمة وشروطها ثم نجتمع مقدمتين ونصوغ منهما برهانا وتنظر في كيفية الصياغة الصحيحة وكل من اراد ان يعرف البرهان بفرضها الطريق فقد طمع في الحمال وكان ممن طمع في أن يكون كاتباً يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات أو يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتب الحروف المفردة وهكذا القول في كل مركب فان أجزاء المركب تقدم على المركب بالضرورة حتى لا يوصف القادر الا كبر بالقدرة على خلق العلم بالمركب دون الاحاد اذ لا يوصف بالقدرة على تعلم الخطوط المنظومة دون تعلم الكلمات فلهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فن في السوابق وفي المقاصد وفي فن للواحق

(فن الاول في السوابق وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في دلالة اللفاظ على المعاني) ويتضح المقصود منه بتسميات (التقسيم الاول) ان دلالة اللفظ على المعنى تختص في ثلاثة أوجه وهي المطابقة والضمن والالتزام فان لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة ويدل على السقف وحده بطريق الضمن لان البيت يتضمن السقف لان البيت عبارة عن السقف والحيطان وكما يدل لفظ القرس على الجسم اذ لافرس الا وهو جسم واما طريق الالتزام فهو كذلك لانه لفظ السقف على الحائط فانه غير موضوع الحائط وضع لفظ الحائط للسائط حتى يكون مطابقا ولا هو مقتمين اذ ليس الحائط جزءا من السقف كما كان السقف جزءا من نفس البيت وكما كان الحائط جزءا من نفس البيت لكنه كالفرد للملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه وبالذات أن تستعمل في نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والضمن لان الدلالة بطريق الالتزام لا تختص في حد ذات السقف بلزم الحائط والحائط الاس والأس الأرض وذلك لا يختص (التقسيم الثاني) ان الالفاظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشموله تنقسم الى لفظ يدل على عين واحدة ونسبه معينا كقولنا زيد وهذه الشجرة وهذا القرس وهذا السواد والى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسبه مطلقا والاول حده اللفظ

ترجيح من غير مرجح مناف لحكمة الامر وهو حكم السعة قطعاً ولفافه نانا لو كانوا شراعيين لكان ارسال الرسل بلا وقتة لارحة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاة لعدم صحة المؤاخذة بشئ مما يستلذه الانسان ثم بعد سجي الرسل صاروا بعض تلك الافاعيل في عذاب ابدى فأى فائدة في ارسال الرسل الا التضييق وتعذيب عباده فصار بلاهه اخلف لانه رحمة من الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تزيه واعلم أن هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على أن وجوب الايمان وحرمة الكفر أيضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان بعنة الرسل في حقه بلاهه هذا ظاهر جدا فافهم ولفافه ثالثا (ان حسن الاحسان وقبح مقابله بالاساءة مما اتفق عليه العفلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل كالبهايمة فاولا انه ذاتي) أي غير متوقف على الشرع (لم يكن كذلك) أي لما اتفق عليه (والجواب بانه) يمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل (يجوز أن يكون) حكمهم بهما (لمصلحة عامة لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة) حينئذ (حسن بالضرورة) والامساك بالاحسان لاجلها حسنا (وإنما يضرنا لو ادعينا أنه) أي الحسن (ذات الفسعل) وليس كذلك (بل الدعوى عدم التوقف على الشرع) سواء كان بالذات أو بالعرض (ومنع الاتفاق على أنه مناط حكمه تعالى) أي التقريب غير تام لانه لا اتفاق على كونهما مناط الحكم (لا يمينا) هذا المنع (فانا لا نقول باستلزامه حكمه تعالى بل ذلك بالسمع) ولوورد الدليل الا لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولنا رابعاً ما ورد مغير للاسباب اشارة الى الترييض بقوله (واستدل) بانه (اذا استوى الصدق والكذب في المقصود اتر العقل الصدق) فولاً ان حسنه ذاتي لما اتر (وفيه أنه) ان اراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الاغراض وموافقة الجبلية فنقول (لا استواء في نفس الامر لان لكل منهما لوازم وعوارض) متعارة (فهو تقدير يستحيل فينبغ الا يثار على ذلك التقدير) وان اراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الا يثار ليج آخروا لافل ان يكون ذلك هو الاعتقاد وبقاقرنا نظر هرك اندفاع أنه لا توجه له بالدليل فانه انما أخذ الاستواء نظرا الى المقصود دون جميع العوارض واللوازم وتحققه بقضى ثم ان هاتين الجنتين مع مقصودهما عن الدلالة على كلية المطلوب لا يتخلوان عن نوع خطابة اذ لقائل أن يقول يجوز أن يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابله بمعنى فهو ماضفة كلية الحقيقة الانسانية وصفة نقص بالباعنى المتنازع فيه وكذا الا يثار الصدق أيضا

الذي لا يمكن أن يكون مفهوماً إلا إذا كان الواحد بعينه فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والفرس والانسان وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام للعموم فان قلت وكيف يستقيم هذا وقولك الاله والشمس والارض لا يدل الا على شيء واحد مفرد مع دخول الالف واللام فاعلم أن هذا غلط فان امتناع الشركة ههنا ليس لنفس مفهومة واللفظ بل الذي وضع اللغة لوجوده في الاله عدداً لكان يرى هذا اللفظ عام في الالهة كلها فان امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجوده فان لم يكن امتناع الشركة لمفهوم اللفظ والمنافع في الشمس أن الشمس في الوجود واحدة فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وأرض كان قولنا الشمس والارض شاملاً لكل فتأمل هذا فانه منزلة قدم في جملة من الامور النظرية فان من لا يفرق بين قوله السواد وبين قوله هذا السواد وبين قوله الشمس وبين قوله هذه الشمس عظم سهوه في النظريات من حيث لا يدري

(التقسيم الثالث) ان الالفاظ المتعددة بالإضافة الى المسميات المتعددة على أربعة منازل ولتتفرع لها أربعة ألقاظ وهي المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشاركة أما المترادفة فتعني بها الالفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد كالجر والفقار واللبث والاسد والسهم والنشاب وبالجملة كل اسمين لشيء واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق وأما المتباينة فتعني بها الاسامي المختلفة للعلماء في المختلفة كالسواد والقدرة والاسد والمفتاح والسماء والارض وسائر الاسامي وهي الأكثر وأما المتواطئة فهي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم الرجل فانه ينطلق على زيد وعمرو وبكر وحالد واسم الجسم ينطلق على السماء والارض والانسان لاشتراك هذه الاعيان في معنى الجسمية التي وضع الاسم بازاؤها وكل اسم مطلق ليس بمعين كما سبق فانه ينطلق

لكونه صفة كمال لكونه يستحق به الثواب فافهم الاشعرية (قالوا) لنرى عقلية الحسن والقبح (أو لا لو كان) كل منهما (ذاتياً يتخلف) فان ما بالذات لا يبطل (وقد تخلف فان الكذب منه لا يجب اعصمة نبي) عن بدظام (وانقاذ برى عن سفك) فصار حسناً وقد كان قبيحاً (والجواب) أنا لا نسلم أنه تخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاجتناب عن أعظم منه قبحاً فينبذ (ههنا ارتكاب أفضل القبحين) الكذب وهلاك نبي أو برى (لأن الكذب صار حسناً قيل) في حواشي ميزان (يرد عليه أن هذا الكذب واجب) وكل واجب حسن (فيدخل في) حد (الحسن) والحسن لا يكون عند الخضم الاذات فافهم الحسن ذاتي فلا يجامع القبح وبما قررنا بان بطلان هذا الاراد من غير ارتباب (أقول) في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انفاذ نبي بالعرض (الحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبع المحظورات) أي لاجل عروض ضرورية يجي فيه الحسن بواسطة دفعها فيعامل به معاملة المباح (غاية الامر أنه يلزم القول بان كلاهما كما أنه) يكون بالذات كذلك بالغير ولعلمهم بترموه) فلا يسلون أن كلا حسن بالذات تحقيقة أن عروض صفة قد يكون حقيقة لشيء وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الي هذا بالعرض ويقال في غير هذا الفن له الاوصاف بواسطة في العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ويستلزم لحسن بالذات هو عصمة نبي ورافع قبيح آخر هو هلاك نبي قبحه فوق هذا الكذب واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لاستحالة قبحه فلا يرد أن الحسن والقبح عندهم كالذات الفعل فكيف يرتفع بعروض عارض وان لم يرتفع زم اجتماع الضدين قد يرتفع على هذا أن يكون هذا الكذب حراماً وواجباً من جهته فيمقار القبح مع عروض الحسن ولا بأس به عندنا لكن لا يتأتى من المعترلة فانهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمية في شيء مما حقي لا يجوزون الصلابة في الأرض المعصومة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس أيضاً ومع هذا الامم هذا الجواب جميع الصور لا يتكف ويمكن أن يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات بما اراده ما حلى الشيء وطبعه استلزمه كما يقال البرودة لسان بالذات ورمي بارديه ماتسليمه الذات استلزاماً وواجباً كالزوجة للاربعه فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما أن الماء ينسحق بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعترلة أرادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا بد من في التخلف في بعض المواضع لعروض عارض فينبذ نقول الكذب

على آحاد سميانه الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون للسواد والبياض والحمرة فانها متفقة في المعنى الذي يسمي باللون  
لوان وليس بطريق الاشتراك البتة . وأما المشتركة فهي الاسامي التي تنطق على سميان مختلفة لانتشارك في الحسد  
والحقيقة البتة كاسم العين العضو الباصر ولليرقان ولالوضع الذي يتغير منه الماء وهي العين الفوارية والذهب والشمس وكاسم  
المشترى لقبائل عقول البيع والكوكب المعروف ولقد نثرنا من ارتباطك المشتركة بالتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن  
جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية الا من حيث الاسم وان ذلك كشارك الذهب بالحذفة  
الباصرة في اسم العين وكشاركه قابل عقد البيع للكوكب في المشترى وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلم يرد  
له شراح فتقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرناه وقد يدل على المتضادين كالجلل العقيقر والخطير والناهل  
للعطشان والريان والجون للسواد والبياض والقرء للطهر والحيض واعلم أن المشتركة قد يكون مشكلا قريب الشبه من  
التواطئ ويعسر على الذهن وان كان في غاية الصفاء والفرق ولنسم ذلك متشابهها وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المصير  
من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به تهدي في الغوامض فلما شاركه في حقيقة ذات العقل والضوء الا كشاركه  
السماء للانسان في كونها حسبا اذ الحسية قيمها لا تختلف البتة مع أنه ذاتي لهما ويقر من لفظ التواطئة الحى على النبات  
والحيوان فانه بالاشترالك المحض اذ يراد به من النبات المعنى الذي به نمأوه ومن الحيوان المعنى الذي به يحس وبمجره بالارادة  
والمطالفة على البارى تعالى اذا تأملت عرفته ألمعنى ثالث يتخالف الامر بن جميعا ومن أمثال هذه تتابع الاغاط مغلطة  
أخرى قد تلبس المترادفة بالمتباينة وذلك اذا أطلقت أسماء مختلفة على شئ واحد باعتبارها مختلفة برامان أهم مترادفة  
كالسيف والمهند والصارم فان المهند يدل على السيف مع زيادة نسبة الى الهند فخالف اذا مفهومه مفهوم السيف والصارم  
يدل على السيف مع صفة الحدة والقطع لا كالسود والبيث وهذا كما أتاني اصطلاحنا النظرية تحتاج الى تبديل الاسامي على شئ

ولو كان قبيحا بالذات لكن استلزاما للحسن بالذات عاقه وأزال عنه القبح فصار حسنا بحسن ملازمه ولا يلزم اجتماع الحسن  
والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كيرفوق هكذا ينبغي أن تفهم هذه المباحث (وبه)  
أي عماد ذكرنا أن الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري (أمكن لهم التخصص عن النسخ) فانه لما جاز أن يكون الحسن بالذات قبيحا  
بالغير والقبح بالغير حسنا بالذات أمكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب وعلى هذا فنكاح الأخت كان  
قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء التسلسل فكان مباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقى على قبحه فصار حراما وهذا  
لا يصح على التوجيه الأول اذ يلزم حينئذ كون نكاح الأخت حراما ومباحا والتزامه به يدك وقد بقى مباحا الى سحره  
أخرى مع ارتفاع الضرورة قبله وأبعد منه التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم أن يكون أحدهما  
حراما وواجبا ولا يجترى عليه مسلم وأما على التوجه الثاني فلا يهد في نكاح الأخت فانه يجوز أن يكون القبح مقتضى الذات  
لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في  
شريعة والآن مستمر في شريعة أفضل البشرية وعلى آله أفضل الصلاة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة  
موسى فكيف يجترى مسلم على القول باستمرار وجوب أمر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر الذي يجب  
أن يعتقد أن التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض بالذات أي من غير واسطة في العروض والتوجه الى الكعبة كان  
مانعا عنه فصار قبيحا بالعرض ثم زال حسنه عند سحر هذه الشريعة الغراء بقى غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه  
الى الكعبة بالذات كقهر الظاهر أو بالعوارض فاقتصر وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحا بالعرض  
قد سدر وأنصف (على أنه لا يتم) هذا البيان ولا يندفع (على الجبائية ولا علينا) وان تم على جمهور المعتزلة فانه إنما يلزم  
منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل إنما نقول بالاطلاق الأعم فلا يلزم أن يتكف الجواب  
(و) قالوا (ثانيا و كان) كل منهما (ذاتيا لا اجتماعي) في النكاح في مثل لا كذب غدا فان صدقه يستلزم الكذب في الغد انتهى  
هو المحكى عنه (وبالعكس) أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد صدقه ملزم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملازم  
عدمه الحسن بالذات (وللزام حكم اللازم) فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا يتقلب عليهم

واحد عند تبدل اعتباراته كما أناسى العلم التصديق الذي هو نسبة بين مفردين دعوى اذا تحدى به المتحدى ولم يكن عليه برهان ان كان في مقابلة خصم وان لم يكن في مقابلة خصم سبناه قضية كما نه قضى فيه على شئ بشئ فان خاص في ترتيب قياس الدليل عليه سبناه مطاوبا فان دل بقياسه على صحته سبناه نتيجة فان استعمله لدليلا في طلب أمر آخر ورثته في أجزاء القياس سبناه مقدمة وهذا وانظاره مما يكثر ( مثال الغلط في المشترك ) قول الشافعي رحمه الله تعالى في مسئلة المكروه على القتل يلزمه القصاص لانه مختار ويقول الخنفي لا يلزمه القصاص لانه مكروه وليس مختارا ويكاد الذهن لا ينبوعن التصديق بالامر من وأنت تعلم ان التصديق بالضدين محال وترى الفقهاء يتعبرون فيه ولا يهتمون الى حله وانما ذلك لان لفظ المختار مشترك اذ قد يجعل لفظ المختار مرادفا لفظ القادر وسواياله اذا قول بالذي لا قدرته على الحركة الموجودة كالمحمول فيقال هذا عاجز محمول وهذا قادر مختار وراد بالمختار القادر الذي يقدر على الفعل وتركه وهو صادق على المكروه وقد يعبر بالمختار عن تخلي في استعمال قدرته ودواعي ذاته بلا تحرك دواعيه من خارج وهذا يكذب على المكروه ونقيضه وهو انه ليس بمختار يصدق عليه فاذا صدق عليه انه مختار وليس بمختار ولكن بشرط ان يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المبت وهذا انظار في النظريات لا تحصى ناهت فيها عقول الضعفاء فليست تدل بهذا القليل على الكثير

( الفصل الثاني من الفن الاول ) النظر في المعاني المفردة ونظير الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة (الاول) ان المعنى اذا وصف بالمعنى ونسب اليه وجد اما ذاتيا واما عرضيا واما تزما وقد فصلناه (والثاني) انه اذا نسب اليه وجد اما كالموجود بالاضافة الى الجسمية واما اخص كالجسمية بالاضافة الى الوجود واما مساويا كالتخصيص بالاضافة الى الجوهر عند قوم والى الجسم عند قوم (الثالث) ان المعاني باعتبار اسبابها المدركة لها ثلاثة محسوسة ومختلة ووجهية ولنصطلح على تسمية سبب الادراك قوة فنقول في حقيقة معنى به تميزت الحدقة عن الجهة حتى صرت تنصيرها واذا نزل ذلك المعنى بطل الابصار والحالة التي تدركها عند الابصار شرطها وجود البصر فلوانعدم البصر انعدم الابصار وتبقى صورته في دماغك كأنك تنظر

بانه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا شرعيا وقبائلا شرعيا وهما ضدان فابن المقران لهم ان يقولوا يجوز ان يبطل أحدهما فانه يجعل الشارع بخلاف المستزلة قائمهم يقولون انهما ذات الفعل فتأمل فيه (وربما يتبع ذلك) أي كون حكم المزوم حكم اللازم بعينه بالذات (الآثرى أن المفضى الى الشر لا يكون شر بالذات) كيف ويحجى الرسول موجب لهلاك الناس الكثير مع انه خبر كثيرا عظيم (قال الشيخ) أوعلى (في الاشارات الشريفة داخل في القدر بالعرض) فان التذمير الالهى انما تعلق في اولها بالذات بالخبر لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكيم ان يترك الخبر الكثير لأجل الشر القليل فلذا قدر التسروا وجمده هذا ثم لا يخفى على المتأدب بالا داب السرعة أن الصواب ترك التأيد بذكر كلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال (أقول هذا) الجواب (يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا) من أيهما كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن المزوم وان لم يكن مستلزما لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض التامة وكذا أقبحه مستلزم فيه بالعرض (فافهم) فانه لاستزته وقد يقال في تقرير الدليل ان صدق لا كذب عند اموه نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في القدر هو قبح بالذات عندهم فالصدق قبح مع كونه حسنا فحينئذ لا يتوجه هذا الجواب أصلا وفيه اننا لانسلم ان الصدق نفس تحقق المصداق بل المطابقة للمصداق الوافى فواقعية المصداق لازمة لانه هي وولوا فلا كذب الغدا اعتباران اعتبارا يتحقق مصداق الخبر واعتبارا بمصداقه غير متحقق فلنأمن نقول انه بالاعتبار الأول حسن بالذات وبالاعتبار الثاني قبح فلا ضير وهذا عندنا ظاهر وأما عندهم فالتأمل فيه محال لعدم قولهم باجماع الوجوب والحرمية في شئ ولو باعتبارين (و) قالوا (الثالثان فعل العبد اضطرارى فان الفعل يمكن) والممكن (ما لم يترجح) وجوده على عدمه (لا يوجد) حين الوجود يكون الوجود ورجا والعدم مرجوحا (وترجح المرجوح محال فاليجب الوجود) فالعدم حال ترجيح الوجود محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه أصلا فهو اضطرارى (فلا يكون حسنا ولا قبيحا) أصلا (عقلا اجتماعا) لان الاضطرارى لا يوصف بهما وهذا التبيان غير متوقف على ابطال الأول به الغير الباعثة عند الوجوب بخلاف ما في المختصر حيث قال استدل أن فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان اقتصر الى

الها وهذه الصورة لا تتقرر اى وجود التخيل بل عدمه وغتته لاننى الحالة المسماة تخيلا وتفى الحالة التى تسمى ابصارا ولما كنت تحس بالتخيل فى دماغك لاقى فخذك وبطنك فاعلم ان فى الدماغ غير زينة وصفة بها تهبأ للتخيل ومهما بين البطن والفخذ كما بين العين الجبهة والعقب فى الابصار معنى اختص به لاجمالة والصى فى أول نشته تقوى فيه قوة الابصار لقوة التخيل فلذلك اذا ولع بشئ فغيتته عنه وأشغلته بغيره واستغل به ولها عنه وربما يحدث فى الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيل ولا يفسد الابصار فبرى الاشياء ولكنه كإغيب عنه بنسها وهذه القوة يشارك البهيمه فيها الانسان ولذلك مهما رأى الفرس الشيعير يذ كر صورته التى كانت له فى دماغه فعرف أنه موافق له وأنه مستلذ له فبادر اليه فلو كانت الصورة لا تثبت فى خياله لكانت رؤيته لها نائبا كرؤيته لها اولا حتى لا يداد اليه ما لم يجز به بالذوق مرة أخرى ثم فى قوة الثالثة شرفه ببيان الانسان بها البهيمه تسمى عقلا تحلها اما دماغك واما قلبك وعند من يرى النفس جوهرها قائما بذاته غير محجز محلها النفس وقوة العقل تباين قوة التخيل مبانة أشد من مبانة التخيل للابصار اذ ليس بين قوة الابصار وقوة التخيل فرق الا ان وجود المبصر شرط لبقاء الابصار وليس شرط لبقاء التخيل والافسورة الفرس ندخل فى الابصارم قدر مخصوص ولون مخصوص وبعدهم ذلك بخصوص ويبقى فى التخيل ذلك البهيمه وذلك القدر واللون وذلك الوضع والشكل حتى كأنك تتظر اياه ولعمري قبله قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصور التى فى الخيال وتقطيعها وترتيبها وليس لها ادراك شئ آخر ولكن اذا حضر فى الخيال صورة انسان قد عد على أن يجعلها ناصه فحين فيصور نصف انسان وربما ركب شخصا نصفه من انسان ونصفه من فرس وربما تصور انسانا يطير اذا ثبت فى الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطير وحده وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الانسان وليس فى وسعها البتة اختراع صورة لامثال لها فى الخيال بل كل تصوراتها بالنضرب والاليف فى الصور الحاصلة فى الخيال والمقصود أن مبانة ادراك العقل لا ادراك التخيل أشد من مبانة التخيل للابصار اذ ليس التخيل أن يدرك المعانى المجردة العارية عن القرائن القريبة التى ليست ادخله فى ذاتها اعنى التى ابست ذاتية كالسبب فانك لا تقدر على تخيل السواد الا فى مقدار

مرجح عاد النسيم والافهوا اتفاق قلبه متوقف على اطاله مع أن فيه شق الاتفاق زائد لاجل حاجه اليه ولذلك قال (وهذا أحسن وأخصر مما فى المختصر) وقد يقال ان استعماله ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز أن يكون الراجح أولى غير واجب والعدم مرجوحا كما كنا فحينئذ ترجيح المرجوح غير أولى لانه مستحيل فحينئذ لا كفاية وهذا مكابرة فان استحسانه بين أولى غنى عن البيان (والجواب) أن غاية ما لزمن البيان وجوب الفعل من المبرج ويجوز أن يكون هو الاختيار (أن الوجوب بالاختيار لا بوجوب الاضطرار) فانه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار (ضرورة الفرق بين حركتى الاختيار والرغبة) مع كون كليهما واجبين عن مرجحهما والاول اختارى لا الثانى (على أنه منقوض بفعل البارى تعالى) فان فعله ان ترجح فقد وجب والاستعمال صدوره قبل تفصيل الدليل أنه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة أخرى وهى بأخرى والا لزم التسلسل فى المبدأ وايضا لا نجد من أنفسنا عند صدور الفعل الارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المرید فاما ان يجب بخلق الله تعالى أو بفعل المرید بل من غير ارادة ونسعود على التقديرين فالعبد فى تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطرارا اذا اختارى ما يصح فعله وتركه وبعبارة أخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب وبلزم الاضطرار اذا لا يصح حينئذ تركه والالزام الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا الاية شئ الخواب المذكور بل لا يمكن نعم برى النقص بفعل البارى جل مجده الا أن يقال بالارادة المشوبة بالخير ولا يجترى عليه مسلم ثم قال هذا القائل ويشكل حينئذ ثلاثة أمور الاول أن لا يكون الحسن والقبح فى فعل العبد والبارى جل مجده عقليين الثانى أن لا يكون البارى جل مجده مختارا صرفا فى فعله بل كان اختياره مشوبا بالخير الثالث بلزم كون العبد مضطرا فى الفعل فشكل أمر العادم الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام أن الاختيار المشوب بالاضطرار كافى فى الحسن والقبح وكذا فى اقبال الثواب والعقاب وانت تعلم أن القول بتجوز انصاف الاضطرارى بالحسن والقبح خرق الاجماع والاشكال فى الثواب والعقاب ليس لان الفعل غير مختار أو مختار بل لان العبد يتأى له العذر بان الفعل قد وجب فلا يستطيع أن أمحز عنه فلم يمكن لله الجملة البالغة هذا الخلف وهو غير مندفع بقوله وقال وأما وعان الثانى بتجوز التخلف انغاية ما يلزم فيه الترجيح

مخصوص من الجسم وممه مشكل مخصوص ووضع مخصوص مثل بقرب أو بعد ومعلوم أن الشكل غير المألوف والفسد غير الشكل  
فان المثلث له شكل واحد صغيرا كان أو كبيرا وانما اندراك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطلاحا على نسبتها عقلا فيدرك  
السواد ويقضى بقضايا ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره  
الالتفات الى العاقل وغير العاقل وان كان الحيوان لا يتجاوز القسمين وحيث يسترفى نظر قاضيا على الالوان بقضية قد  
لا يحضر معنى السوادية والبياضة وغيرهما وهذ من عيب خواصها وبيدع أفعالها فاذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس  
المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والاشهب والكميت والبعيد منه في المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة  
متنزهة عن كل قرينة لتست ذاتية لها فان القدر المحض و الالوان المحض ليس للفرس ذاتا بل عارضا أو لازما في الوجود إذ  
مختلفات اللون والقدر يشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لا مومر مختلفة هي التي بعبر عنها المنكلمون  
بالاحوال والوجود والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة بزمعون أنها موجودة في الأذهان لافي الاعيان  
وتارة يعبرون عنها بانها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وبداخله ويقول أول باب الاحوال انها أمور ثابتة  
تارة يقولون انها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت في رؤسهم عارث عقولهم  
والهيب أنه أول منزل يتفصل فيه العقول عن المحسوس اذ من ههنا يأخذ العقل الانساني في التصرف وما كان قبله كان  
يشترك التخيل الهيمي فيه التخيل الانساني ومن تحير في أول منزل من منازل العقل كيف يرجح فلاحه في تصرفاته  
(الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة) قد نظرت في مجرد اللفظ ثم في مجرد المعنى فنظرت الآن في تأليف المعنى  
على وجه يتطرق اليه التصديق والتكذيب كقولنا مثلا العالم حادث والبارئ تعالى قديم فان هذا يرجع الى تأييد القوة المفكرة  
بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة احدهما الى الاخرى اما بالاثبات كقولك العالم حادث أو بالنسب كقولك العالم ليس بقديم  
وقد اتاهم من جزأين يسمى التحويل أحدهما مبتدأ والآخر خبرا ويسمى المنكلمون أحدهما وصفا والآخر موصوفا

من غير مرجح وهو غير مجتمع بل الرجحان من غير مرجح أي الوجود من غير موجد ثم رده بانثبات استعماله والتخلف وهكذا وقع  
القبيل والقائل ولم تنكشف حقيقة الخلال وأجاب المصنف في الحاشية أن هذا غير تام على رأى الاشعري فإنه يكتفى بوجود  
قدرة متوهمة في توجه التكليف هذا وأنت تعلم أنه يكتفى في توجه التكليف الشرعي عنده بالاحسن العقلي بل الاجماع  
وقع على أن الاضطراري لا يوصف بالحسن والقيح العقليين وتحقق المقام على ما استفداه هذا العبد من اشارات الكرام  
وتقرر عليه رأيه في تحقيق المرام أن عند ارادة العبد تتحقق الدواعي الى الفعل من التحليل الجزئي والشوق اليه فيصرف  
العبد اختياره للعطى من الله سبحانه فيستعد بذلك للاتصاف بذلك افضل اذ ليس الشأن الالهي أن يترك المادة المستعدة  
الطالبة لبسان الاستعداد عارية عنه بما سأل الفيض عنه لكونه جوادا بل أجرى عادته باعطاء ما يصلح المادة مصلوحا كاملا  
فألته تعالى يخلق الفعل في المراد بمجرد العادة فيتصف به وقلبا يتخلف عند سدني أوولى ويسمى خرق العادة هذا بحسب الجلي  
من النظر والدقيق من النظر يحكم بان هذا السد أو مثاله من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على رأى  
أهل الحق من أهل السنة والذليلين جهدهم في قبح الدعوى كثرهم الله تعالى وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلاح  
يخلق العبد الفعل فيعيب مخلقه فيتصف به العبد اتصافا واجبا بخلقه فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى  
الفعل سواء وجد هذا انصرف كما هو عند المعتزلة أولا كما عندنا وهذا لا ينافي الوجوب وأما فعل الله تعالى فتعظيمه أنه تعلق  
عله الارزلي بالعالم على ما كان صالحا للوجود على النظم الاثم فتعلق ارادته في الازل بان يوجد على هذا النظم اذ لم يكن نظم صالح  
للوجود اولي من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعلق ويوجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بان يتكون آدمي في الوقت القلاني  
ووقع في وقت بينهما ألف سنة فوجد او وجبا بهذا النظم وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل  
والترك الذي نسب الى أهل الكلام فان أريد به أن نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة وانفق أيهما وجد فهو باطل لانه لو  
كانت النسبة واحدة فتتحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا يوجد ههنا كبحي الترجيح منه  
وان أريد منه أنه يصح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجب أحدهما نظر الى الحكمة فان الحكم لا يمكن أن

ويسمى المنطقون أحدهما موضوعا والآخر محجولا ويسمى الفقهاء أحدهما محكوما والآخر محكوما عليه ويسمى المجموع قضية وأحكامها قضايا كثيرة ويتخذ كرمها ما تكثر الحاجة اليه وتضر الغفلة عنه وهو محكان الأولان القضية تنقسم بالإضافة الى القضية عليه الى التعيين والاهمال والعموم والنصوص فهي أربع الأولى قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد عرض الثانية قضية مطلقة خاصة كقولنا بعض الناس عالم وبعض الاجسام ساكن الثالثة قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم مختير وكل سواد لون الرابعة قضية مهملة كقولنا الانسان في خسر وعلته هذه القسمة ان المحكوم عليه اما ان يكون عينيا مشارا اليه او لا يكون عينيا فان لم يكن عينيا فاما ان يحصر بسور بين مقداره بكنيته فتكون مطلقة عامة او يحجز بئسه فتكون خاصة او لا يحصر بسور فتكون مهملة والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامهما ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فان المهملات قدر اديها للنصوص والعموم فيصدق طرفا النقيض كقولك الانسان في خسر تعني الكافر الانسان ليس في خسر تعني الانبياء ولا ينبغي ان يساغ بهذا في النظريات مثله ان يقول الشفوي مثلا معلوم ان المطعوم يروي والسفرجل مطعوم فهو اذا روى فان قيل لم قلت المطعوم يروي فنقول ذابله البر والشعر والترعنى فانها مطعومات وهي روية فينبغي ان يقال قولك المطعوم يروي أردت به كل المطعومات أو بعضها فان أردت البعض لم تلزم المشيئة إذ يمكن ان يكون السفرجل من البعض الذي ليس يروي ويكون هذا خلافا في نظم القياس كما يأتي وجهه وان أردت الكل فن ان عرفنا هذا وما عدته من البر والشعر ليس كل المطعومات ( النظر الثاني ) في شروط النقيض وهو محتاج اليه اذ يبطل مطالبه باليقوم الدليل عليه ولكن على بطلان نقيضه فيستبان من ابطاله صحة نقيضه والقضيتان التناقضتان يعني بهما كل قضيتين اذا صدقت احدهما كذبت الاخرى بالضرورة كقولنا العالم حادث العالم ليس بحادث وانما يلزم صدق احدهما عند كذب الاخرى يستتبع شروط ( الاول ) ان يكون المحكوم عليه في القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ فان اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور مدرك بالبصر النور غير مدرك بالبصر اذا أردت باحدهما الضوء وبالاخر العقل

تتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاعم فهذا صحيح وغير متناف لو جوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها مضافة كالية واجبة الثبوت للباري باقتضائه فالتقدير بهذا المعنى ومعنى صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متلازمان وان ارادة ترجيح تعلق القدرة بحانب الفعل أو الترك لكن هذا الترجيح يكون في كون الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه ازلها كسائر الصفات وبقينا على حسب دواعينا وانغراضنا فقد انكشف لك الفرق بين الاختباري والاضطراري على اتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شبهة الخفاء فحينئذ نقول قد اندفع للارادة عدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان الاختيار ما ذكر ولا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختباري يجب بهد الاختيار أو الاختيار والثاني بانه لا يشانه للاضطرار كيف والابجد منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى والابجد كيف ما اتفق من غير وجوب امر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه فلا يختبر في علم على هذا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال وأما الاشكال الثالث فله كما ينبغي يطلب من شرح فصوص الحكم وسنشير اليه ان شاء الله تعالى اجالا وقد بان لك من هذا التحقق ان مبدأ الفعل الاختباري يجب ان يكون اضطراريا والارادة التسلسل في المبدأ ولصدور الشرع بمرجه الله ههنا كلام لاثبات الاختيار بمعنى ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل فلنذكره ونفك عقده حتى تبين لك حقيقة الحال فنقول مهدرجه الله تعالى أو اربع مقدمات \* المقدمة الاولى ان المصادر رعا وتطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بازائها ويرعا تطلق على الحالة الخارجة الحاصلة منها كالحركة فانها تطلق ويراد بها معانيها المصدرية وقد يراد بها الحالة الخارجة الاولى معني اعتباري لا وجوده في الخارج الابعاد اعتبار المصادق والثاني امر عيني وهذا اظهر جدا \* المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شئ منها يتبع وجوده أما الاول فلانه لو لم يجب وجوده أسكن عدمه فان توقف وجوده حال عدمه على شئ آخر لم يبق العلة التامة تامة وان لم يتوقف وجوده نارة معها وعدمه اشرف من غير مرجح فان قيل المجال مرجحان الشئ بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود وهو غير لازم فان الموجود ههنا موجود قلت قد لزمت ههنا المعنى لان زمانه عدمه بوجوده في شئ وفي زمان



ولذلك لا يتناقض قول الفقهاء المضطر يختار المضطر ليس يختار وقولهم المضطر أتم المضطر ليس باتم إذ قد يعبر بالمضطر عن المرتعد والمحمول المطروح على غيره وقد يعبر به عن المدعو بالسيف إلى الفعل فالاسم متحد والمعنى مختلف (الثاني) أن يكون الحكم واحدا والاسم مختلف كقول العالم قديم العالم ليس بقديم أردت بأحد القديمين ما أرواه الله تعالى بقوله كالعرجون القديم ولذلك لم يتناقض قولهم المكره يختار المكره ليس يختار لان المختار عبارة عن معين مختلفين (الثالث) أن تتعد الأضافة في الأمور الأضافة فانك لو قلت زيد أب زيد ليس أب لم يتناقض إذ يكون الأب والابن ولا يكون الأب الخالد وكذلك تقول زيد أب زيدان فلا يتعد بالأضافة إلى شخصين والعشرة نصف والعشر ليست نصف أي بالأضافة إلى العشرين والثلاثين وكما يقال المرأة مولى عليها المرأة غير مولى عليها وهما صاقدان بالأضافة إلى النكاح والبيع لا إلى شيء واحد وإلى العصبه والأجنبي لا إلى شخص واحد (الرابع) أن يتساوى في القوة والفعل فانك تقول الماء في الكوز مرم وأى بالقوة وليس الماء مرم وأى بالفعل والسيف في الغد قاطع وليس قاطع ومنه نار الخلاف في أن البارئ في الأزل خالق أو ليس بخالق (الخامس) التساوي في الجزء والكل فانك تقول الزنجي أسود الزنجي ليس بأسود أي ليس بأسود الاسنان وعنه نشأ القلط حيث قيل ان العالمية حال لزيد يجعله لان زيد عبارة عن جلته ولم يعرف ما إذا قلنا زيد في بغداد لم نعلم به أنه في جميع بغداد بل في جزء منها وهو مكان يساوي مساحته (السادس) التساوي في المكان والزمان فانك تقول العالم حادث العالم ليس بحادث أي هو حادث عند أول وجوده وليس بحادث قبله وبعده بل قبله معدوم وبعده باق والصبي تنبت له أسنان والصبي لا تنبت له أسنان ونعني بأحدهما السنة الأولى وبالآخر التي بعدها وبالجملة فالقضية المناقضة هي التي تسلب ما أثبتته الأولى بعينه عما أثبتته بعينه وفي ذلك الوقت والمكان والحال وبذلك الأضافة بعينها والقوة ان كان ذلك بالفعل وكذلك في الجزء والكل وتفصيل ذلك بأن تختلف القضية النافية المثبتة الا في تبدل الشيء بالاثبات فقط

(الفصل الثاني في المقاصد وفيه فصلان فصل في صورة البرهان وفصل في مادته)

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تاليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة وليس بتعدده بل يرجع الوجود ان أوجده شيء يكون هذا الاتحاد بما يتوقف عليه فلم يبق المفروض علة تامة وان لم يوجد له وجود الممكن من غير اتحاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب أن يقال قد لزمت هذه المعنى فإنه لو لم يجب معها الكان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق اتحاد لازم وجود الممكن من غيره وجود مخرج وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم ويزجج المروج محال فالوجود واجب وأما الثاني فلانه ان لم يتنع على ذلك التقدير لا يمكن وجوده من غير اتحاد علة فلم يتبق العلة علة وقال هذه المقدمة مسلبة بين أهل السنة والفلاسفة لكن أهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة بخلاف الفلاسفة \* المقدمة الثالثة انه لا بد أن يدخل في علة الحوادث أمور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات والأفهام أن تكون علمها موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة من الموجودات والمعدومات والشقوق بأسرها باطلة أما الأولى فلانه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهي إلى البارئ جل مجده فالزم قدم الحوادث أو الاستحالة العظيمة من ارتفاع البارئ تعالى عنه علواً كبيراً وأما الثاني فلانه لا يفعل عليه المعدوم للوجود. وأيضاً المركب أجزاءه مما يتوقف عليها المركب فلا تكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه وأما الثالث فلانه كالمحقق وجودات يتوقف عليها المعال الحوادث تحقق الحادث والافتقار على عدمه آخر فاما عدم سابق فيلزم قدم الحادث لتحقيق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة إلى البارئ آخر والعدمات واما عدم لاحق لشيء وليكن عدمه كبر فلا بد من علة هي عدم العظيمة وان كانت عدمه فعدمه وجود لان نفي الشيء اثبات كوجود خالد مثلاً فقد توقف عدمه كبر على وجود خالد وكان الحادث متوقفاً على عدمه كبر فمتوقف على وجود خالد وقد كان فرض تحقيق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما دعينا أن كما يتحقق وجودات يتوقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث وبطل عليه المختلط وإذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحادث فلا بد في علة الحادث من أمور لا موجودة

الى ثلاثة انواع مختلفة المأخذ والبقايا يرجع اليها (النظم الاول) ثلاثة أضرب مثال الاول قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فلزم أن كل جسم حادث ومن الفقه قولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلزم أن كل نبيذ حرام فيها فان مقدمتان اذا سلما على هذا الوجه لم يلزم بالضرورة تحريم التبيذ فان كانت المقدمات قطعية سميها برهاها وان كانت مسلمة سميها قياسا جدليا وان كانت مظنونة سميها قياسا فقهيها وسياق الفرق بين اليقين والظن اذا ذكرنا أصل القياس فان كل مقدمة أصل فاذا ازوج أصلان حصلت النتيجة وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم انهم يقولون التبيذ مسكر فكان حراما قياسا على الخبر وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد الى النظم الذي ذكرناه فان رد الى هذا النظم ولم يكن مسلما فلا تلزم النتيجة الا بقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكرا ان نوزع فيه بالحس والتجربة ويكون المسكر حراما بالخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام وقد ذكرنا في كتاب أساس القياس أن تسمية هذا قياسا يتجوز فان حاصله راجع الى ازواج خصوص تحت عموم واذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم ان في هذا البرهان مقدمتين احداهما قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى قولنا كل مسكر حرام وكل مقدمة تشتمل على جزأين مبتدأ وخبر المبتدأ محكوم عليه والخبر حكم فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور الا أن أمر واحد ا يشكر في المقدمتين فيعود الى ثلاثة أجزاء بالضرورة لانها لو بقيت أربعة لم تسترك المقدمتان في شيء واحد وبطل الازواج بينهما فلا تتولد النتيجة فانك اذا قلت التبيذ مسكر ثم تعرض في المقدمة الثانية للتبيذ وللسكر لكن قلت والمعصوم مضمون أو العالم حادث فلا ترتبط أحدهما بالآخرى فيالضرورة ينبغي أن تكرر أحد الأجزاء الأربعة فلنصطلح على تسمية المتكررة وهو الذي يمكن أن يثبت بقولك لان في جواب المطالبة بلم فانه اذا قيل للم قلت ان التبيذ حرام قلت لانه مسكر ولا تقول لانه نبيذ ولا تقول لانه حرام فبقية ثمرين به لان هو العلة ولتسم ما يجرى مجرى التبيذ محكوما عليه وما يجرى مجرى الحرام حكما فان في النتيجة تقول فالتبيذ حرام ولتشتق في المقدمتين اسمين منهما لان العلة لان العلة متكررة فهما قسمي المقدمة المشتملة على المحكوم المقدمة الاولى وهي قولنا كل نبيذ مسكر والمشتملة على الحكم المقدمة الثانية وهي قولنا كل مسكر حرام أخذنا

ولا معدوميه لانه الشق الباقى هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم أورد على نفسه أنه هذه الامور لا يتخلوا ما ان تكون موجودة أو معدومة لانهم ناقضان وقد بطل كونهما علة فكذلك علية تلك الامور ثم أجاب بأنه اذا أدركت تلك الامور في أحدهما لا يتم البيان انك لو أدركت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز أن يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدمه لا يتفاء جز من علته فانها لا يجب لوجود العلة وان أدركت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود لانه يجوز أن تكون المعدومات تلك الامور كالايجاد ولا يكون عدمه بتحقيق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافات في علة الحوادث فلا يمكن استنادها الى الباري بالاجباب والالزام قدم الحوادث والاستحالة العظيمة بل استنادها له سبحانه بواسطة أو بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه فاما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل أو تكون اضافة الاضافة عين الاضافة واما أن لا يجب والظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الحر كغيره واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحاً للمعقار أحد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير الايقاع \* المقدمة الرابعة ترجيح المختار أحد المتساويين أو المرجوح جائز بل واقع لانه اما لارجح أصلاً ولارجح أو لساوى أو لرجوح والاول باطل والامساك لا يمكن أصلاً وكذلك الثاني والالزام اثبات الثابت بقى الاخيران وهما المدعى ولان الارادة صفة من شأنها ان يرجح المراد أحد المتساويين فلا يسأل أن المراد المراد هذا كالا يسأل أن المراد لم واجب هذا ثم قال واذ عرفت هذه المقدمات فالجواب أن المسند ان اراد الفعل الحالة الموجودة فسلم أنه يجب عند وجود مرجح السام والالزام الجبر لانه اما متوقف على الاختيار وهو على آخر وهكذا الى غير النهاية أو اختياراً الاختيار عين الاختيار فلا جبر واما متوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو اما يجب بطريق التسلسل أو بان ايقاع الايقاع عين الايقاع واما أن لا يجب لكن يرجح الفاعل المختار أحد المتساويين وان اراد الايقاع تعين ما قلناه به انتهى ولا يفتقده هذا العبد اما اولاً فلان التوقف في المقدمة الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الاوجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لانه عند وجود العلة فانه يجوز أن تكون العلة فاعلا مختاراً موجوداً في الازل تام الارادة ولكن تغلق ارادته في الازل بوجوده الما في حين معين لتما علم في الازل من جوده هذا النظم وعدم صلاح المعلول للوجود الاعلى هذا

من النتيجة فاننا نقول فكل نبيذ حرام فتذكر النبيذ أولاً ثم الحرام وغرض هذه التسمية سهولة التعرف عند التفصيل والتحقق  
 ومهما كانت المقدمات معلومة كان البرهان قطعياً وان كانت مظنونة كان فقهما وان كانت ممنوعة فلا بد من اثباتها وأما  
 بعد تسليها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلاً بل كل عاقل صدق بالمقدمتين فهو مضطر الى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في  
 الذهن وأحضر نحوهما بالبال واصل وجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف لانا اذا قلنا النبيذ  
 مسكر جعلنا السكر وصفاً فاذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام فقد حكمنا على الوصف فبالضرورة يدخل الموصوف فيه فانه  
 ان بطل قولنا النبيذ حرام مع لونه مسكر ابطال قولنا كل مسكر حرام اذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام وهذا الضرب له شرطان  
 في كونه متبجاً شرط في المقدمة الاولى وهو أن تكون مثبتة فان كانت نافية لم تنتج لانك اذا ثبتت شيئاً لم يكن الحكم  
 على المنفي حكماً على المنفي عنه فانك اذا قلت لا خمر واحدمسكروكل مسكر حرام يلزم منه حكم في الخمر اذا وقعت المسألة بين  
 المسكر والخمر فحكمنا على المسكر بالنفي والاثبات لا يتعدى الى الخمر الشرط الثاني في المقدمة الثانية وهو أن تكون  
 عامة كلية حتى يدخل المحكوم عليه بسبب ومهما فهم فانك اذا قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم روي لم يلزم منه كون  
 السفرجل روي بالذليل من ضرورة الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل نعم اذا قلت وكل مطعوم روي يلزم في  
 السفرجل ويثبت ذلك بعوم الخبر فان قلت فيما ذابارق هذا الضرب الضربين الاخرين بعده فاعلم ان العلة اما أن توضع  
 محكوماً عليها في المقدمتين ومحكوماً بهما في المقدمتين أو توضع حكماً في احدهما محكومة في الأخرى وهذا الأخير هو النظم الاول  
 والثاني والثالث لا يتضح غاية الاضاح الا بالرد اليه فلذلك قدمنا ذكره (النظم الثاني) أن تكون العلة حكماً في  
 المقدمتين مثاله قولنا الباري تعالى ليس يحسم لان الباري غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالباري تعالى اذن ليس يحسم فهنا  
 ثلاثة معان الداري والمؤلف والجسم والكر هو المؤلف فهو العلة وتراه خبراً في المقدمتين وحكماً بخلاف المسكر في النظم الاول  
 اذ كان خبراً في احدهما مبتدأ في الأخرى ووجه لزوم النتيجة منه أن كل شيئين ثبت لاحدهما ما لتين عن الآخر فما

التحقيق في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا وأما انما يفلا نه يجوز أن تكون علة الحادث قدسية فتخذه تعلق ارادته  
 في الازل بأن وجوده حين معين مما لا يزال الجوده هذا النظام وحينئذ لا يلزم قدمه ولان عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم  
 علة حتى يلزم الاستحالة العظيمة فقط ما قال لا بطل الشق الاول في المقدمة الثالثة وأما انما يفلا ن ما ذكره في جواب  
 النقض على بيان المقدمة الثالثة غير وافي فان هذه الأمور التي سماها الاموجودة ولا معدومة اهانحو واقعية أولاً على  
 الثاني فهي من الاحتراعات كاجتماع النقيضين ونحوه فلا يصلح العلية ولا للعلاوية وعلى الاول فلا بد لها من جعل تجب  
 هي منه بحسب اقتضائها واقعيتهما والاقنيتها وانسبته عدمها الى هذا الجاعل واحدة فحال الجعسل وقبله سواء فلزم تحققه  
 من غير جعل وهو منافى للامكان فتكون النسبة الواقعية أولى من اللاواقعية ورجحان المرجوح مادام مرجوحاً محال فلزم  
 الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق التسلسل في المسبب فانه محال مطلقاً اعتبارياً كان  
 أو عينياً ولا بطريق أن ايقاع الابقاع الذي هو علة ايقاع عينه كجوز لان التعاريف العلة والمعلول ضروري فقد ثبت  
 وجوبها بالاستنادها الى الباري القوم فلزم حين دخول الاضافات ما لزم في شق الموجودات المحضة ولا يمكن دفعه الا بما  
 أو ما يمان الحق الصراح وأما رابعاً فلان ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل ان كان نسبة الطرفين المتساويين  
 السه على السواء فحال وجود الفاعل وقبله سواء فلا يجاد من الفاعل ولا تأثر يلزم الوجود بلايجاد وقد سلم استعماله وان  
 كانت نسبة أحدهما أولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذن بان لنا أن ترجح اختياراً احد المتساويين من غير مرجح ورجحان  
 أحدهما بلايجاد متلازمان فاذن بتجوز أحدهما يلزم تجوز الآخر ونسب باب العلم بالصانع ويلزم الكرامة وما قال  
 في الاستدلال فنه انما تختار الشق الثاني وهو أنه ترجح الراجح ولا استعماله فيه لانه ترجح هذا الترجيح لا يتجوز آخر والحال  
 انما هو ترجح الراجح بتجوز آخر وهو غير لازم وان أراد بتجوز آخر فالتشقق غير حاصر اذ بقي ترجح الراجح بهذا الترجيح  
 وما قال ثانياً فقه انه لا نسلم ان شأنها ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شأنها ترجح أحد الحائرين اللذين صح تعلق القدرة  
 بهما نظر الى ذاتهما بادراكه واذا قد تحققت أن الترجيح من غير مرجح باطل وأن لا ترجح الراجح بهذا الترجيح فقد قدرت أنه

متباينان فالتأليف ثابت الجسم منتف عن السارى تعالى فلا يكون بين معنى الجسم وبين السارى التقاء أى لا يكون السارى جسما والالجسم هو السارى تعالى ويمكن بيان لزوم النتيجة بالرد الى النظم الاول بطريق العكس كأوضحناه في كتاب معيار العلم وكتاب محمل النظر فلا يتناول إلا أنه وهذا النظم هو الذى يعبر عنه الفقهاء بالفرق اذ يقولون الجسم مؤلف والبارى غير مؤلف وخاصية هذا النظم أنه لا ينتج الاضعية تافيه سائلة وأما النظم الاول فانه ينتج النفي والاثبات جميعا ومن شروط هذا النظم أن تختلف المقدمتان في النفي والاثبات فان كانتا مثبتتين لم ينتج الا ان حاصل هذا النظم يرجع الى الحكم بشئ واحد على شئين وليس من ضرورة كل شئين يحكم عليهما بشئ واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر فانما الحكم على السواد والبياض باللونية ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض ولإعن البياض بأنه سواد ونظمه أن يقال كل سواد لون وكل بياض لون فلا يلزم كل سواد بياض ولا كل بياض سواد نعم كل شئين أخير عن أحدهما بما يخبر عن الآخر يفيه يجب أن يكون بينهما انفصال وهو النفي (النظم الثالث) أن تكون العلة مستدا في المقدمتين وهذا يسميه الفقهاء نقضا وهذا اذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لاعامة مثاله قولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فلزم منه أن بعض العرض لون وكذلك لو قلت كل بر مطعوم وكل بر روى فيلزم منه أن بعض المطعوم بروى ووجه دلالة أنه أن الروى والمطعوم شئان حكمتاهما على شئ واحد وهو البر فالنتيجة عليه وأقل درجات الانتفاء أن يوجب حكما حاصوا وان لم يكن عامافا لم يكن أن يقال بعض المطعوم روى وبعض الروى مطعوم

(النظم الثانى من البرهان) وهو غلط التلازم يستعمل على مقدمتين والمقدمة الاولى تشمل على قضيتين والمقدمة الثانية تشمل على ذكر احدى تنبئ القضيتين تسليما اما بالنفي أو بالاثبات حتى تستنتج منه احدى تنبئ القضيتين أو نقضها ولتسم هذا غلط التلازم ومثاله قولنا ان كان العالم حادثا فله محدث فهذه مقدمة ومعروف أنه حادث وهى المقدمة الثانية فيلزم منه أن له محدثا والاولى اشتملت على قضيتين وأوسط منهما حرف الشرط لانفصلتا احدهما قولنا ان كان العالم حادثا والثانية قولنا فله محدث وانسم القضية الاولى المقدم ولتسم القضية الثانية اللازم والتابع والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين

لا يمكن أن يوجد شئ موجود ولا يثبت أمر سواء سعى موجودا أو بواسطة الا اذا واجب من العلة الواحدة أو الممتدة وهذا الاحجاب ان كان بعد تحقق الارادة والاختيار فالفعل اختيارى والافاضل طرارى والموجد ان كان ذا ارادة ففاعل بالاختيار والافعال بالاجباب ودرت ايضا أن الاختيار بمعنى ترجيح أحد المتساويين مع التساوى بالنسبة الى القادرين غير وجوب فهو من الهوسات لاحاصل له بل ليس الاختيار الاما ذكرنا هذا والعلم الحق عندهم فيض العلوم وانما اطلبنا الكلام في هذا المقام فانه قد زلت أقدم كثير من الأذكاء وضلت أفهامهم من الفضلاء ولم يأتوا بشئ يذلل الصعاب ويعين القشر عن الباب بل ضلوا وأضلوا كثيرا الامن أتى الله وله قلب سليم (فائدة) في تحقيق صدور الافعال الاختيارية لا عمد (عند الجهمية الذين هم الجبرية لا القدرة لا عمد أصلا) لاعلى الكسب ولا على اليجاد (بل هو كالجناد) الذى لا يقدر على شئ (وهذا سفسطة) فان كل عاقل يعلم من وجدانه أنه له القدرة والذى تجمعهم على هذه السفسطة رؤية نصوص خلق الاعمال ولم يتعمقوا فيها (وعند المعتزلة له قدرة) مخلوقة لله تعالى فيه (مؤثرة في افعاله) كلها سببها وحسناتها فالعبد خالق لافعاله و رده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والاجماع القاطع بحيث لا يرغزه شبهات أولى التليس الضالين والمضلين الذين شمروا أذنيهم لتأويلها فاضلوا أنفسهم وأضلوا كثيرا (وهم مجوس هذه الامة) للعديد الذى رواه البارظنى القدرة بمجوس هذه الامة وهم يقولون ان القائل بقدر الله تعالى فقط قدرة فآثر القدرة المرادة في هذا الحديث وهذا ايضا شأن من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يحى قوم يكذبون بالقدر وفي أثر ابن عمر وقع صريحاً أنهم مكذبوا القدر ثم ان الشعة الشنعة يقولون ان المعاصى بقدرة العبد دون الحسنات وهما أن خلق الفحيح قبيح وليس الامر كما ظنوا كيف وقد جعلوا أول الخلق اعطاه الوجود وهو خير محض وانما التبر الانصاف بها بالنسبة الى ذات المتصف فانه واجب الائم وهذا رأى أشبه برأى المجوس فانهم يقولون بالواجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر لاجل هذا الزعم والشبهة أيضا قالوا بخالقين خالق الخير وخالق الشر (وما فهموا) أى المعتزلة بل هؤلاء الجهلة أيضا (ان الامكان ليس من شأنه افاضة الوجود) فان من هو فى نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية الى الغير وكل على مولاه كيف بقدر على إيجاد افعال

القضية التي سببها مقدا وهو قولنا ومعلوم أن العالم حادث فتلزم منه النتيجة وهو أن للعالم محدا وهو عين اللازم ومثاله في  
 الفقه قولنا ان كان الوتر يؤدي على الراحلة بكل حال فهو نفل ومعلوم أنه يؤدي على الراحلة فثبت أنه نفل وهذا النمط تطرق اليه  
 أربع تسليمات تنتج منها اثنتان ولا تنتج اثنتان أما المنتج فتسليم عن المقدم ينتج عن اللازم مثاله قولنا ان كانت هذه الصلاة  
 صحيحة فالصلى متطهر ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة فيلزم أن يكون المصلي متطهرا ومثاله من الحسن ان كان هذا سوادا فهو  
 لون ومعلوم أنه سوادا فأدهلون وأما المنتج الآخر فهو تسليم نقض اللازم فإنه ينتج نقض المقدم مثاله قولنا ان كانت هذه  
 الصلاة صحيحة فالصلى متطهر ومعلوم أن المصلي غير متطهر فينتج أن الاله لا غير صحيحة وان كان بيع الغائب صحيحا فهو يلزم  
 بصريح الازام ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الازام فيلزم منه أنه ليس بصحيح ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يقضى الى  
 المحال فهو محال وهذا يقضى الى المحال فهو اذا محال كقولنا لو كان الباري سبحانه وتعالى مستقرا على العرش لكان اماما سوا  
 للعرش أو كبر أو أسفر وكل ذلك محال فبايقضى اليه محال وهذا يقضى الى المحال فهو اذا محال وأما الذي لا ينتج فهو تسليم  
 عين اللازم فانا قولنا ان كانت الصلاة صحيحة فالصلى متطهر ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه صحة الصلاة ولا  
 فسادها اذ قد تفسد الصلاة بعله أخرى وكذلك تسليم نقض المقدم لا ينتج عين اللازم ولا نقضه فانا قولنا ومعلوم أن الصلاة  
 ليست صحيحة فلا يلزم من هذا كون المصلي متطهرا ولا كونه غير متطهر وتحقق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جعل  
 شئ لازما لثبتي فينبغي أن لا يكون الملازم أهم من اللازم بل إما أخص أو مساويا ومهما كان أخص فتبوت الأخص  
 بالضرورة وجوب ثبوت الأعم اذ يلزم من ثبوت السوداء ثبوت اللون وهو الذي عينناه بتسليم عين اللازم وانتفاء الأعم وجوب  
 انتفاء الأخص بالضرورة اذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السوداء وهو الذي عينناه بتسليم نقض اللازم وأما ثبوت الأعم فلا  
 وجوب ثبوت الأخص فان ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السوداء فلذلك قلنا (١) تسليم عين المقدم لا ينتج وأما انتفاء

من غير احتلال بالنظام الاجود وهذا ظاهر لمن له أقل حدس من أصحاب العناية الالهية لكن من لم يجعل الله له نورا فإله من  
 نور (وعند أهل الحق) أصحاب العناية الذين هم أهل السنة البادلون أنفسهم في سبيل الله بالجهاد الأكبر (له قدره كاسية)  
 فقط لا خالفة (لكن عند الأشعرية) من الشافعية (ليس معنى ذلك) الكسب (الأبوجود قدره متوهمة) يتخللها  
 الشخص قدره (مع الفعل بلا مدخلية لها أصلا) في شئ فعندهم اذا أراد الله تعالى أن يخلق في العبد فعلا يتخلل أو لا يصفه  
 بتوهم أول الامر أنها قدرة على شئ ثم توجهه الله تعالى الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسب الفعل اليه كسب الكتابة الى القلم  
 (فالوا ذلك كافي في صحة التكليف والحق أنه كقولهم) وهو ظاهر فإنه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقة فأى فرق بينه وبين  
 الجراد (وعند الخمسة الكسب صرف القدرة المتخوفة) لله تعالى (الى القصد المصمم الى الفعل فلها تأثير في القصد المذكور)  
 فإذا تم صلوحه لوجود هذا القصد فتفيد (ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عقيب ذلك بالعادة) وقد يتخلف عنه قليلا  
 كأنقل في المعجزات والكرامات وأما عند عدم مانع من الموانع أصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه وأما قد عرفنا أن الوجود  
 من غير واجب باطل فان قيل فعلى هذا يلزم إيجاد قدرة الممكن وقد كنتم منعم (فقل ذلك القصد من الاحوال غير موجود  
 ولا معدوم) وهي الامور الاعتبارية التي وجوداتها غائبا (فليس) اضافتها (خلقاً) فإنه افاضة الوجود بالذات كما  
 للجواهر والاعراض بل هو احداث (وليس الاحداث كالخلق بل) هو (اهون) فإنه لا حل أن يتم صلوح المادة لقبول  
 الفضل فهو من جهة متمم استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على ما حقق فلأبأس أن نتحدث قدرة العبد هذا القصد  
 المصمم وليس النصوص شاهدة إلا بان الخلق له تعالى فقط أى افاضة الوجود فإنه يصير المتصف بذاتنا مستقبلة بتخلاف  
 الاعتبارات الأخرى أن العقلاء اتفقوا على أن الامكان غير معطل فلا بد أنه على تقدير الجعل المؤثر المتخارا كثر المتكلمين  
 المحمول هو اتصاف الماهية بالوجود والوجود حال فليس الاحداث مغاير للخلق وعلى تقدير الجعل البسيط في الاحداث  
 أيضا افاضة نفس ذات الخلق لان الجعل وان كان مؤثرا فيجب تذوق المحمول ذاتا مستقبلة بتخلاف الاحوال

(١) قوله فلذلك قلنا تسليم عين المقدم كذا بالاصل وصوابه عين اللازم اه معججه

الاحص فلا يوجب انتفاء الاعم ولا ثبوته فان انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته وهو الذي عينناه بقولنا ان تسليم  
 نهض المقدم لا ينتج اصلا وان جعل الاحص لازما لاعم فهو خطأ كما يقول ان كان هذا اولها فهو سواد فان كان الاوزم  
 مساو للمقدم اُنتج منه اربع تسليمات كقولنا ان كان زنا المحصن موجودا فالرحم واجب ولكنه موجود فاذا هو واجب ولكنه  
 واجب فاذا هو موجود لكن الرحم غير واجب فالزنا غير موجود لكن زنا المحصن غير موجود فالرحم غير واجب وكذلك  
 كل معلوله علة واحدة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود فهي اذا  
 طالعة لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود ولكن النهار غير موجود فهي اذا غير طالعة

(التمط الثالث نخط التعاند) وهو على ضد ما قبله والمتكاملون بسببه والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي  
 المنفصل ويسمون ما قبله الشرطي المتصل وهو ايضا يرجع الى مقدمتين ونتيجة ومثاله العالم ما تقدم واما حادث وهذه  
 مقدمة وهي قضيتان النسبية ان تسليم احدى القضيتين أو نقيضها فلا يتم منه لا محالة نتيجة وينتج فيه اربع تسليمات فانقول  
 لكنه حادث فليس بتقديم لكنه قديم فليس بحادث لكنه ليس بحادث فهو قديم لكنه ليس بتقديم فهو حادث وبالجملة كل قسمين  
 متناقضين متقابلين اذا وجد فيهما شرايط التناقض كسابق فينتج اثبات أحدهما نفي الآخر ونفي أحدهما اثبات الآخر ولا يشترط  
 ان تنحصر القضية في قسمين بل شرطه ان تستوفي اقسامه فان كانت ثلاثة فثلاثة والعقد اما مساو أو أقل أو أكثر فهذه ثلاثة  
 لكنها حاصرة فاثبات واحد ينتج نفي الآخر ونفي الآخر ينتج اثبات الثالث واثبات واحد ينتج انحصار الحق في الآخر في  
 أحدهما بالبعينه والذي لا ينتج فيه انتفاء واحد هو ان لا يكون محصورا كقولك زيد اما بالعراق واما بالخجاز فهذه اما واجب  
 اثبات واحد نفي الآخر اما ابطال واحد فلا ينتج اثبات الآخر اذ يمكن في صقع آخر وقول من أثبت رؤية الله بعله الوجود يكاد  
 لا يتحصر كلامه الا ان تتكلفه وجهه فان قول مصعب الرؤية لا يخلو اما ان يكون كونه جوهر فيفصل بالعرض أو كونه عرضا  
 فيفصل بالجوهر أو كونه سوادا أو لو فافصل بالمر كة فلا تبقى شرايطه المتعلقات الا في الوجود وهذا غير حارم اذ يمكن ان

اذ ليس لها ذات مستقلة انما هي امر تبعية فتدبر (وقيل بل) هو (موجود فيجب حينئذ تخصيص القصد المصمم من عموم)  
 نعرض (الخلق بالفعل لانه اذنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة) اذ فائدته ان تؤثر في شيء واذن ان تؤثر في هذا القصد  
 وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غايتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير (ر) لانه (اذنى ما يتبعه به  
 حسن التكليف) فان التكليف لغير القادر مما يحمله العفل وهذا اذنى طريق كونه قادرا (وهذا) الرأي (كانه واسطة  
 بين الجبر والتفويض) والحق هو التوسط بينهما كما يحكى عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضى الله تعالى عنه وعن ابائه  
 الكرام قال المصنف (وفيه ما فيه) ووجهه بان فائدة خلق القدرة واتجاهه حسن التكليف يقتضيان ان تخصص جميع  
 أفعال العباد وقد ابيتم عنه فتخصص القصد المصمم بتخصص من غير تخصص وهذا غير وافي وان قصودهم قدسنا أسرارهم  
 ان فائدة خلق القدرة واتجاهه التكليف يقتضيان ان يكون له نوع من التأثير في الافعال الاختيارية اما في وسيلتها فقط  
 أو وهما والتأثير في الوسيلة اذناهما فخصناهما وأما تخصص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه حينئذ يبطل العام  
 بالكلية وهو غير جائز كما في قوله تعالى وما نشأنا الا ان يشاء الله رب العالمين والله خلقكم وما تعملون ومثلهما وأما حديث خلق  
 الاعمال ثم في النصوص ايضا اشارة الى ان هذا التخصص من نسبة المشيئة والعمل السالك لا يفتي على المنصف فتأمل احسن  
 التأمل ولا تلتفت الى شبه اولي التليس فالخلق لا يتجاوز عما قلت قال المصنف (وعندي) ان في صدور الافعال الاختيارية  
 لا يمتد ادراك كل واحد بتبعات ارادة كلية وادراك جزئية بتبعات ارادة جزئية فالعبد (يختار بحسب الادراك كانت الجزئية  
 الجسمانية) فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها (بمحور بحسب العالم الكلية العقلية) المنبعث منها الارادة  
 الكلية فتتبعات الارادة الكلية مجبور وفي تبعات الارادة الجزئية يختار ولا يفقهه هذا العبد فان هذه الارادة الجزئية ان  
 كانت مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة وقد نهى عنه وان لم تكن مؤثرة به بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والاراد  
 المذكور لازم لا يندفع الا بالجواب الذي مر (وشرح ذلك في الفطرة الالهية وانه لا جدوى من تفاريق العاصم) والذي وصل  
 الى من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة وحاصلها لا يزيد على ابطال قول المعتزلة بما ذكره هنا

يكون قديقي أمر آخر مشترك سوى الوجود بل بعد عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرائي متلا فان ابطال هذا فعله لمعنى آخر الا  
 أن يتكلف حصر المعاني و ينفي جميعها سوى الوجود فنجد ذات ينتج فهذه أشكال البراهين فكل دليل لا يمكن رده الى واحد  
 من هذه الأنواع الخمسة فهو غير منتج البتة ولهذا نرح أطول من هذا ذكرنا في كتاب بحث النظر وكتاب معيار العلم  
 (الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان) وهي المقدمات الجارية بمن البرهان بحسرى الثوب من القميص  
 والخشب من السرير فان ما ذكرناه بحسرى الثوب من القميص وشكل السرير من السرير وكما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم  
 سيف وسرير اذ لا يتأتى من الخشب قميص ولا من الثوب سيف ولا من السف سرير فكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة  
 برهان منتج بل البرهان المنتج لا يتصاغ الا من مقدمات يقينية ان كان المطلوب يقيناً وطلبية ان كان المطلوب فقهيها  
 فلنذكر معنى اليقين في نفسه اتفهم ذاته ولنذكر مدركه لتفهم الآلة التي بها يقتضى اليقين أماليقين فنرحح ان النفس  
 اذا ادعت التصديق بقضية من القضايا وسكنت اليها فلها ثلاثة أحوال أحدها أن يتيقن ويقطع به وينضاف اليه قطع ثان وهو  
 أن يقطع بأن قطعها صحيح ويتيقن بأن يقينها فله لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس فلا يجوز الغلط في يقينها الاول  
 ولا في يقينها الثاني ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الاول بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ بل حيث لو حكي لها عن  
 نبى من الانبياء أنه أفام بهجرة وادعى ما يناقضها فلها لتوقف في تكذيب الناقل بل يقطع بأنه كاذب وتقطع بأن القائل ليس  
 بنبي وان ما ظن أنه بهجرة فهي مخوفة وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكها بل نغفل عن قائله وناقله وان خطر بيالها إمكان  
 أن يكون الله قد أطلع نبياً على سر به انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقينا مثله فوانا لك ثلاثة أقل من الستة  
 وشخص واحد لا يكون في مكانين والثاني الواحد لا يكون قديماً حامداً موجوداً معدوماً كما تسمى في حالة واحدة الحالة  
 الثانية أن تصدقها بالصدق بما جزأ لا تتماهى فيه ولا تشعر بنقضها البتة ولو أشعرت بنقضها انعسا اذ اعانها للاصغاء  
 اليه ولكنها الوثيقت وأصغت وحكي لها نقيض معتقدها عن هو أعلم الناس عندها كنى أو صدق أو وث ذلك فيها توقفاً

من عدم صلاح الممكن للايجاد وقول الأشعرية بما ذكره هنا أيضاً بلوح من ظاهرها أنه اختار مذهبا ولم يقصد دفع اليراد  
 المشار اليه فليس في تلك الرسالة الا التبرير والله أعلم بحال عباده و(الأشعرية قالوا ارباعاً لو كان كل من الحسن  
 والقبح عقلاً (لم يكن الذارى تعالى مختاراً في الحكم) لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول  
 والحكم على خلاف المعقول قبيح) وقد وجب تبريجه عن قبائح فوجب منه الحكم على مقتضاها فالاختيار (والجواب  
 أن موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار) فانه انما وجب هذا التحوم من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت  
 أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما أجاب به في التحريم من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى  
 وخطابه صفة فدية عندنا والصفات القديمة غير صادرة بالاختيار فغير وافي لان الخطاب وان كان قديماً لكن التعلق حادث  
 والحال كحل مجده مختار فيه فتعود الشبهة كما كانت فتدبر (و) قالوا (خامساً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة) على  
 مرتكب القبيح وتارك الحسن لان الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلو أتي أحد بالفعل القبيح أو  
 ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلاً فيجوز (وهو) أى الجواز (متى بقوله تعالى وما كنا معدين حتى نبعث رسولا  
 فان معناها ليس من شأننا ولا يجوز منذ ذلك) فان أمثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفي هذا التعليل دفع لما تبادر من ورود  
 من أن الآية لا تنفذ الا على عدم الوقوع و(ين عدم الجواز (أقول) في الجواب انه ان أراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي  
 فلان الملائمة فان القول بالقبح العقلي انما يقتضى الجواز نظر الى ذات الفعل و(الجواز نظر الى ذات الفعل لا ينافي عدم  
 الجواز نظراً الى الحكمة كفى) يجوز نظراً الى الحكمة (وحيث قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسائل) الدال  
 على القبح والحكمة لا يعذب المعدور (ولهذا قال تعالى لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وان أراد الجواز نظراً الى  
 نفس الفعل وان كان مجتمعا نظراً الى الواقع والحكمة فبطان الا لازم مجموع والاية الكريمة لا تنفذ الا على عدم كونه شأن  
 البارى الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم وبجوهها وأما فيما فاما المسائل الواضحة ولا عذر أصلاً والعقاب  
 عليهما عادل غير متنافي للحكمة كما ذهب اليه معظم مشايختنا التكرام (وأيضاً للملائمة مجموعة فانه) أى التعذيب (فرغ الحكم)

ولنسم هذا الجنس اعتقاداً جزواً هو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأدبائهم بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرته مذهبهم بطريق الأدلة فأنهم قبلوا المذهب والدليل جمعاً عن الظن في الصافوق عليه نشؤهم فإن المستغل بالنظر الذي يستوى ماله في نظره إلى الكفر والاسلام عزيز الحالة الثالثة أن يكون لها سكنون إلى الشيء والتصديق به وهي تشعر بيقينه أولاً وتشعر لكن لو أشعرت به لم يفرط بها عن قبوله وهذا يسمى ظناً وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى فمن سمع من عدل شيئاً سكنت له نفسه فإن انضاف اليه ثابراً زاد السكنون والقوة فإن انضافت إليه تجربة تصدقهم على الخصوص زادت القوة فإن انضافت إليه معرفة كما إذا أخبروا عن أمر مخوف وقد اصغرت وجوههم واضطربت أحوالهم زاد الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن ينقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى الحد التواتر والمحددون يسمون أكثر هذه الأحوال علماً ويقضنا حتى نطلقوا القول بان الأخبار التي تشتمل عليها الصحاح توجب العلم والعمل وكافة الخلق إلا أحاد المحققين يسمون الحالة الثانية يقيناً ولا يعرفون بين الحالة الثانية والأولى والحق أن اليقين هو الأول والثاني مظنة للفظ فإذا ألفت برهاتنا من مقدمات يقينية على الذوق الأول ورأيت صورة تأليفه على الشروط الماضية فالنتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها هذا بيان نفس اليقين

أما مدارك اليقين فيسمع ما يتوهم كونه مدارك اليقين والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام (الأول الأوليات) وأغنى بها العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجرد الهام من غير استعانة بحس أو تخيل مجبل على التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً وأأن النفيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائر وبالجملة هذه القضايا صادقة مرتسمة في العقل منذ وجوده حتى ينظن العاقل أنه لم يزل عالماً بها ولا يدري متى يتحدد ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل إذ ترسم فيه الموجود مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً والقوة المفكرة تجتمع هذه المفردات وتنبس بعضها إلى بعض مثل أن القديم حادث فيكذب العقل به وأن القديم ليس بحادث فيصدق العقل به فلا

ويحتمل أن نقول به) وهذا غير وافي أصلاً لأن حقيقة القبح ليس الأحوال التعذيب فكيف يكون مناط الحكم (وإنما يتنص على المعتزلة) بل على معظم مشائخنا أيضاً ولا يفرج الحسل على عدم الوقوع فإن المؤاخذه على قبح ظاهره وقع عند المعتزلة وجوباً وعلى التندين بالشرك واقع عند مشائخنا الكرام (لخصوصاً) الآية (بعذاب التنديد بدلاً السابق) وهو قوله عز من قائل وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفين فما فسقوا فأبناحق عليها القول فدمرناها تدميراً ولعل هلاك القرى وتخربها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم عنها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر هلاك القرى عن الفسق إلى زمان إرسال الرسل وليس شأن كل قبيح نسيبه إلى هلاك القرى حتى يقال ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى جوزوا الثاني بذنوب قبل البعث دون الأول (وأولوا أيضاً) الرسول (بالعقل فإنه رسول باطن) في تنبيه القلب فالمتى إذا والله أعلم وليس شأننا التعذيب من غير إعطاء العقل الذميه تنبيه الإنسان (إلى غير ذلك) من التأويلات وههنا جواب آخر هو أنه ليس زمان لم يعث فيه نبي أصلاً في الواقع بل لم يترك الإنسان سدى فيقتدر وجود زمان حال عن البعثة مطلقاً ووقوع الأعمال الصحيحة تقدير بحال فبعد فرضه يلتزم صحة العقاب فعلى الآية الكريمة وتو الله أعلم وليس شأننا العقاب من دون البعثة فأنه لا يمتنع لوجود الإنسان من لدن آدم إلى يوم القيامة ولم يتخل زمان عننا فافهم (المعتزلة قالوا أولاً لو كان الحكم شرعياً لزم إخماد الرسل عند أمرهم) المكلف (بالنظر في المجهزات) ليعلم أنهم رسل (فيقول) هذا المكلف (لأنظر) في مجهزتك (مالم يجب النظر على) لأن للإنسان أن يكف عماليس واجاب عليه (لويجب) على مالم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة إلا بالمعجزة ولا تعلم المعجزة إلا بالنظر فينبعث لا يجب النظر (مالم أنظر) فزيم إخماد الرسل أي أسكتهم وهو محال لأنه حينئذ يفوت الغرض من الرسالة فإن قيل يلزم عليهم هذا (قالوا ولا يلزم علينا لأن وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس) فانكارهم وجوب النظر من المكابر فلا إخماد (فيه ما فيه) لأن وجوب النظر من موقوف على إفادته للعلم مطلقاً وفي الآليات خاصة وفيه خلاف الرياضيين وعلى أن معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وأن المعرفة لا تتم إلا بالنظر ونسب الإباءة إلى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه إلا عن الملاحدة المدعين للتصوف وعلى



يحتاج الالى ذهن ترسم فيه المفردات والى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض فينتهض العقل على البدية الى التصديق والتكذيب (الثاني المشاهدات الباطنة) وذلك كعمل الانسان بجمع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وجميع الاحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فهذه ليست من الحواس الخمس ولا هي عقلية بل البهجة تدرك هذه الاحوال من نفسها بغير عقل وكذا الصي والاوليات لا تكون للبهائم والالبيان (الثالث المحسوسات الظاهرة) كقولنا الثلج ابيض والقمر مستدير والشمس مستنيرة وهذا الفن واضح لكن الغلط ينظر الى الابصار لعوارض مثل بعد مفرط وقرب مفرط أو ضعف في العين وأسباب الغلط في الابصار التي هي على الاستقامة ثمانية والذي بالانعكاس كما في المرأة أو بالانعطف كما يرى ما وراء البسور والزجاج فيتنضاعف فيه أسباب الغلط واستقصاء ذلك في هذه العلاوة غير ممكن فان أردت أن تفهم منه أنموذجا فانظر الى طرف الظل فترامسا كنا والعقل يقضي بأنه محترق والى الكواكب فترامسا كنا وهي متحركة والى الصي في أول نشوته والنبات في أول النشوء وهو في التور والتراب في كل لحظة على التدريج فترامسا أمثال ذلك مما يكثر (الرابع التجربة) وقد يعبر عنها بالطراد العادات وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبر مشبع والجر هو الى أسفل والذراع صاعد الى فوق والجر مسكر والسقمون يسهل فاذا المعلومات التجريبية يقبضه عند من تجربها والناس يختلفون في هذه العلوم لا اختلاف في التجربة بغيره الطيب بأن السقمون يسهل كعرقك بأن الماء مر و كذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للعد عند من عرفه وهذه غير المحسوسات لان مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوى الى الارض وأما الحكم بأن كل حجر هاو فوهى قضية عامة لا قضية في عين وليس الحس الا قضية في عين وكذلك اذا رأى ما نعا وقد شره فسكر فكم بأن حنسن هذا المانع مسكر فالحس لم يدرك الا اثرها بوسكر او احدى معينا فالحكم في الكل اذا هو للعقل ولكن بواسطة الحس أو بتكرر الاحساس مرتب بعد أخرى اذا المرة الواحدة لا يحصل العلم بها حتى تأمله موضع فصب عليه ما نعا فزال ألم لم يحصل له العلم بأنه المزبل إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق بل هو كما قرأ عليه سورة الاخلاص فزال فرما يحظره أن ازالته بالاتفاق فاذا تكرر مررات

أن مقدمة الواجب واجبة وسببها الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات الا بنظر أدق والموقوف على ما لا يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون نظريا كذا قيل وفيه أن هذه مؤاخذة لفظية فان لهم ان يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن لا يتوقف على الشرع فيمكن أن يقول الرسول ان هذا واجب عليكم مع قطع النظر عن اخباري فامتثل فلا يمتنى منه لا يجب النظر ما لم أنظر وفيه نظر لانه حينئذ انه أن يقول لا أنظر فانه غير واجب فاذا قال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليجز عدم صدقه والى لا أضنع وقتي فيما لأعد له وجوبه حينئذ الاغلام لازم قطعاً فاهو جوابكم فهو جوابنا فان قلت للرسول أن يقول ادعى قضية ان كنت صادقا فيها بضررك الاباء فاسمع وليس العاقل الاباء عن سماع مثلها فلا اغلام قلت هذا ينقلب على أصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له أن يقول انى ادعى قضية ان كنت صادقا فيها لزم الاحكام بقولى فاسمع فتدبر فانه سأل عزير (والجواب أنا اناسلم أن الوجوب بالشرع يتوقف على النظر فانه أى الوجوب بالشرع نظراً ولم يتنظر) حينئذ لا يصح قوله لا يجب النظر ما لم أنظر بل الرسول أن يقول قد وجب عليك النظر بقولى تنظر أولا فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف العاقل فانه عاقل عن الرسالة قال (وليس ذلك) أى التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة (من تكليف العاقل فانه أى المدعى الى النظر (يفهم الخطاب) والعاقل الذى يتنوع تكليفه هو الذى لا يفهم الخطاب كالتائم والجنون والمجنون المطلق فافهم (أقول) في دفع الجواب (لوقال) المكلف حين قاله الرسول انتظر (لا أمثل ما لم أعلم وجوب الامتثال انه أن يتنوع مما يعلم بوجوبه) ولا يصح وقته فيه (ولا أعلم الوجوب ما لم أمثل) أمرك بالنظر (لكن المكلف (يعمل من المساع فيلزم الاغلام) والجواب عنه أن الرسول أن يقول ان الحسن والقبح في الاشياء ثابت وأما أعلم المضرة في بعض الاشياء فاصغ الى ادليس من شأن العاقل أن لا يصغ الى الناصح مدع للضررات الشديدة بل شأنه أن يفحص حقيقة الحال فان ظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جواب على تقدير عقلية الحسن والقبح كذلك تأتي على تقدير كونهم اشريعين فان الرسول أن يقول القول قولى وانى أثبت في بعض الاشياء ضررا لا خلاص لك عنه وليس شأن العاقل أن لا يفحص عن صدقه كما قرر فاقوع عن واقف الاسرار أى قدس سره أنه لا يتم عن

كثيرة في أحوال مختلفة انعرس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر كما حصل بأن الاصطلاحات انما هي من البرد والخبز من بل لألم الجوع  
 وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرار على الحس واسطة قياس حتى ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لا لم  
 يلتفت اليه ولم يشغله لفظه وكان العقل يقول لو لم يكن هذا السبب بقضيه لما اطرقت في الأكثر ولو كان بالاتفاق لاختلف وهذا  
 إلا بمجرد كذا فطبا على معنى تلازم الاسباب والمسببات التي يعبر عنها بطراد العادات وقد نبت على غورها في كتاب  
 تهافت الفلاسفة والمقصود تغيير التجربات عن الحسيات ومن لم يعن في تجربة الامور تعوز به جملة من اليقينات فيتعذر عليه  
 ما يلزم منها من النتائج فيستفيدها من أهل المعرفة بها وهذا كما أن الاعشى والاصم تعوزهما جملة من العلوم التي تستخرج من  
 مقدمات محسوسة حتى يقدر الاعشى على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الارض فان ذلك يعرف بأدلة هندسية تنبني  
 على مقدمات حسية ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم قرنها الله تعالى بالفؤاد في كتابه في مواضع (الخلع  
 متواتر) كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعده الصلوات الحس بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل  
 بالذمي فان هذا أمر وراء المحسوس اذ ليس للعس الآن أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة وأما الحكم كصدقه فهو للعقل ولأنه السمع  
 ولا بمجرد السمع بل تكرر السماع ولا ينصرف العدد الموجب للعلم في عدد ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط بل هو كتكرار  
 التجربة وليس مرة في التجربة به شهادة أخرى الى أن ينقلب الظن علما ولا يشعر بوقته فكذلك التواتر فهذه مدارك العلوم  
 اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين وما بعدها ليس كذلك (السادس الرهيمات) وذلك مثل قضاء الوهم بأن  
 كل موجود ينبغي أن يكون مشارا الى جهته فان موجودا المتصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ولا دخلا ولا خارجا محال وأن  
 اثبات نبي مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال وهذا عمل قو في التجويف الاسط من الدماغ وتسمى وهمية شأنها  
 ملازمة المحسوسات ومتاعها والتصرف فيها كل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألفتها فليس في طباعها الا النبوة عنها  
 وانكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل ليس وراء العالم خلاه ولا ملاه وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان

الاشعرية لم يصل الى فهمه ذهن هذا العبد قال المصنف (والحق) في الجواب (أن اراء المجتزات واجبة على الله تعالى لطفا  
 بعباده عقلا) عند المعتزلة فانهم قالوا بالوجوب العقلي (أو) واجب (عادة) عندنا فان الله تعالى كرم بجزت عاداته براءة  
 المجزات وإذا كانت الاراء واجبة عقلا وعادة فبغير المكلف المجزاة بالضرور وعند اراء الرسول ويقع العلم بنبوته ولا تنافي  
 هذه الاسولة والاجوبة (وهو متزوره ولو كره الكافرون) والمعتزلة قالوا (ثانسا انه لولاه) أي كون الحكم عقليا (لم يمنع  
 الكذب منه تعالى) عقلا اذ لا حكم للعقل بغيره وإذا جاز الكذب عليه (فلا يمنع اظهار المجزاة على يد الكاذب) ولو اكتفى  
 به لكتفى (فينسب الي النبوة) وهو مفتوح (والجواب أنه) أي المذكور (نقص) فيجب تنزيهه تعالى عنه كيف (وقد  
 مر أنه لا نزاع فيه) فإنه عقلي باتفاق العقلاء فاللازمة ممنوعة (وما في المواقف) في اثبات الملازمة (ان النقص في الافعال  
 يرجع الى النقص العقلي) المتنازع فيه ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب فإنه لا نوب ولا عقاب على الباري بل بما به يستحق  
 أن يذم لكن هذا الاستحقاق في أفعال العباد يكون باستحقاق العقاب فشرعية القبح توجب شرعية النقص عندنا جاز عقلا  
 الكذب وفيه الفساد (فمنوع لان ما ينافي الوجوب الذاتي كفا كان أو فعلا) من جملة النقص في حق الباري و (من  
 الاستحالات العقلية) عليه سبحانه (ولهذا) أي لكونه من الاستحالات العقلية (أثبت الحكم) أي أثبت كونه نقصا  
 مستحيلا تصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يستندون أقوالهم الى نبي من الانبياء فلا يلزم بين النقص والقبح (لكن يلزم  
 على الاشعرية) التابعين للشيخ الاشعري (امتناع تعذيب الطامع) نته تعالى في الاعمال (كجهود هيننا) معشر الماتريدي  
 (ومذهب المعتزلة فإنه) أي تعذيب الطامع (نقص يستحيل عليه سبحانه) عقلا فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم ثم انه يرد  
 عليهم أن لا يصح تعذيب العاصي أيضا فإنه ماصار عاصيا باختياره بل يجعل الله سبحانه كجور ابناء معشر أهل السنة والجماعة  
 وجعل شخص عاصيا ثم تعذيب عليه بأنه لم يصح نقص فيستحيل عليه سبحانه ولا يلزمنا هذا أيضا لانه قول ان بعض الافعال  
 من شأنها حقوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحى على الخيمة ولا نقص فيه لان اعطاه ملامات الشيء لا قبح  
 فيه وان كان مؤثما فان قلت فلم خلق هذه الافعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا الخوم من الألم الشديد قلنا التحقيق أنه كان

والاولى منه. ما راجع لثبات الانس بتكذيبها لكثرة ممارسته للدلالة العقلية الموجبة لانبات موجود ليس في جهة والشاسية  
 ربحا لمن تأمن بتكذيب العقلية بتماثلها واذا تأملت عرفت أن ما أسكره الوهم من نفي الخلاء والملاء غير ممكن لان الخلاء  
 باطل بالبراهين القاطعة اذ لا معنى له والملاء منتهى باذلة قاطعة اذ يستحيل وجود اجسام لانهاية لها واذا ثبت هذا ان الاصلان علم  
 أنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم وهذه القضايا مع أنها وهمية فهي في النفس لا تبرز عن الاوليات القطعية مثل قولك لا يكون  
 شخص في مكان بل يتهد به أول الفطرة كما يشهد بالاوليات العقلية وليس كل ما يتهد به الفطرة قطعاه صادق بل الصادق  
 ما يشهد به قوة العقل فقط ومدار كنه الحجة المذكورة وهذه الوهميات لا يظهر كذب النفس الا بدليل العقل ثم بعد معرفة  
 الدليل بل ايضا لا تقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فان قلت فيما ذاك أمر بيننا وبين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل ومضى  
 يحصل الامان منها فاعلم أن هذه ورطة ناه فيها جماعة فتنفسوا وانكروا كون النظره عند العلم اليقين فقال بعضهم طلب  
 اليقين غير ممكن وقالوا بتكافؤ الادلة وادعوا اليقين بتكافؤ الادلة وقال بعضهم لا يتيقن أيضا بتكافؤ الادلة كما هو أيضا  
 في محل التوقف وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعي تطورا فلا نشقتل به ونفيلد الآن طريقين تستعين بهما في تكذيب  
 الوهم الاول جلي وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات ليست من النظريات ولوعرضت على  
 الوهم نفس الوهم لا تذكره فإنه يطلب له سكما ومقدارا ولونا فاذا لم يجده أباه ولو كانت الوهم أن تأمل ذات القدرة والعلم  
 والارادة لصور لكل واحد قدرها وكانا مفردا ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد أو جسم واحد لقد تدر بعضها  
 منقطع على البعض كأنه سترقيق مرسل على وجهه ولم يقدر على اتحاد البعض ببعضه فإنه ربما يشاهد الاجسام  
 وبراهميتها في الوضع فيبقى في كل شيئين أن أحدهما متميز في الوضع عن الآخر الطريق الثاني وهو معيار في أحاد المسائل  
 وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة وإنما توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع  
 العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس وانما تنازع فيما وراء المحسوسات لانها تمثل غير المحسوسات بالمحسوسات

في الاعمال استحقاق أن يتعقبه الألم أو الراحة كذلك في الذات أيضا استحقاق لان يتصرف بأفعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم  
 هذا الاستحقاق فيخلق البعض فيه الفعل فيتصف به فان قلت فيمن لا يصح العقولانه خلاف ما يستحق به الفعل قلت كلابل  
 البعض يستحق جواز العقو وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق العقو لاستحقاقه انصاف فعل حسن يتم به استحقاق  
 العقوبة فتصف به فيعق عنه ولذا لا يعق الكفر ولا يجعل الكافر معتورا بوجه لان الكافر يستحق العقوبة فقط على أن  
 عفو واستحقاقه لا لصفة كمال انصاف فيها فلا اراد ولا يعق بالاستحقاق أن هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما  
 في عرف الفلاسفة بل الاستحقاق صلوحها وهذا الصلوح هو الاستعداد وتفصيل أمثال هذه المباحث في شروح فصوص  
 الحكم (مسئلة) قال الاشعرية (على التنزل شكر المنعم ليس واجب عقلا خلا للعترة) ومعظم مشايخنا وقد نص صدر  
 الشريعة على أن شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلا عن القواع ذهب طائفة من أصحابنا الى أن الحسن  
 والقبح ذمريان ضرب بعلم بالعقل كحسن العدل والصدق والتفهم وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب  
 كثير من أصحاب الامام أبي حنيفة خصوصا العراقيين منهم وهو مذهب المعتزلة بأمرهم ومعرفة الحسن هو الوجوب  
 أو لازمه اذ الفرض أن المؤاخذه في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد جميع ما أعطى الى  
 ما خلق لاجله كالعين لشاهدة ما خلق شاهده ليستدل به على عجب صنعة الحق تعالى ولعلمهم أرادوا بالصرف انصرف الذي  
 يدرك بالعقل لا الصرف مطلقا والافلامعني لدعوى العقلية و (استدل بأنه لو وجب) شكر المنعم عقلا (لوجب لقائده)  
 والا كان عشا (ولا فائدة له تعالى لتعاله عنها) اذ ليس له كمال منظر (والالعبد) لانه لو كان فاما في الدنيا والآخرة وهما  
 منتفضان (أما في الدنيا فانه مشقة) وهي بلاء لا يصلح فائدة (وأما في الآخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك أقول) فرده انه  
 بعد تنسليم ما دعا للعترة) من كون الحكم عقليا في الجملة (كما هو معنى التنزل القول بأنه لا مجال للعقل لمشكل)  
 فانه قد تسلّم المجال (على أنه لو تم هذا) الاستدلال (لاستلزم عدم الوجوب وطلقا واطاهر) من التنزل (أن الكلام  
 في الخاص يستلزم المطلق مع أن) فيه خطبا آخر ولن (المشقة لانتفي الفائدة) بل قد تصير المشقة مشبهة على فوائده

اذلتقبله الاعلى نحو المحسوسات فحيلة العقل مع الوهم في ان يتق بكنبه مهما نظر في غير محسوس ان يأخذ مقدمات يقينية لتساعده الوهم عليها وتتظمه انظم البرهان الذي ذكرناه فان الوهم يساعده على ان اليقينيات اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما سبق في الامثلة وكافي الهندسيات فتحد ذلك ميزانا وما كما بينه وبينه فاذا رأى الوهم قد زاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعده على صحة نظمها وعلى كونها نتيجة علم ان ذلك من قصور في طباعه عن ادراك مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات فانكف به هذا القدر فان تمام الايضاح فيه تطوير (السابع المشهورات) وهي آراء محمودة بوجوب التصديق بها اما شهادة الكل أو الاكثر أو شهادة جماهير الأفاضل كقولك الكذب قبيح ويا لام البرى قبيح وكقران التعم قبيح وشكر النعم وانقاذ الهلكى حسن وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يجوز ان يعقل عليها في مقدمات البرهان فان هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية فان الفطرة الأولى لا تقضى بها بل انما يتغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا وذلك بان تكرر على الصبي ويكلف اعتقادها ويحسن ذلك عنده وورعما يحمل عليها حسب التسام وطيب العاشرة وورعما تتشأن من الحنان ورقة الطبع ترى أو ما يصدقون بأن ذم البهائم قبيح ويتنعون عن كل لحمها وما يجرى هذا الجبرى فالنفوس المجدولة على الحنان والرفقة أطوع لقبولها وورعما يجيل على التصديق بها الاستقراء الكثير وورعما كانت القضية صادقة ولكن شرط دقيق لا يظن الذهن لذلك الشرط ويستمر على تكرار التصديق فربما في نفسه كما يقول مشلا التواتر لا يورث العلم لان كل واحد من الأحاد لا يورث العلم فالجموع لا يورث لانه لا يزيد على الأحاد وهذا غلط لان قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الانفراد وعند التواتر فأن هذا الشرط فيذهل عن هذا الشرط اذ قد يصدق به مطلقا وكذلك يصدق بقوله ان الله على كل شئ قدير ربمعه أنه ليس قادرا على خلق ذاته وصفاته وهو شئ لكن هو قد رعى كل شئ بشرط كونه يمكن في نفسه فيذهل عن هذا الشرط ويصدق به مطلقا الكثرة تكرر على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق وللتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة وهي من مشاركات الغلط العظيمة وأكثرياسات التسكيمات والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسألونها بمجرد الشهرة

لا تحصى (فان العطاء على من البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فقتلوا منهم سبلنا) المعتزلة (قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكل ما كان كذلك فهو واجب) فشكر النعم واجب وقد تمنع الكبرى عقل لابل ما كان كذلك ففعلة أولى وان استعين بالشعر لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعا قال صدر الشريعة كيف يجوز عاقل أن من أعطى من الملك الوهاب ما تقوم به حياته ويستلذ به من الماء كولات والمشروبات والمبوسات واعرق في بحار الرحمة وعطى كل لحفة بأنواع النعم التي لا يمكن تعددها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بأنواع الكفران ويكنه بأنواع التكذيبات الشنيعة والمالك قادر على الاخذ الشديد فمع هذا كله كيف لا يأخذ بنوع من أنواع التعذيب ولا ينمعه بشئ من الذممة بل يعنى من ذلك كله ولا يزيد هذا على دعوى الضرورة (وعورس) دليلهم (أولاً بأنه تصرف في ملك الغير بغاذه) لان العبد مع جميع القوى في ملك الرب والشكر لا يكون الا بتعابها وصرها فيكون تصرف في ملك الغير غير أمره وهو حرام والشكر حرام (ويجاب) باننا لانسلم أنه تصرف من غير اذن المالك (بل بالاذن العقلي) من جهته بناء (على أنه مثل الاستقلال والاستصباح) فان العقل يحكم أن صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما (و) عورس (ثانياً بأنه) أى الشكر (يشبه الاستهزاء) وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام وشبهه بالاستهزاء لان نسبة ما أعطى الى ما فى ملك النعم أقل من نسبة لقمه أعطاه الذى ملك خزائن المشرق والمغرب وان أخذ من أعطى تلك اللقمة في المحافل يذكر عطائه وشكره عدلاً لعل واستهزأ (وهو ضعيف) جدا (فان المعتبر عند الله تعالى الاخلاص) في النسبة (وأياً) لو كان يشبه الاستهزاء لكان حراما بالشرع (وكيف يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء فتدبر) مسألة لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل قديما عندنا لانه الخطأ القديم (لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه) اتفاقا (بخصوصه ما عند المعتزلة لانه) أى الحكم (وان كان ذاتيا) لا يتوقف على الشرع (لكن منه ما لا يدرك باله عقل علة الحسن والقبح فيه) فلا يحكم عليه هناك عقلا (واما عند غيرهم) من أهل الحق (فلان الموجب وان كان الكلام النفسى القديم لكن ربما كان ظهوره بالعلق الحادث بحدوث البعثة فلا حكم مشفخص قبلها) ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من جعل هذه المسئلة تنزيه (فلا حرج عندنا) في شئ من

فذلك ترى أقيستهم تتيج نتائج متناقضة فيجربون فيها فان قلت فم يدرك الفرق بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل العدل جبل والكذب قبيح على العقل الاول الفطري الموجب الاوليات وقد رأيتك لم تعاشر أحد اولم يتخاطب أهل ملة ولم تأنس بجموع ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بتعليم أستاذ ومرشد وكلف نفسك أن تشكك فيه فانك تقدر عليه وزامه متأبياً وانما الذي يعسر عليك هذه التقديرات أنك على حالة تضادها فان تقدير الجوع في حال الشبع عسير وكذا تقدير كماله حاله أنت منفك عنها في الحال ولكن اذا اتخذت فيها أمكنك التشكك ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأبياً بل لا يتأق الشك في أن العالم ينتهي الى خلاء أو ملاء وهو كاذب وهمي لكن فطرة الوهم تقتضيه والآخر يقتضيه فطرة العقل وأما كون الكذب قبيحاً فلا يثبت فيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألفه الانسان من العادات والاخلاق والاستصلاحات وهذه أيضاً معارضة مظلة يجب التجزئ عنها فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينظم البرهان فالمستفاد من المداير الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات تصلح للفقهيات الفنية والاقيسة الجدلية ولا تصلح لاقادة اليقين البتة

### ( الفن الثالث من دعامة البرهان في الواوحي وفيه فصول )

( الفصل الاول ) في بيان أن ما تنطق به الالسنه في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع الى الضرر وب التي ذكرناها فان لم يرجع اليها لم يكن دليلاً وحيث يذكر لاء في ذلك النظم فسيبها ما تصور علم الناظر وأهملها احدى المقدمتين للوضوح أولكون التليس في ضمنه حتى لا يبتله أولتركيب الضرر وجمع جملة منها في سياق كلام واحد مثال ترك احدى المقدمتين لوضوحها وذلك غالب في الفقهيات والمهاورات احترازاً عن التطويل كقول القائل هذا يجب عليه الرجم لانه زنى وهو محصن وتام القياس أن تقول كل من زنى وهو محصن فعليه الرجم وهذا اذنى وهو محصن ولكن ترك المقدمة الاولى لاشتهارها وكذلك يقال العالم محدث فيقال فيقول لانه جائز يقتصر عليه وتامه أن يقول كل جائز فاعمل والعالم جائز

الفعل والترك حتى الكفر والشرك ومتاحتنا لا يعزجون عليه وبقولون قد يظهر بعض ما يوجب الكلام النفسى بالعقل بعد مضي مدة التأمل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كاقدمر فان قيل فعلى ما ذكر كريف يصح الخلاف بين أهل السنة من أن الاصل الاباحة والتحرير أجاب بقوله (وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق أن أصل الافعال الاباحة كما هو مختاراً كتر الحنفية والشافعية أو) أصلها (الخطر كذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام) الاصل (الاباحة في الاموال والخطر في النفس) فقتل النفس وقطع العضو وابلامه بالضرب والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة الا ما خص منها بدليل كالفصاص والسكاح (فقيل) هذا الخلاف وقع (بعد التسرع بالأدلة السميعة أي دلت) تلك الأدلة (على) أن ما لم يقم فيه دليل الحرر بما دون فيه) بدلالة دليل آخر كما عندنا كتر الحنفية والشافعية (أو ممنوع) عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ساقى هذا عدم الحرج قبل البعثة (وفيه ما فيه) اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم يجمعوا نوع الاباحة الاعلية أيضاً لعدم خطاب الشرع تقدر كذا في الحاشية ونقل في تقرير الحق فلتنه مقدمة أولاهي أنه لم يرجع على انسان زمان لم يعث اليه فيه الله رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان باقياً الى مجيئ نوح وشرعته الى ابراهيم وكانت شرعته عامة لكل من انتسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقام شرع موسى وعيسى في حق بني اسرائيل وبقى في حق غيره كما كان الى ورود بشر بعثنا الحقبة الباقية الى يوم القيامة وبدل عليه قوله تعالى وان من أمة الا خلافاً نذير وقوله تعالى لا يحب الانسان أن يترك سدى واذا تهددها فنقول في مثل هذا يتأق خلاف في زمان من أزمته وجود الانسان أصلاً ولا يتأق الحكم بالاباحة مطاناً ولا بالتحرير مطلقاً كيف وفي كل زمان ثمة فيها تحرير بعض الاشياء ويحجمه واباحتها وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحامله أن الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجعل الاحكام فاما حهاهم هذا يكون تذرايعا بل مع الأفعال كإيها معاملة المناح اعنى لا يؤاخذ باقيل ولا بالتترك كقافي المباح وذهب اليه أكثر الحنفية والشافعية وهو اباحة أصلية وهذا هو اد الامام غير الاسلام بقوله

فأذله فاعل ويقول في نكاح الشغار هو فاسد لانه منهي عنه وعامة أن يقول كل منهي عنه فهو فاسد والشغار منهي عنه فهو  
 إذا فاسد ولكن ترك الأولى لانها موضع النزاع ولو دمر حرم التنه لخصمها فبر بما تركها التليس مرة كآثر كمالا للوضوح أخرى  
 وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون مثل قوله تعالى وكان فم ما ألهة الا الله فاسد فأنبغى أن يضم لها ومعولم أنهم عامتفسدا  
 وقوله تعالى اذا لا تبغوا الى ذى العرش سبيلا وعامة أنه معلوم أنهم لم يتبعوا الى ذى العرش سبيلا ومثال ما تركه التليس أن يقال  
 فلان خاتن في حقل فتقول لم يقال لانه كان يناهى عدوك وعامة أن يقال كل من يناهى العدو فهو عدو وهذا يناهى العدو فهو  
 اذعدو ولكن لو صرح به لتنه الذهن بأن من يناهى العدو فقد بنجه وقد يجده فلا يجب أن يكون عدوا وربما يترك المقدمة  
 الثانية وهي مقدمة المحكوم عليه مثله أن قال لا يتخالط فلانا فيقول لم يقال لان الحساد لا يتخالطون وعامة أن يضم اليه  
 ان هذا حامد والحساد لا يتخالط فهذا اذا لا يتخالط وسبيل من يريد التليس اهمال المقدمة التي التليس تحتها استغفال الخصم  
 واستعماله وهذا غلط في النظم الاول وينطبق ذلك الى النظم الثاني والثالث مثله قولك كل شعاع ظالم فيقال لم يقال لان  
 الحجاج كان شعاعا وناما وعامة أن يقول الحجاج شعاع والحجاج ظالم فكل شعاع ظالم وهذا غير متبع لانه طلب نتيجة عامة  
 من النظم الثالث وقد بينا أنه لا ينتج النتيجة خاصة وانما كان من النظم الثالث لان الحجاج هو العلة لانه المتكرر في  
 المقدمتين لانه محكوم عليه في المقدمتين فيلزم منه أن بعض الشعاع ظالم ومن هنا غلط من حكم على كل المتصوفة أو كل  
 المتفقهة بالفساد اذا رأى ذلك من بعضهم ونظم قياضه ان فلانا متفقه وفلان فاسق فكل متفقه فاسق وذلك لا يلزم بل يلزم أن  
 بعض المتفقهة فاسق وكثيرا ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه أن يرى الفقيه حكما في موضع معين فيقضى بذلك الحكم على العموم  
 فيقول مثلا البر مطعوم والبر روي فالمطعوم روي وبالجملة مهما كانت العلة أخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة لم يلزم  
 منه النتيجة جزئية وهو معنى النظم الثالث ومهما كانت العلة أعم من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو مساوية له كان من  
 النظم الاول وأمكن استنتاج القضايا الاربعه منه أعنى الموجبة العامة والخاصة والثافية العامة والخاصة ومهما كانت العلة أعم

ولسنا نقول بهذا الاصل أى يكون النحر مباحا لانه الاصله بوضع أن البشر لم يتركوا سدق في شئ من الازمان وانما هذا  
 أى القول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الترتيب قبل شريعتنا يعنى اذا لانه حقيقة بل يعنى نفي الحرج ولعل المراد من  
 الالفعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتما في كل شرع بين ظهور تاما واما لا يكون عذرا حينئذ لا بد من القول بتجريم الاشياء  
 كلها اختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين حرمت احتياط فصار الاصل التحريم كما عذب غيرهم ولعلمهم أرادوا ما سوى  
 الاشياء الضرورية وحرعوم صدر الاسلام أن تجريم النفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط حكمه واما غير ما فقد  
 جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا تفسيره لقول الخنفة والشافعية وفي كلام المصنف اشارة اليه أيضا هذا  
 ما عنده هذا العبد ولعل الله سبحانه يعذب بذلك أمرا (أما المعتزلة ففسموا الافعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والتعيش  
 بدونها كالإفكاهة مثلا) والأضطرارية التي سواها واجبة أو مباحة عندهم (التي ما يدرك فيه جهة محسنة) حسنا  
 شديد أو بتركه قبيحا ونما أوضاع بحيث يساب على الفعل ولا يعاقب بالترك أو ضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل  
 والترك (أو مقصحة) قبيحا شديد بحيث يعاقب على الفعل أو ضعيفا لا يوجب الحرج بل تركه الاولوية (فيقسم الى الأقسام  
 الخمسة المشهورة) من الوجوب والسند والاباحة والتجريم والكرهية (والى ما ليس كذلك) أى لم يدرك فيه جهة محسنة  
 أو مقصحة (ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الاباحة تخصيلا لحكمة الخلق دفعا للعث) يعنى لو لم يكن مباحا فالتدة  
 الخلق التي هي انتفاع البسد فصار عيبنا (وربما يمنع الاستلزام) أى استلزام عدم الاباحة فوات فائدة الخلق لحوار أن تكون  
 الفائدة البتلاء باحباب الاحتباب (والحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير) وهو الخلق (من غير اذنه وقدمه) مع ما فيه  
 (ولا يرد عليهم) ما أنه كيف يقال بالاباحة والحظر العقلين وقد فرض أن لا حكم له (أى للعقل فيه) فالقول بمعامه هذا  
 الفرض جمع بين المتنافيين وذلك (لان الفرض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلا) أى في فعل فعل (ولا يناق ذلك العلم اجالا)  
 لعلة شاملة لتجمله الأفعال (أقول رد عليهم) أنه يلزم حينئذ (حوار انصاف الفعل بحكمه من متضادين في نفس الامر) فان  
 فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز أن يكون الوجوب مثلا والان أن يثبت الاباحة أو الحظر (ولا ينفع) حينئذ (الاجمال)

من الحكم والمحكوم عليه جميعا كان من النظام الشافي ولم ينتج منه الا النسق فأما الايجاب فلا ومثال المحتلطات المركبة من كل  
 نخط كقولنا البارى تعالى ان كان على العرش اما مساو أو أكبر أو أصغر وكل مساو وأصغر أو أكبر مقدر وكل مقدر  
 فالما أن يكون جسما أو لا يكون جسما وباطل أن لا يكون جسما فثبت أنه جسم فيلزم أن يكون البارى تعالى جسما ومحال  
 أن يكون جسما فحال أن يكون على العرش وهذا السياق اشتمل على النظم الاول والثانى والثالث فمختلفا كذلك فن  
 لا يقدر على تحمله وتفصيله فر بما انطوى التلبس في تفاصيله وتضاعفه فلا ينسبه لموضعه ومن عرف المفردات أمكنه رد  
 المحتلطات اليها فاذا ايتصور والنطق باستدلال الا ورجع الى ما ذكرناه

(الفصل الشافى فى بيان رجوع الاستقراء والتبديل الى ما ذكرناه) أما الاستقراء فهو عبارة عن تصغير أمور جزئية لتعميم  
 بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا فى الوتر ليس بفرض لانه يؤدي على الراحةلة والفرس لا يؤدي على الراحةلة  
 فقال لم قلت ان الفرس لا يؤدي على الراحةلة فيقال عرفناه بالاستقراء ادرا بالقبض والاداء والمنذور وسا ترا أصناف  
 الفرائض لا تؤدي على الراحةلة فقلنا ان كل فرض لا يؤدي على الراحةلة ووجه دلالة هذا الاية بالانضمام الاول بان يقول كل  
 فرض فاما قضاء أو أداء أو نذر وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدي على الراحةلة فكل فرض لا يؤدي على الراحةلة وهذا اشتمل  
 يصلح للظنيات دون القطعيات والمطل تحت قوله اما أداء فان حكمه بان كل أداء لا يؤدي على الراحةلة بمنعه الخصم اذا وتر  
 عنده أداء واجب يؤدي على الراحةلة وانما يسلم الخصم من الاداء الصلوات الخمس وهذه صلاة سادسة عنده فيقول وهل  
 استقرت حكم الوتر في تصهله وكف وجوده فان قلت وجدته لا يؤدي على الراحةلة فالخصم لا يسلم فان لم تتصهه فمبين لك  
 الابض الاداء فخرحت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج لانيثنا المقدمة الثانية في النظم  
 الاول يبنى أن تكون عامة ولهذا غلط من قال ان صانع العالم جسم لانه قال كل فاعل جسم وصانع العالم فاعل فهو انما جسم  
 فقبل لم قلت ان كل فاعل جسم فيقول لاني تصفعت الفاعلين من خياط وبناء واسكاف وحجام وحاد وغيرهم فوجدتهم اجساما

والتفصيل) اللذان ذكرنا في الجواب (لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض) وهما الاجمال في علة معرفة الحكم لاني محل  
 الحكم (فتأمل) فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالي كالحكم الاجتهادي الخطا فيجب العمل به الى أن تطلع نسي  
 الحقيقة بتحقيق البعثة فلا يلزم جواز الاتصاف أصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم  
 علم الحكم في خصوص فصل فعل وتجويز أن يكون غير الاباحة والخطر حتى يلزم من اثباتهما ولو بالدليل الاجمالي اجتماع  
 المتنافين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل مخصوص بخصوص بكل فعل فعدوا الى دليل اجمالي شامل لكل فعل  
 فوجدوها كما بالاباحة والخطر حينئذ لا تناقض فتدبر (الثالث التوقف) في الحكم بشئ من الاحكام (لان تمه حكما عينان من  
 الخمسة ولا يدري أيها واقع) فيتوقف (أقول هذا يقتضى الوقف في الخصوصية) أي الحكم في خصوص مخصوص (ولا  
 ينافي ذلك (الحكم) اجمالا (في كل فعل فتدبر) وهذا شئ عجاب فان المصنف أورد على الأولين بعدم كفاية الاجمال  
 والتفصيل في عدم المتافاة وهما حكم به عدم المتافاة لاجل الاجمال والتفصيل الا أن يقال المراد أن الوقف في الخصوص لا ينافي  
 الحكم الاجمالي ونوعى سبيل الخطا في الاجتهاد والاصوب في التقرر بان قال ان عدم كفاية الاجمال والتفصيل هناك  
 لان أهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة والتحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة الخصوصية لكل فعل فعل  
 فاحتمل أن يكون في البعض جهة محسنة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحسب الوجوب ورد الشرع بحسب ان  
 ورد كما ورد في صوم آخر رمضان المباركة فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة والاباحة ولا يتبع الاجمال والتفصيل وهو انما ظهر اندفاع  
 تقر بالجواب المذكور سابقا المقصود من الارادته ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة الخصوصية المعينة في كل فعل فعل  
 ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط عن ضابطة كلية لان يعلم حكم واحد شامل لكل كما  
 في المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر وأنصف

(تنبيه \* الخفية قسموا الفعل) الحسن (بالاستقراء الى ما هو حسن لنفسه) أي من غير واسطة في الثبوت فاما  
 (لا يقبل) حسنه (التقوط) لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار أمر آخر (كالاعيان) فانه يقتضى حسنه لا بشرط

فيقال وهل تصفحت صانع العالم أم لا فان لم تتصفحه فقد تصفحت العض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسمافصارت  
المقدمة الثانية خاصة لا تنتج وان تصفحت الباري فكيف وجدته فان قلت وجدته جسماففهو محمل النزاع فكيف أدخلته  
في المقدمة ثبت بهذا أن الاستقراء ان كان تاما رجع الى النظم الاول وصلح للمقطعات وان لم يكن تاما يصلح للالفاظ هيئات  
لانه مهما وجد الاكثر على غلط غلب على الظن أن الآخر كذلك

(الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات) وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل ويلتبس الامر فيه على الضعفاء  
فلا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غير ذلك فنقول كل مفرد من جهة القوة المفكرة ونسبت أحدهما الى الآخر حتى  
أو اثبات وعرضته على العقل لم يحل العقل فيه من أحد أمرين اما أن يصدق به أو يتنتع من التصديق فان صدق فهو الاولى  
المعلوم بغير واسطة ويقال انه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل وكل ذلك بمعنى واحد وان لم يصدق فلا مطمع في التصديق  
الواسطة وتلك الواسطة هي التي تنسب الى الحكم فيكون خبرا عنها وتنسب الى المحكوم عليه فتجعل خبرا عنه فيصدق فيلزم من  
ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه (بيانه) انا اذا قلنا للعقل احكم على التبيذ بالحرام فيقول لأدري  
ولم يصدق به فعلنا أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا لهذه القضية وهو الحرام والتبيذ فلا بد أن يطاب واسطة بما صدق العقل  
بوجودها في التبيذ وصدق وجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالملطوب فيقال هل التبيذ مسكر فيقول نعم  
اذا كان قد علم ذلك بالتجربة فيقال وهل المسكر حرام فيقول نعم اذا كان قد حصل ذلك بالسمع وهو المدرك بالسمع قلنا  
فان صدقت بهما يتيان المقدمتين لزمك التصديق بالتالي لا محالة وهو أن التبيذ حرام بالضرورة فيلزمه أن يصدق بذلك ويذعن  
للتصديق به فان قلت فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين وليست ائمة عليهما فاعلم أن ما توهمت حق من وجهه وغلط  
من وجهه أما الغلط فهو أن هذه قضية نالته لان قولك التبيذ حرام غير قولك التبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث  
مقدمات مختلفة وليس فيها تكرير أصلا بل النتيجة اللازمة غير المقدمات المترتبة وأما وجه كونه حقا فهو أن قولك

زائد (أو يقبل) حسنة السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط زائد يمكن الزوال (كالصلاة) وقد منعت في الاوقات  
المكروهة) فقط حسنها في هذه الاوقات ولنا نقاش أن يناقش بأنه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح  
العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا الوادى الصلاة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح  
لاصراً تحرا لبطلان الحسن الذاتي فالاولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلاتها باقية لئذاتها ولذا لم تجب عليها فوجب  
القضاء فان قلت فالإيمان أيضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلاة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للفتح  
وسقوط حسنة والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والإيمان لم يسقط عنه مجال بخلاف الصلاة لان  
الحائض مكلفة فافهم (والى ما) هو حسن (الغيره) بان يكون هذا الغير واسطة في النبوت وهو اما (المحق بالاول) أى  
بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لافى العروض والحسن عارض للفعل بالذات (وهو) أى المحق بالاول انما  
يكون (فما) أى الغير الذى هو الواسطة (الاختيار العدي فيه) فينبذ لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا يصلح لاختيار  
بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط (كأن كاة والصوم والنجس نظرا الى الحاجة والنفس والبيت) ولا اختيار  
للعدي فيه ومع هذا الحاجة للفقير اقتضت أن يكون دفعها من الغنى من قليل فاضل ما لهم حسنا وهو الزكاة والنفس لما  
كانت طاغية اقتضت أن يكون قهرها بجمع شهوراتها الثلاث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت أن يكون تعظيمها على الوجه  
المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خاصة لله تعالى لا تدخل لهذه الوسائل في العبادة (أو غير المحق) بالاول لكون الغير واسطة  
في العروض وهذا القسم منقسم الى قسمين الاول أن يكون هذا الغير يتأدى بأداء هذا الحسن (كالجهاد والحد وصلاة الجنازة  
فانها) في أنفسها تعذيب عباد الله تعالى كإلى الاولين أو التشبه بعبادة الجدا كالثالث لكنها حسنت (بواسطة) هدم  
(الكفر) وإعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبحسنه حسن تعذيب الكفار بالقتل والتهيب وبه يتأدى هدم الكفر وإعلاء  
الكلمة الالهية (و) بواسطة (المعصية) أى الزجر عليها لئلا يزعج الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبحسنه حسن  
تعذيب العباد الفساق بأقامة الحدود وهذا الزجر يتأدى بنفس إقامة الحدود (و) بواسطة تعظيم (اسلام الميت) فان



المسكر حرام مثل بعمومه الزبيد الذي هو أحد المسكرات فقولنا التبيذ حرام بطوى فيه لكن بالقوة لا بالفعل وقد يحضر العام في  
 الذهن ولا يحضر الخاص فن قال الجسم متجزى بالخطر بباله ذلك الوقت ان الثعلب متجزى بل ربما لا يحظر بباله ذلك الثعلب  
 فضلا عن أن يحظر بباله أنه متجزى وإذا النتيجة موجودة في احدى المقدمتين بالقوة القريبة والموجود بالقوة القريبة لا يظن أنه  
 موجود بالفعل فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة الى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما يحضر المقدمتين في الذهن ويخطر  
 بباله وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل اذ لا يبعد أن ينظر الناظر الى بغلة مستفخة  
 البطن فيتوهم أنها حامل فيقال له هل تعلم أن البغلة عاقرا لا تحمل فيقول نعم فيقال وهل تعلم أن هذه بغلة فيقول نعم فيقال  
 كيف توهمت أنها حامل فيجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين اذ نظمهما ان كل بغلة عاقرة وهذه بغلة فهى اذا عاقرة والانتفاخ  
 له أسباب فاذا انتفاخها من سبب آخر ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في الذهن التفتن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة  
 أشكل على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فالحق أن المطلوب هو المدلول المستنتج وأنه غير التفتن لوجوده  
 في المقدمتين بالقوة ولكن هذا التفتن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين  
 مع التفتن لفضان النتيجة من عند واهب الصورا المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة وعلى سبيل تضمن المقدمات  
 للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرته الله تعالى عقب  
 حضور المقدمتين في الذهن والتفتن لوجه تضمنه ما بطريق اجراء الله تعالى العادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقب تمام  
 النظر عند بعض أصحابنا ثم ذلك من غير نسبة له الى القدرة الحادثة عند بعضهم بل بحيث لاتعلق به قدرة العبد واتقادرته  
 على احضار المقدمتين ومطالعته وجه تضمن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها فيهما بالقوة فقط وأما صيرورة النتيجة بالفعل فلا  
 تتعلق بها القدرة وعند بعضهم هو كسب مقدور والرأى الحق في ذلك لا يلقح بما نحن فيه والمقصود كشف الغطاء عن النظر  
 وان وجه الدليل ماهو والمدلول ماهو والنظر الصحيح ماهو والنظر الفاسد ماهو وترى الكتب مشحونات بتطويات يلات في هذه

تعظيمه كان حسنا بنفسه ويحسبه حسن هذا الصنع من الدعاء وربما يورد أن تعذيب الكفار والقتال معهم لا يوجب فيه بل يجوز  
 كونه حسنا بالذات وأي دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لاحسن فيه ولكنه غير الجهاد وكذا اصلاحة الجنان إذ ذكر الله تعالى  
 وعبادته مع الدعاء فيجوز أن يكون حسنة بالذات وليس شديها بعبادة غير الله تعالى كما في الخلع الكفر واسلام الميت وسألت في  
 الثبوت كالتيت في الخلع والظاهر أن الجهاد لا يصلح أن يلحق بالا أو الأثرى أن القتال معهم يسقط بأدنى شبهة والحسن بالذات  
 لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب معها الاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه وأما صلاة الجنان فلما سقط بفعل  
 البعض علمنا أن ليس المقصود انعاب البدن إذ كراته بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنا بالوجه وهذا يخرج الجواب عن  
 الجهاد أيضا فتدبر وأ نصف والثاني أن لا يتأدى هذا الغير باداء هذا الحسن كالسعي الى الجمعة فإنه حسن بحسن صلاة الجمعة  
 ولا يتأدى بالسعي فقط وربما يمثل بالوضوء فإنه حسن بحسن الصلاة لاجل كونه شرطا وفيه شائبة من الخفاء فان الوضوء بما هو  
 طهارة حسن وان كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطه الأثرى أن الشرع نذر الدوام على الطهارة والندوب حسن وليس  
 نديها لاقامة الصلاة فان من أوقات مندوبة الطهارة وقت الخطبة وسائر الأوقات المكروهة فتدبر ولعلم أن جميع المأمورات  
 فيها حسن آخر ثبت كونه ما موراه ولا ينافي الحسن الثابت قبل الامر فالإيمان مع كونه حسنا في نفسه حسن لكونه ما موراه  
 ولا تظن أن هذا قول الى مذهب الأشعري من أن الحسن يثبت بالامر فإنا نقول ان أداء ما موراه الله حسن في نفسه فإيه من قبيل  
 شكر المنعم وأداء هذه العبادات من أفراد أداء المأوربه فيكون حسنة بحسنة لأن الشرع جعله حسنا وكان اتانها واتان  
 المنهات في أنفسهم امتساوين أعادنا الله تعالى عن هذا القول (وهكذا أقسام القبيح) فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط بقبح  
 الشرك وسائر العقائد الباطلة والزنا ويحتمل السقوط ككل الميتة سقط قبيح في المحصنة وقبيح لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح  
 كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه اعراض عن ضيافة الله تعالى وبارتكاب الصوم يرتكب الاعراض أو لا يتأدى كالتبع وقت  
 النداء قبيح لفضائه الى قوات الجمعة وأما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الثبوت مهددة لم أر سانه في كلام القوم وان كان  
 قتاله العصب فانه امتا حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهددة فصار العصب قبيحا بالذات (الامر المطلق مجردا عن القرينة

الانفاظ من غير شفاء وانما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكتناه فقط فلا ينبغي أن يكون شغفل بالكلام المعتاد المشهور بل  
بالكلام المفيد الموضح وان خالف المعتاد

(مغالطة من منكرى النظر) وهو أن يقول ما تطلب بالنظر هو معلوم لا أم لا فان علمت فكيف تطلب وأنت واحد  
وان جهلته فاذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوب وكيف يطلب العبد الا تبين من لا يعرفه فانه لو وجد لم يعرف أنه مطلوبه فنقول  
أخطأت في نظم شبهتك فان تفسيك ليس بمحاصر اذ قلت تعرفه ولا تعرفه بل ههنا قسم ثالث وهو أن يعرفه من وجه وأعلمه من  
وجه وأجهله من وجه وأعني الآن بالمعرفة غير العلم فاني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعلم جملة  
النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل أي في فوق أن أفعل التصديق بها بالفعل وأجهلها من وجه أي لا أعلمها بالفعل ولو كنت أعلمها  
بالفعل لما طلبتها ولو لم أعلمها بالقوة لما طعمت في أن أعلمها اذ مانس في فوق علمه يستحيل حصوله كاجتماع الضدين ولو لا أي  
أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة لما كنت أعلم الظفر عطلوي اذا وجدته وهو كالعبد الا تبين فاني أعرف ذاته بالتصور  
وانما اطلب مكانه وانه في البيت أم لا وكونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور أي أفهم البيت مفردا والكون مفردا وأعلمه بالقوة  
أي في فوق أن أصدق بكونه في البيت وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فاذا رأيت في البيت صدقت بكونه في البيت  
فكذلك طلي لتكون العالم حادنا اذا وجدته

(الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علمه وبرهان دلالة) أما برهان الدلالة فهو أن يكون الامر المتكسر في المقدمتين  
معلولا ومسببا فان العلة والمعلول يتلازمان وكذلك السبب والمسبب والموجب والموجب فان استدلت بالعلمة على المعلول  
فالبرهان برهان علمة وان استدلت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة وكذلك لو استدلت بأحد المعلولين على الآخر مثال  
قياس العلة من المسوسات أن استدلت على المطر بالغيوم وعلى شبع زيدا بكه فتقول من كل كسبر فهو في الحال شبعان وزيد  
قدا كل كثيرا فهو اذ شبعان وان قلت ان كل شبعان قدا كل كثيرا ويزيد شبعان فاذا قدا كل كثيرا فهو اذ برهان دلالة ومثاله

هل الحسن لنفسه لا بفعل السقوط كما اختار شمس الأئمة قال واقف أسرار الكتاب المين قدس سره واذا قاتلته تعالى ما أذقه  
ان هذه النسبة غلط فانه ليس في كلامه الا أنه يدل على الحسن انفسه وهو الاظهر كيف وعدم القول للسقوط في بعض الأمور  
أقل القليل فلا يجعل متبادرا (أو) الحسن (لغيره كما) ذكر (في البديع) حكاية قول لا يدري قائله (شبهت الحسن  
في الأمور ما اقتضاه فيبث الادنى) الذي يكتفي لدفع الضرورة وأما كونه لنفسه فلا بد له من دليل زائد هذا في الاسرار لا علم  
خلافا في أن الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله أعلم بحقيقة الحال

(الباب الثاني في الحد وهو عندنا) معشر أهل السنة (خطاب الله المتعلق بفعل المكلف) أي جنس المكلف فلا يختص  
الحد بالمتعلق بكل مكلف وقد كان ا كني في بعض كلمات الاشعرية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون  
فزيد قوله (اقتضاء) حتما أولا (أو تخيرا فتحو والله خلقكم وما تعملون ليس منه) لعدم الاقتضاء والتخريفه فلم يرد النقض  
واعتدرا أيضا بان الحينية معتبرة والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف عما هو مكلف والاية ليست متعلقة بفعله عما  
هو مكلف وهو غير وافي اذ حينئذ يخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله عما هو مكلف اذ لا تكلف فيه اقتدر وكلمة (وههنا ليست  
للسلك والاجام بل للتوزيع فلا يضر التعريف والمراد بالفعل ما هو اعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان  
نم يرد عليه خروج نحو الاجماع حجة الا أن يقال ليس بحكم الا اذا أول بان العمل بمقتضاه واجب عندئذ نصار متعلقا بفعل  
المكلف فتدبر (وههنا ابجاء الاول أنه لا يعكس) الحد (فانه يخرج منه الاحكام الوضعية) كالحكم بسببية الوقت للصلاة  
والبيع للثأل ومثاله (فهم من زاد) في الحد (أو وضعا) فدخلت تلك الاحكام (ومنهم من يرد فتارة) لدفع هذا اليراد  
(تخرج خروجها عن الحد) ويدعي أن في الاحكام الوضعية اقتضاء أيضا (فان الاقتضاء) المذكور في الحد اعم من الصبحي  
والضحني) والوضعية فيها اقتضاء ضمني فانه يفهم من سببية الوقت للصلاة أنها واجبة عنده وهكذا فان قيل فينشد يدخل  
القصة اذ فيه أيضا اقتضاء ضمني فانه يفهم منه الاجتناب عن أمثال أفعالهم السيئة واتيان أمثال الحسننة أعاب بقوله  
(والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها) فانها بهذا الاعتبار اخبار محض فلا تدخل واما باعتبار أنها يفهم منها الاحباب

من الكلام قول كل فعل بحكم ففعله عالم والعالم فعل بحكم فصانعه عالم ومثال الاستدلال بأحدى النتيجة على الأخرى في الفقه قولنا الزنا يوجب حرمة المصاهرة لان كل وطء لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة وهذا لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة وان الحرمة ليست احداها معلية للأخرى بل هما نتيجتا معلية واحدة وحصول احدى النتيجة يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة فانها تلازم علمتها والنتيجة الثانية أيضا تلازم علمتها ولازم ملازم الملازم بل لا يخالفه وتبوع استدلال الفراسة من قبيل الاستدلال بأحدى النتيجة على الأخرى حتى انه يستدل بخطوط حرفي كشف الشاة على اوراقه الدماء في تلك السنة ويستدل بالخلق على الأخلاق ولا يمكن ذلك الا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد ولتقتصر من مدارك العقول على هذا القدر فإنه كالعادة على علم الاصول ومن أراد مزيدا عليه فليطلبه من كتاب محل النظر وكتاب معيار العلم ولتستغل الآن بالقطب الاربعة التي بدور علم الاصول والمجتهده وحده والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وعلى جميع اصحابه

(بسم الله الرحمن الرحيم)  
(القطب الاول في الثمرة وهي الحكم)

والكلام فيه ينقسم الى فنون أربعة فن في حقيقة الحكم وفن في أقسامه وفن في أركانه وفن فيما يظهره (الفن الأول في حقيقة الحكم) ويشتمل على تهديد وثلاث مسائل أما التهديد فهو أن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بأفعال المكلفين فالحرام هو المقول فيه اتركوه ولا تفعلوه والواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه والمباح هو المقول فيه ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم فلهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يبيح ولا يوجب شكر الملتزم ولا يحكم للأفعال قبل ورود الشرع فلتبرسم كل مسألة برأسها (مسئلة) ذهب المعتزلة الى أن

وحرمة نظرا الى أن شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل فحكم داخل في الحكم وفيه نظر فإنه ان أراد بالاقضاء الضمعي الدلالة على الاقضاء ولو التزمنا فعدم كون القصة دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم من الالفاظ وان أراد بالدلالة مطابقة أو تضمننا أو التزاما مقصودة بالذات فكون الاحكام الوضعية بأمرها كذلك دالة على الاقضاء على هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله الصلاة من غير ظهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشرط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة فتأمل فيه فإنه موضع تأمل (وما في التحرير) مطابقا لقول صدر الشريعة (ان الوضع مقدم عليه) فان وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلاة عنده والموجب مقدم فهما متغايران قادران أحدهما في الآخر غير معقول وما في التحرير ان التغاير لا يضر أعنية الاقضاء بل التغاير بين الأعم والأخص ضروري ساقط اذ المراد بالتغاير البانية والوضع مبين للاقتضاء موجب له (لا يضر) لما نحن بصدد (لصدق) الاقضاء (الأعم) من الصريح وغيره وان كان الصريح مبينا له ومتأخر عنه (ونارة يمنع) هذا المكتفي (كونهم من المحدود فانا انسمى) الخطابات الوضعية (حكا وان سبي غيرنا ولا مشاحة) في الاصطلاح البحث (الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم) معشر أهل السنة (أى الكلام النفسى قديم والحكم حادث الثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه) فإلم يتبع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم ان من مبان الخطاب فلا يصح نفيه به (والجواب أن) حدوث الحكم غير مسلم بل (الحادث هو التعلق) أى تعلق الحكم بالفعل تخيرا (فافهم) فإنه ظاهر جدا البحث (الثالث الحد منقوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبة صلواته وصحة بعبه ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولا) وان كان يؤدى بالنائب الولى وهي ليست متعلقة بفعل المكلف (وأجيب) في كتب بعض الشافعية (بأنه لا خطاب للصبي) أصلا فليست صلواته مندوبة (وأنما الولي التعريض) على الصلاة لا اعتمادا للثواب بل (وله) أى الولي (الثواب وعليه الاداء) أى أداء الحقوق من مال الصبي لان الحقوق تجب أولا على الصبي (والحجة) أمر (عقلى) لاحكام شرعى (لانها تتم بالمطابقة) أى مطابقة الجزئ للحقيقة المعترية شرعا ولا حاجة فيه الى الخطاب (وفيه ما فيه) لان القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ويختلف للاحادث المشهورة

الافعال تنقسم الى حسنة وقيحة فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ العرقى والهلكى وشكر المذموم ومعرفة حسن الصدق وكفح الكفران وايلام البرى والكذب الذى لا عرض فيه ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر وقيح الكذب الذى فيه نفع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والجموسات والعبادات وزعموا انها ممتزجة بصفة ذاتها عن غيرهما بما فيها من اللطف المانع من الغشاة الداعى الى الطاعة لكن العقل لا يستقل بدركه فنقول قول القائل هذا حسن وهذا قبيح لا يحسن بفهم معناها بل يفهم بمعنى الحسن والقبح فان الاصطلاحات في اطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة فلا بد من تخصيصها والاصطلاحات فيه ثلاثة (الاول) الاصطلاح المشهور العامى وهو ان الافعال تنقسم الى ما وافق وعرض الفاعل والى ما يخالفه والى ما لا وافق ولا يخالف فالموافق يسمى حسنا والمخالف يسمى قبيحا والثالث يسمى عبثا وعلى هذا الاصطلاح اذا كان الفعل موافقا لشخص مخالفا لآخر فهو حسن في حق من وافقه وقبيح في حق من خالفه حتى ان قتل المالك الكبير يكون حسنا في حق اعدائه قبيحا في حق اوليائه وهو لاء لا يتحاشون عن تقيح فعل الله تعالى اذا خالف غرضهم ولذلك يسبون الدهر والفلأ ويقولون خرب الفلأ وتعس الدهر وهم يعلون أن الفلأ مسخر ليس اليه شئ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فاطلاق اسم الحسن والقبح على الافعال عندهم لاء كاطلاقه على الصور فن مال طبعه الى صورة أو صوت شخص قضى بحسنه ومن نفرط به عن شخص استقبه ورب شخص بنفر عنه طبع ويميل اليه طبع فيكون حسنا في حق هذا قبيحا في حق ذلك حتى يستحسن سمرة اللون جماعة ويستقبه جماعة فالحسن والقبح عندهم لاء عبارة عن الموافقة والمنافرة وهما امران اضافيان كالسراد والابيض اذ لا يتصور أن يكون الشئ أسود في حق زيد أبيض في حق عمرو (الاصطلاح الثاني) التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله فيكون فعل الله تعالى حسنا في كل حال خالف الغرض أو وافقه ويكون المأمور به شرعا ناديا كان أو واجبا بحسنا والمباح لا يكون حسنا (الاصطلاح الثالث) التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله أن يفعله فيكون المباح حسنا مع المأمورات وفعل الله يكون حسنا بكل حال وهذا المعانى الثلاثة كلها أوصاف اضافية

فصدق على صلته حد المنذور فلا مجال لمنع مندوبه صلته قال فى الحاشية الاظهر أن ترتيب الثواب لعله مجرى عادة الله تعالى أن لا يضيع أجر من أحسن عملا انتهى ولا يخفى عليك أن هذا لا يصح من قبل الاشعري اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع فليس هذا العمل بحسن وأما على رأينا وان كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن اثمية الصبي ليس من هذا القبيل فإنه قد ورد الخطاب النبوى والتقرير بإصال الثواب على أعمال الصبيان فان قلت لا يسمى هذا الخطاب حكما اتم الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا تحكم كظاهر لا يلتفت اليه فافهم وأما الحقوق المالية فلو لم تجب على الصبي كان الاخذ من ماله ظلما فاذن الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب في ماله أو لا ثم نبوب عنه الولي في أدائه ولا يزيد بجمعه بعه ما ذكر حتى تكون عقليته بل ان بيعه ناقض مع اذن الولي وهذا حكم شرعى البتة فان معناه أن يبيعه بعد الاذن بسبب ذلك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا الا بعد اعتبار الشارع ذلك ولو اورد بدلها كعمره بعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان أدفع للشعب فاذا الحق ما قال صدر الشرع بعه رجه الله الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العبد البحث (الرابع انه يخرج) من الحد (ما ثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب) من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب الله هناك (والجواب انها كاشفة عن الخطاب) الالهى (فالثابت بها) أى بالاصول الثلاثة (ثابت به) أى بالخطاب الالهى فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت فعلى هذا يلزم أن لا يعدنظم القرآن بخطاب الله ككشافه ايضا عن النفسى قال (وأما عدم عد تنظيم القرآن منه) أى من الكاشف (مع أنه كاشف عن النفسى فلان الدال كانه المدلول) فلا يسمى كاشفا ناديا فان قلت فما بال الحنفية لا يسبون الكشف الى الالى القياس قال (وما عن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع فسبى على أنه أصرح فى الفرعية) فإنه يحتاج الى أصل مقس عليه حال أخذ الحكم بخلافهما اذ لا يحتاج فى أخذ الحكم من مالى شئ سواهما فنسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه (فتأمل) فيه فانه دقيق حقيق بالقول (ثم فى نسبة الكلام فى الازل خطا باخلاف) فعهضم جعلوه خطا باوالآخرون لا (والحق أنه) خلاف لفظى (ان فسر بما يفهم) ولو بالآخرة أى ما فيه صلوح الافهام (كان خطا بابه) أى فى الازل لانه صالح فيه للافهام فيما لا يزال (وان فسر بما يفهم) أى وقع افهامه

وهي معقولة ولا جرح على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها فلا مشاحة في الالفاظ فعلى هذا اذا لم ير الشرع لابتهاج فعل  
 عن غيره الا بالموافقة والمخالفة ويختلف ذلك بالاضافات ولا يكون صفة للذات فان قيل نحن لاننازك في هذه الامور الاضافة  
 ولا في هذه الاصطلاحات التي تواضعتم عليها ولكن ندعى الحسن والقبح وصفاً ذاتياً بالحسن والقبح مدرِكاً بضرورة العقل  
 في بعض الاشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل ولذلك لا نتجو زسناً من ذلك على الله تعالى لقبحه ونحرمه على كل عاقل قبل  
 ورود الشرع لانه قبيح لذاته وكيف ينكر ذلك والعقلاء بأجمعهم متفقون على القضاء به من غير اضافة الى حال دون حال قلنا  
 انتم تنازعون فيما ذكركم في ثلاثة أمور أحدها في كون القبح وصفاً ذاتياً والثاني في قولكم ان ذلك مما يعمله العقلاء بالضرورة  
 والثالث في ظنكم ان العقلاء لو اتفقوا عليه لمكان ذلك حجة مقطوعاً عنها ودليلاً على كونه ضرورياً أما الاول وهو دعوى كونه  
 وصفاً ذاتياً فهو محكم بما يعقل فان القتل عندهم قبيح لذاته بشرط أن لا تسبقه جناية ولا يعقبه عوض حتى جاز ايلام  
 البهائم وذبحها ولم يقبح من الله تعالى ذلك لانه يشبه اعلمه في الآخرة والقتل في ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه  
 جناية أو تتعقبه لذاته الامن حيث الاضافة الى الفوائد والاعراض وكذلك الكذب كيف يكون قبيحاً ذاتياً ولو كان فيه عصمة  
 ديمى باخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسناً بل واجبا يعصى بتركه والوصف الذاتي كيف يتبدل بالاضافة الى الاحوال  
 وأما الثاني وهو كونه مدرِكاً بالضرورة وكيف يتصور ذلك ونحن تنازعكم فيه والضروري لا ينازع فيه عوَض خلق كثير من العقلاء  
 وقولكم انكم مضطرون الى المعرفة وموافقون عليه ولكنكم تظنون ان مستند معرفتكم السمع كما ظن الكعبي أن مستند عمله  
 بخبر التواتر النظر ولا يبعد التماس مدرِك العلم وانما يبعد الخلاف في نفس المعرفة ولا خلاف فيها قلنا هذا كلام فاسد لاننا نقول  
 يحسن من الله تعالى ايلام البهائم ولا تعتدقها جرحاً ولا نؤاخذها بادل اننا ننازعكم في نفس العلم وأما الثالث فهو اننا نرسلنا اتفاق العقلاء  
 على هذا ايضا لم تكن في محجة اذ لم يسلم كونهم مضطرين اليه بل يجوز أن يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضروري فقد اتفق  
 الناس على اثبات الصانع وجواز بعثة الرسل ولم يخالف الا الشواذ فواتق في أن ساعدهم الشواذ لم يكن ذلك ضرورياً فكذلك  
 اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن أن يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الاشياء وبعضه عن تقليد بمفهوم من

(لم يكن) في الازل خطاباً اذ لم يتحقق الالفهام فيه (بل فيما ايزال) فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام للالفهام ثم أطلق  
 على الكلام الموجه للالفهام فان اكتفى بالصلوح للافادة فالأزلى خطاب في الازل وان أراد بالالفهام الحالى فلا وأما أخذ العلم  
 بالفهام في الجملة كما قال السيد قدس سره فقبح ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المعترف في كون الكلام  
 خطاباً أحد الامر من الالفهام بالفعل أو العلم في الحال بالالفهام في المآل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهماً  
 في المآل فلس الاخطاب بالقوة عند الفرفيقين فادعاء محض بل الكلام الذي هي للالفهام خطاب عند من يكتفى بالصلوح  
 للالفهام في المآل علم انه يفهم ما لا أمل لا يتم بشرط العلم بأنه خطاب علم كونه مفهماً فظهر الخطابة انما هو بالعلم واما نفس  
 الخطابة فيالتهو والتوجه للالفهام ولو ما لاقتأمل (ويستبي عليه أنه حكم في الازل وفيما ايزال) فن قال الكلام خطاب في  
 الازل قال انه حكم فيه ومن لم يقل لا يقول به فان قلت كيف يتأقأ إزالة الحكم مع أنه الخطاب التعلق والتعلق حدث قلت المراد  
 بالتعلق في الحدوقوع فعل الكافر من مة فاقاته كالفعل ونحوه وبالر هذا التعلق حادثاً بل الحادث التعلق بمعنى أن يصير  
 المكلف مشغول التمة بالفعل وأن هذا من ذلك كذا في التحرير ولت أن تقول بعبارة أخرى المراد بالتعلق في الحد التعلق الاعم  
 من التعلبي والتخييري والحادث التخييري قد تدبر ولم افرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال (ثم الانتضاء) الذي في الحكم  
 (ان كان خيالف الفعل غير كفا لايجاب) أي فالحكم الايجاب وعلى هذا يلزم أن لا يكون الكف عن الحرام واجبوا لا يصلح  
 للدخول في باقي الاقسام فيجئل الحصر فالصواب أن لا يقيد بغير الكف (وهو نفس الامر النفسى) وهو ظاهر عنده كون  
 الامر النفسى مدلول اللفظى (أو) ان كان (ترجى) لفعل (فالتسب) أي فالحكم التسب (أو) ان كان (حتماً  
 لكف) الفعل (فالتحريم) أي فالحكم التحريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان ايجاباً بالقياس الى نفسه المطلوب  
 فقدر أحسن التدبر (أو) ان كان (ترجى) لكف (فالكراهة) أي فالحكم الكراهة (والخيار الاباحة) أي  
 الحكم بالخيار الاباحة (والخلفية) لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظنى (لاحظوا) في التقسيم

الاخذين عن السمع وبعضه عن الشبهة التي وقعت لاهل الضلال فالتأتم الاتفاقي من هذه الاسباب لا يدل على كونه ضروريا فإفلا يدل على كونه حجة لولا منع السمع عن تجرير الخطاط على كافة هذه الامة خاصة إذ لا يعد اجتماع الكافة على الخطا عن تقليد وعن شبهة وكيف وفي المحدث من لا يعتقد قبح هذه الاشياء ولا حسن نقائصها فكيف يدعى اتفاق العقلاء احتجوا باننا نعلم قطعاً أن من استوى عنده الصدق والكذب أثر الصدق ومال الهان كان عاقلاً وليس ذلك إلا حسنة ويا الملك العظيم المستولى على الاقاليم إذا رأى ضعيفاً مشرفاً على الهلاك يميل الى انقاذه وان كان لا يعتقد أصل الدين لينتظر نوابوا ولا ينظر منه أيضاً مجازاة وشكراً ولا يوافق ذلك أيضاً غرضه بل ر بما يتعب به بل يحكم العقل بحسن الصبر على السبب إذا أكره على كلمة الكفر أو على افساء السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكروه وعلى الجملة استحسن مكارم الاخلاق وافاضة النعم مما لا ينكره عاقل الاعن عناد والجواب أن لا ينكر اشتهار هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ولكن مستندها اما للتدين بالشرائع واما الاغراض ونحن انما ننكر هذا في حق الله تعالى لانقضاء الاغراض عنه فاما اطلاق الناس هذه الافاظ فيما يدور بينهم فيستمر من الاغراض ولكن قد تدق الاغراض وتختفي فلا يتبينها الا المحققون ونحن ننبه على مشارات الغلط فيه وهي ثلاث مشارات بغط الوهم فيها (الاولى) ان الانسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث انه لا يلفت الي الغير فان كل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر لغيره فيقتضي بالقبح مطلقاً وبما يضيف القبح الى ذات الشيء ويقول هو نفسه فيجب فيكون قد فضى بثلاثة أمور وهو مصيب في واحد منها وهو أصل الاستقباح ومخفى في آخر من أحدهما إضافة القبح الى ذاته إذ غفل عن كونه فيها مخالفة غرضه والثاني حكمه بالقبح مطلقاً ومنشؤه عدم الالتفات الى غيره بل عدم الالتفات الى بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض الاحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف الغرض (الغلتة الثانية) ان ما هو مخالف للغرض في جميع الاحوال الا في حالة واحدة نادرة قد لا يلفت الوهم الى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال ان يرا مخالفاً في كل الاحوال فيقتضي بالقبح مطلقاً لاستيلاء احوال قبحه على قلبه وذهاب الحالة النادرة عن ذكره كحكمه على الكذب بانه قبح مطلقاً وغفله عن الكذب الذي تستغديه بحصه دم نبي أو وولي واذ اقتضى بالقبح مطلقاً واستمر عليه مدة وتكرر ذلك على

(حال الدال) في الطلب الحثي لانه العدة في الباب (فقالوا ان ثبت الطلب الجازم قطعي فالافتراض) ان كان ذلك الطلب للفعل (أو التحريم) ان كان ذلك للكف (أو) ثبت الطلب الجازم (نظي فالإيجاب) ان كان ذلك الطلب للفعل (وكرهية التحريم) ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة فقد بان لك أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا في التسمية لافي المعنى فلا وجه لما شمر الفيل صاحب المحصول لابطال قولنا ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الافتراض في كلام الشارع على أيهما يجعل فقد غلط كيف ويا النصوص كلها كانت قطعة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن انما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين أن اطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس الاعلى الا لزام لا غير الذي وقع في هذا الغلط ما بين القاضى الامام أبو زيد في وجه التسمية بالافتراض (و) الوجوب وكرهية التحريم (بشاركتهما) أي الافتراض والتحريم (استحقاق العقاب بالترك) أي الافتراض والوجوب بشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم وكرهية التحريم بشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف (ومن ههنا) أي من أجل التشارك في هذا اللازم (قال) الامام الهمام (محمد) رحمه الله تعالى (كل مكروه حرام تحوزاً) وأراد استحقاق العقاب بالفعل للقطع بأن محذر الله تعالى لا يفتقر باحد المكروه (والحقيقة) من الكلام (ما قاله) أي الامامان الشنجان (انه الى الحرام أقرب) للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل (هذا) واعلم انه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركناً أو شرطاً للعبادة فيقال انه فرض فيها وان كان ثابته لا يدل نظي كما يقال مسع ربع الرأس فرض وأمثاله وما يمكن شرطاً ولا ركناً بل يمكنه لانه ولكن كان حتماً يقال له الواجب سواء كان الحتم مقطوعاً كما يقال الستر واجب في الطواف أولاً كما يقال الفاتحة واجبة في الصلاة وهذا الاصطلاح مذكور في الكشف وبعضهم زعموا أنهم إنما أطلقوا الفرض في أمثال المسح لانه قطعي ثابت بالكتاب وسنن عليه فيه بتشنيات بطول الكلام بذكرها ومن أراد الاطلاع عليه فليرجع اليه (واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم خمسة الاحباب والتحريم) جعلوا مرة (أخرى الوجوب والحرمه فحمل بعضهم على المسححة) وقالوا انما جعل الوجوب والحرمه لانهما

سماه ولسانه انقرس في نفسه استقباح مقرفلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه نفرة عنه طول نشوءه على الاستقباح  
 فانه اتقى اليه منذ الصبا على سبيل لتأديب والارشاد أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه أحد ولا ينبغي على حسنة في بعض  
 الاحوال خيفة من أن لا تستحكم نفرته عن كذب يقدم عليه وهو قبيح في أكثر الاحوال والسماع في الصغر كالنقش في  
 الحجر فنفرس في النفس ويحن الى الصدق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الاطلاق بل في أكثر الاحوال واذ لم يكن في ذكوره  
 الا أكثر الاحوال فهو بالاضافة اليه كل الاحوال فلذلك يعتقد مطلقا (الغلطة الثالثة) سبها سبسي الوهم الى العكس فان  
 ما يرى مقرونا بالشي يظن أن الشيء أيضا لا محالة مقرون به مطلقا ولا يدري أن الاخص ابدأ مقرون بالاعم والاعم لا يلزم أن  
 يكون مقرونا بالادخى ومثاله نفرة نفس السليم وهو الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون لانه وجد الاذى مقرونا  
 بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالادى وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبه بالعذرة لانه وجد الاذى والاستقذار  
 مقرونا بالطيب الاصفرتوهم أن الطيب الاصفرمقرون به الاستقذار وغلط الوهم حتى يتعدوا الى كل وان حكم العقل بكذب  
 الوهم لكن خلقت قوى النفس مطبوعة للاوهام وان كانت كاذبة حتى ان الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم اليهود اذ وجد  
 الاسم مقرونا بالقيح فظن أن القيح أيضا ملازم للاسم ولذا اورد على بعض العوام مسئلة عقلية جليلة فيقولها فاذا قلت هذا  
 مذهب الاسعري والخلبي أو المعتزلي ففرغ عنه ان كان يسيء الاعتقاد فيمن نسبته اليه وليس هذا طبع العاصي خاصة بل طبع  
 أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم الا لعلماء الراسخين الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه وأكثر الخلق قوى نفوسهم  
 مطبوعة للاوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها وأكثر اقدام الخلق واجمهم بسبب هذه الاوهام فان الوهم عظيم الاستيلاء على  
 النفس ولذلك يتفرط على الانسان عن الميت في بيت فيه ميت مع قطعه بأنه لا يتحرك ولكنه كأنه يتوهم في كل ساعة حركته  
 ونطقه فاذا انتهت لهذه المثارات فترجع ونقول انما يرجح الانقاد على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرائع لدفع الاذى الذي  
 يلحق الانسان من رقة الخنيسة وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه وسببه أن الانسان يتقدر نفسه في تلك البلية ويقدريه  
 معرضا عنه وعن انقاده فيستعجبه منه بمخالفته غرضه فيعود ويقدرد ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حق نفسه

أثران لهما وأريد بهما الايجاب والتحرير اطلاقا للسبب على السبب ولك أن تجوز في المقسم وتقول أريد بالمقسم حين قسم الى  
 المحبوب والحرمه ما ثبت بالخطاب وهذا التصق بكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه (و) حل (بعضهم على أنهم متحدان  
 بالذات مختلفان بالاعتبار) فلا بأس بحملها من أقسام الحكم لانه ليس هنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسيء وجوبا وحرمة  
 فان الفعل معدوم ولا يصف المعدوم بصفة حقيقية فاذن ليس الاصفة الحاكم وهو معنى الفعل ولها اعتباران اعتبارا قيمها  
 بالفاعل ونسبتها اليه وحينئذ تسمى ايجابا واعتبارا تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل وبهذا الاعتبار تسمى وجوبا وهذا معنى قوله  
 (فان معنى افعال اذ انساب الى الحاكم) واعتبر مع هذا الانساب (سمى ايجابا واذ انساب الى الفاعل) واعتبر مع هذا  
 الانساب (سمى وجوبا) فينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري (وأورد أن الوجوب مستتر على الايجاب) فان الشيء يجب  
 بالايجاب (فكيف الاتحاد) واللازم ترتب الشيء على نفسه (ويجاب) بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب (بجواز ترتب  
 الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر) ولا استحالة فيه وفيما نحن فيه نسبته  
 الى الفعل متأخرة عن نسبته الى الحاكم (قال السيد) قدس سره (وهذا ايجاب عماقيل ان الايجاب من مقولة الفعل  
 والوجوب من مقولة الالهال) وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد ويقال انه لا بأس في كون الشيء باعتبار مندرا  
 تحت مقولة باعتبار آخر تحت مقولة (ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات شتى محل مناقشة) فانه جائز  
 لا بأس به (انتهى) كلام الشريف (أقول) انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير فارة  
 حاصله من التأثير ولا يصدق على صفات الباري بل أراد الاعتبارية (والحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية) التي هي  
 اجناس عالية (لم يلزم وتصادق) المقولات (الاعتبارية) التي يعتبرها العقل وان لم تكن اجناسا (باعتبارات مختلفة ليس  
 مجتمع) فلا بأس بان يصدق عليه باعتبار انسابه الى الحاكم الفاعل فعل أي هيئة تأثرية وباعتبار نسبته الى الفعل المفعول  
 انفعال أي هيئة تأثرية (فلا يرد ما قيل) في حواشي ميرزا جان (ان الشيخ) شيخ الفلاسفة أبي علي بن سينا (في الشفاء

فدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم فان فرض في بهيمة أوفى شخص لارفة فيه فهو بعد تصوره ولو تصور فيبقى أمر آخر وهو طلب الشاء على احسانه فان فرض حيث لا يعلم أنه المتقد فيتوقع أن يعلم فيكون ذلك التوقع باعثا فان فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى ميل النفس وروح بضاها نغرة طبع السليم عن الحبل المبرقش وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرورة بالشاء فظن أن الشاء مقرور بها بكل حال كما أنه لما رأى الأذى مقرورا بصورة الحبل وطبعه بنظر عن الأذى فنظر عن المقرور بالأذى فالمقرور باللذيق يذو المقرور بالمكره ومكره به الإنسان اذا جالس من عشقه في مكان فإذا انتهى إليه أحس في نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره ولذلك قال الشاعر

أمر على الديار يارب ليلى \* أقبل ذا الجدار وذا الجدارا  
وماتلك الديار شغفن قلبي \* ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبها على سبب حب الاوطان

وحب أوطان الرجال الهم \* ما رُب قضاها الشباب هنالك  
اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم \* عهود الصبا فيها خروا لذلك

وشواهد ذلك مما يكثر وكل ذلك من حكم الوهم وأما الصبر على اليق في ترك كلة الكفر مع طمأنينة النفس فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشرع بل ربما استقيحوه وانما استحسنه من ينظر الثواب على الصبر أو من ينظر الشاء عليه بالشجاعة والصلابة في الدين وكه من شجاع يركب من الخطر ويتهم على عددهم أكثر منه وهو يعلم أنه لا يطيقهم ويستحقر ما يناله من الأثام يعاوضه من وهم الشاء والحدول وعدموته وكذلك اخفاء السر وحفظ العهد انما اتوا من الناس جهلما فيهما من المصالح وأكثروا الشاء عليهم ما في محتمل الضرر فيه فانما يحتمل لاجل الشاء فان فرض حيث لا نافع فقد وجد مقرورا بالشاء فيبقى ميل الوهم الى المقرور باللذيق وان كان خالي عنه فان فرض من لا يستولى عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب والشاء فهو مستقيم لسعي في هلاك نفسه بغير فائدة ويستحق من يفعل ذلك قطعاً عن يسلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة وعلى هذا يجري

صرح بان المقولات متبانية) بالذات تبايناً ذاتياً (فلا يتصادقان) على شيء (ولو باعتبار) وجه عدم الوردان قول ابن سينا في المقولات الحقة لا الاعتبارية ونحن ندعي صدق الاعتبارية فان هذا من ذلك واعلم أن ما ذكره المصنف تنزل بعد تسليم قول ابن سينا ذلك أن تقول أي حجة في حساب ابن سينا فانه ما أقام عليه دليلاً فلنأخذ لانساعده فعني كلامه قدس سره أن دعوى امتناع صدق المقولات وان اشهر بين الفلاسفة وصدور عن شيخهم محل مناقشة عندي فلا يراد ثم ههنا بحثان الاول أنه لا يلزم من الدليل غير أن الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم أن لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز أن يكون صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة لفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم مادام معدوماً لا يتصف بصفة حادثة أصلاً فينبغي لاحتياط للفعل من الوجوب الوجود فاعلم متعلقه فقيه أنه سلم تعلق الفعل فكونه متعلقاً بصفة حادثة فيلزم أن لا يصح هذا التعلق والتحقيق أن انصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري وحينئذ يصح انصافه بصفة اعتبارية أخرى ثم ان تنزلنا نقول سلمان أن الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تعجز التكليف قطعاً ومحدث من تعلق الخطاب الأزلي بصفة فيه هي ضرورة ذمته مشغولة بآداء الفعل وهو الوجوب فافهم وأما الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعدوم وسبغى أنه مكلف فلا يبدله من وجود المكلف وان كان معدوماً زمانياً لكنه حاضر عنده تعلقاً فيتعلق به الطلب كذلك الفعل حاضر عنده تعالى موجود في زمانه فيمكن أن يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفقه هذا العبد فان ما يجي من تكليف المعدوم الطلب التعلقي وهو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعلقي يصح بالمعدوم وأما وجود المكلف والفعل متحققين بزمان وجوديهما في الأزل عنده تعالى فقول بالقدم الدهري والاصوليون برهانه شيئاً فراهنا الثاني أن تعار الوجوب والإيجاب ضروري فافهما متضامان مقتضيان للوصوفين المتغابرين وانكاره مكاررة الحساب الألاتنكر تعار المفهومين وانما المقصود اتحاد المصادق بالذات مع الغابرة بالاعتبار وهو معنى أفعال قائماً بالفاعل متعلقاً بالمفعول فالعقل يتزعم منه مفهومي أحدهما باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيصعب به الفاعل والآخرة باعتبار علقه بالمفعول فيصعبه



الجواب عن الكذب وعن جميع ما يفرضونه ثم يقول نحن لا نتكبر أن أهل العادة يستقيم بعضهم من بعض الظلم والكذب وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى ومن قضى به فستنده قياس الغائب على الشاهد وكيف يقبس والسيد لورنك عبيده واماءه وبعضهم جوج في بعض ويرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم ليعلم منه وقد فعل الله تعالى ذلك لعباده ولم يقع منه وقولهم أنه تركهم لينزروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب هوس لأنه علم أنهم لا ينزرون فليمنه بهم فهرا فكلم من ممنوع عن الفواحش بعنة أو عجز وذلك أحسن من عكبتهم مع العلم أنهم لا ينزرون

(مسئلة) لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للعترة ودوامه أن لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه فإذا لم يدخل خطاب فأى معنى للوجوب ثم تحقيق القول فيه أن العضل لا يخلو أما أن يوجب ذلك لفائدة أولا لفائدة ومحال أو يوجب لفائدة فان ذلك عبث وسفه وان كان لفائدة فلا يخلو أما أن يرجع إلى المعبود وهو محال أذيتعالى ويتقدس عن الأغراض وأولى العبد وذلك لا يخلو أما أن تكون في الدنيا وفي الآخرة ولا فائدة له في الدنيا بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر ويحرمه عن الشهوات والذات ولا فائدة له في الآخرة فان الثواب تفضل من الله يعرف وعده وخبره فإذا لم يخبر عنه في أن يعلم أنه يثاب عليه فان قيل يخطر له أنه ان كفر وأعرض برما يعاقب والعقل يدعو إلى السؤلوك طريق الامن قلنا لا بل العقل يعرف طريق الامن ثم الطبع يستحث على سلوكه اذ كل انسان يجبول على حب نفسه وعلى كراهة الام فقد غلطت في قولك ان العقل داع بل العقل هاد والبواعث والدواعي تبعث من النفس تابعة لحكم العقل وغلطت أيضا في قولك انه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة لان هذا الخاطرمستنده وهم عرض في جانب الشكر بتمزيه عن الكفر وهما متساويان بالإضافة إلى حلال الله تعالى بل ان فتح باب الاوهام فرما يخطر له أن الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه لانه امدته بأسباب النعم فلهذا خلقه ليرثه ولستيع فابعاه نفسه تصرف في ملكته بغير اذنه ولهم شيطان احدا هما قلوبهم اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقيمة الكفران لا سبيل إلى انكاره وذلك مسلم لكن في حقهم لا لهم بهتزون ورتاحون للشكر ويعتزون بالكفران والرب تعالى يستوى في حقه الاميران فالعصية والطاعة في حقه سيان ويشهد له امران أحدهما أن المتقرب إلى

الفعول المفروض عنده بمعنى افعال هو وجوب ويجاب أى مصداقهما وهذا ظهر اندفاع الاول كما لا يخفى على ذى كياسة والحق عند اعلام الغيوب ولم افرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير أى الخطاب التكليفى شرعى في تقسيم الرضى فقال \* (ثم خطاب الوضع أصناف منها الحكم على الوصف بالسببية) أى بكونه سببا لحكم (وهى بالاستقراء وقتية) ان كان السبب وقتا (كالدلولك) أى الزوال (لوجوب الصلاة) اقوله تعالى وأقم الصلاة لدلوك الشمس (ومعنوية) ان لم يكن وقتا (كالاستسكار للتحريم) لقوله عليه وآله وأحجابه الصلاة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم (ومنها الحكم بكونه مانعا مال الحكم) فقط مع بقاء السبب على السببية (كالابوة في القصاص) فانها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما (أو للسبب كالدين في الزكاة) فانه منع النصاب عن كونه سببا فان أداءه حاجة أصلية والنصاب صار مشغولا فليبق فاضلا مغنيا حتى يكون مقضيا إلى وجوب الاعناء فقد اتضح الفرق بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكاة النصاب المغنى سببا وأما القصاص فانسب فيه القتل العمد العدوان وانما تختلف الحكم في الععض لما ع فافهم (ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم البيع) للبع أى صحته وهى حكم (أو للسبب كالطهارة) شرطت (في الصلاة وسببا تعظيم البارى تعالى) وقد شرطت الطهارة فيها لإحلاله لان التعظيم يفقد مع فقدان الطهارة (هذا) \* والان نشرع في مسائل الاحكام ولنقدم عليها نعرف الواجب لمافيه من الشغب وان كان علم سابقا في ضمن التقسيم (وهو ما مستحق نازكه العقاب استحقا قاعليا) كما عليه قائلوا بالحسن والفتح العفيلين (أو) استحقا قاعليا (عاديا) كما عليه الاشعرية وزيد تار كة في جميع وقتة ليدخل الموسع وقيل نازكه في جميع وقتة بوجه ليدخل الموسع والكفائي ولا حاجة اليهما ويكفى ما في المتن فتدبر وما قيل انه لا يضح استحقا قاعليا العقاب بالعدم لأنه غير مقدور وان أريد الكف عن الفعل لزم أن يكون التارك الغير الكافي لا يستحق العقاب فقهه ما سيجى عن عدم المقدور وان كان في نفسه غير مقدور وجب استحقا قاعليا العقاب فان قيل فعلى هذا يلزم عدم صحة العفو قلنا كلا (والعفو) لمستحق العقاب (من الكرم) فلا ينافى الاستحقاق والصالح (وقيل ما وعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفولان اختلف

السلطان بغير ذلك أغلته في زاوية بيته وحرته مستهين بنفسه وعبادة العباد بالنسبة إلى جلان الله دونه في الرتبة والثاني أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبز في محضه فأخذ دور في البلاد وينادي على رؤس الأشهاد بشكركه كان ذلك بالنسبة إلى الملك قبحا واقتضا حجة نعم الله تعالى على عباده بالنسبة إلى مقدوراته دون ذلك بالنسبة إلى خزائن الملك لأن خزانه الملك تفتي بأمثل تلك الكسرة لتساها ومقدورات الله تعالى لا تنهاه بأضعاف ما أفاضه على عباده (الشبهة الثانية) قولهم حصر مدارك الوجوب في الشرع بفضي إلى إتمام الرسل فاتهم إذا أظهر والمجربات قال لهم المدعون لا يجب علينا النظر في مجزأتكم إلا بالشرع ولا يستقر الشرع إلا بنظر نافي مجزأتكم فنبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا نقدر على ذلك ما لم ننظر فؤدى إلى الدور (والجواب) من وجهين أحدهما من حيث التحقيق وهو أنكم غلظتم في ظنكم بنا أن نقول استتقرار الشرع موقوف على نظر الناظر بل إذا بعث الرسول وأيد مجزأته بحيث يحصل لها إمكان المعرفة فلو نظر العاقل فيما اقتد به الشرع واستقر ورود الخطاب بالوجوب النظر إذا لمعنى الواجب الأما ترحم فعله على تركه بدفع ضرر معلوم أو وهوم فغنى الوجوب بجان الفعل على الترك والموجب هو المرحم والله تعالى هو المرحم وهو الذي عرف رسوله وأمره أن يعرف الناس أن الكفر قسم مهلك والمعصية داه والطاعة شفاء فالمرحم هو الله تعالى والرسول هو الخبير والمجزة سبب يمكن العاقل من التوصل إلى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة التي بها يعرف صدق الخبر عن الترجيح والطبع المحبول على التألم بالعباد والتلذذ بالشواب هو الباعث المستحث على الحد من الضرر وبعد دور الخطاب حصل الإيجاب الذي هو الترجيح وبالتأيد بالمعجزة حصل الامكان في حق العاقل الناظر إذ قدره على معرفة الرجحان فقوله لا أنظر ما لم أعرف ولا أعرف ما لم أنظر من ناله ما لو قال الاب لولده التفت فان وراءك سباعا يهاؤنا بهم عليك أن غفلت عنه فيقول لا أنفت ما لم أعرف وجوب الالتفات ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السبع ولا أعرف السبع ما لم أنفت فيقول له لاجرم تهلك بتركك الالتفات وأنت غير معذور لأنك قادر على الالتفات وترك العناد كذلك النبي يقول الموت وراءك ودونه الهوام المؤذية والعذاب الآليم إن تركت الإيمان والطاعة وتعرف ذلك بأدنى نظر في مجزأتك فان نظرت وأطعت نجوت وإن غفلت وأعرضت فآله تعالى غنى عنك وعن علمك وإنما أضررت بنفسك

في الوعيد جائز) فيجوز أن يعد بالعقاب ولا يأتي به فإن أهل العقول السليمة بعدونه فضلا لا نقصا وهو رمي عن عمد الله بن عباس رضي الله عنهما (دون الوعد) فإن الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه (ورد) هذا العذر (بأن إبعاد الله تعالى خبره وفوقه صادق قطعاً) لاستحالة الكذب هناك واعتذر بأن كونه خبراً ممنوعاً بل هو انشاء للتخويف فلا بأس حينئذ في الخلف ورده بقوله (وتجوز كونه انشاءً للتخويف كما قيل) في حواشي ميرزا جان وغيرهما (عدول عن الحقيقة بلا موجب) يلحق إلى العدول وهو غير جائز (على أن مثله يجري في الوعد) إذ يمكن أن يقال أنه لانشاء الترهيب فيجوز فيه الخلف (فينسب باب المعاد) هذا خلف (أقول) ثالثاً أنه (لزم تجوز الانشائية (دل على بطلان العقوم مطلقاً) لأنه التجاوز عن مستحق المؤاخذه وعلى هذا البس المؤاخذه موعودة (والكلام) كان (في خروجه بعد تسليم وجوده) وإذا لم يتم العذر تجوز الخلف (فلا بد أن يقال) في العذر (ان الإيعادي كلامه تعالى مقيد بعدم العفو) فلا خلف ولا إيرادك أن تغلب عليه بأن التقيد عدول عن الحقيقة بلا موجب ومثله يجري في الوعد أيضاً سلم جواز تعذيب الموعود بالجنحة بغير حساب جواز وقوعها فلحق أن الموجب العدول مستحق وهو ثبوت جواز العقول لاهل الكبار الغير المشركين ثبوتاً قطعياً جلياً مثل الشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لتفسير الكفرة فاما بالتقيد أو جعله لانشاء التخويف وأما الوعد فلا موجب فيه فينبغي على الحقيقة وما قال فليس بشئ لأن التخويف لا يكون إلا على فعل قبيح موجب استحقاق الذم فالتجاوز عن مستحق الذم والعقاب هو العفو قبل في ترجيح الأضمار على التخويف بأن التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المعفوزين ونص الوعيد شامل لغيرهم وليس في فهمه تخويف ولا يصح في كلام واحد أن يكون تخويفاً في حق البعض وخبراً في حق الآخرين ولا يعد أن يجاب بأنه هناك تخويف في حق الكل لأنه رعياناً أخذ فان مؤاخذه المخوف جائزاً وربما يعفو نعم الآيات والأحاديث المخصوصة بأهل الشرك لا تحتمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا وقع في كلام الشيخ الأكرخليفة الله في الأرضين قدس سره أن لا وعيد حقيقة إلا النصوص الواردة في حق المشركين \* (مسئلة الواجب على الكفابة) أي الواجب الذي

فهذا أمر معقول لا تناقض فيه (الجواب الثاني) المقابلة بذهبهم فأنهم قضا بأن العقل هو الموجب وليس موجب بجوهرة  
 الجبابة ضروري لا ينقل منه أحد اذ لو كان كذلك لم يتخل عقل عاقل عن معرفة الوجوب بل لا بد من تأمل ونظر ولو لم ينظر لم يعرف  
 وجوب النظر وادالم يعرف وجوب النظر فلا ينظر فمؤدى أيضا الى الدور كما سبق فان قيل الماقل لا يتخلوع خاطر من يتختر ان له  
 أحدهما أنه ان نظر وشكر أئيب والثاني أنه ان ترك النظر عوق فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الامن قلنا كم  
 من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يتخطر له هذا الخاطر بل قد يتخطر له أنه لا يتخير في حق الله تعالى أحدهما عن الاخر فكيف  
 أعذب نفسى بلا فائدة ترجع الى ولا الى المعبود ثم ان كان عدم الخلو عن الخاطر من كفاية التمكن من المعرفة فاذا بعث النبي  
 ودعا وأظهر الحججة كان حضور هذه الخواطر أقرب بل لا ينقل عن هذا الخاطر بعد انذار النبي وتحذيره ونحن لا نشكر ان  
 الانسان اذا استشعر المحافة استختمه طبعه على الاحتراز فان الاستشعار انما يكون بالتأمل الصادر عن العقل فان سمي مسم  
 معرف الوجوب موجبا فقد تجاوز في الكلام بل الحق الذي لا يحازفه ان الله موجب أي مرجح للفعل على الترك والتبخيير  
 والعقل معرف والطبع باعث والحججة ممكنة من التعريف والله تعالى أعلم

(مسئلة) ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الافعال قبل ورود الشرع على الاباحة وقال بعضهم على الحظر وقال بعضهم على  
 الوقف ولعلمهم أرادوا بذلك فيما لا يقضى العقل فيه بتحسين ولا تقبح ضرورة وانظرا كما فصلنا من مذهبهم وهذه المذاهب كلها  
 باطلة أما ابطال مذهب الاباحة فهو انقول المباح يستدعي مبيحا كما يستدعي العلم والذكريا كراو علما والمبيح هو الله تعالى اذا  
 خير بين الفعل والترك بخطابه فاذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن اباحة وان عتوب يكونه مباحا أنه لا حرج في فعله ولا  
 تركه فقد أصابوا في المعنى وأخطأوا في اللفظ فان فعل النهية والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحا وان لم يكن في فعلهم وتر كهم  
 حرج والافعال في حق الله تعالى أعني ما صدر من الله لا يوصف بأنها مباحة ولا حرج عليه في تركها لكنه اذا اتى التخيير  
 من الخيرة انتفت الاباحة فان استجر اسم مستحري على اطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى ولم يرد به الاثني الحرج فقد أصاب  
 في المعنى وان كان لفظه مستكرها فان قيل العقل هو المبيح لانه خير بين فعله وتر كه اذ حرم القبيح وأوجب الحسن وخير فيما

من شأنه أن يثاب الا تون ولا يعاقب التاركون اذا أتى به البعض وان لم يأت أحد يعاقب الكل (واجب على الكل أي كل واحد)  
 والمصنف جرى في هذا الكتاب على اطلاق الواجب بحيث يشمل الفرض أيضا (ويسقط بفعل البعض) فان قيل سقوط  
 الواجب من غير أداءه نسخ له قال (ولا يلزم النسخ لان سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانتهاء فعله الوجوب) وهو ليس  
 بنسخ وهي حصول المقصود من ايجابه بانسان واحد وتحقيقه أن المقصود من الايجاب قد يكون اتمام المكلف بالاشتغال  
 به كافي الأركان الاربعة وقد يكون المقصود شيئا آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى  
 الواجب واجبا كالجهد فانه انما واجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا أتى به البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب وهذا امر اهل  
 من النسخ (وقيل) الواجب على الكفاية واجب (على البعض) المهم وهو مختار صاحب المحصول وأما القول بأنه واجب  
 على واحد ممن عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر من يعتد به وبطلانه بين فانه يلزم أن لا يكون المكلف عالما بما كلف به ولا يصح  
 من أحدية أداء الواجب والقول بأنه واجب على البعض المعتبرين زعم الشاهدون التي كصلاة الجنائز فانه يجب على من  
 شاهدها شرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلاة الجنائز على كل أحد كيف وهذا تكليف عمال الاطلاق وقد صرح  
 صاحب الهداية أن سبب وجوب صلاة الجنائز شهودها وقال صدر الشريعة في شرح الوفاية تصير صلاة الجنائز فريضة على  
 جيرانه دون من هو بعيد فان أقام الاقربون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الابدان الاقرب شيع حقه فعلى الابد  
 أن يقوم بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته أتم فافهم لناؤلا النصوص بقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه  
 وآله وأحماه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة رواه الامام أبو حنيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه  
 و (لنا) نانيا (انما الكل يتركه اذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل) ولو لم يكن واجبا عليهم لم ينعوا جميعا قال في الخائصة وفيه ما فيه  
 ولعل وجهه أن امم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تأنيم الكل لتكونه فريضة من البعض كما سيجي مع حله وقد يقال لعل امم  
 الكل الوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعي هذا هو وجه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب

ليس يحسن ولا تقيح فلنا تحسبن العقل وتقيحه قد اطلنا وهذا مبني عليه فيقول ثم تسمية العقل ميباح مجاز كسميته موجبا  
فان العقل يعرف الترجيح ويعرف انتفاء الترجيح ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه والعقل يعرف ذلك ومعنى كونه  
مباحا انتفاء الترجيح والعقل معترف لامية فانه ليس عرج ولا مسئول لكنه معترف للرجحان والاستواء ثم يقول ثم تنكرون على  
أصحاب الوقف اذا أنكروا استواء الفعل والترك وقالوا ما من فعل مما لا يحسنه العقل ولا يقصه الا ويجوز أن يراد الشرع بما يحبه  
فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي لاجله يكون لطفا تاما يعان القهضاء داعيا الى العباداة ولذلك أوجه الله تعالى والعقل لا يستقل  
بدركه ويجوز أن يراد الشرع بغيره فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه الى القهضاء لا يدركه العقل وقد استأثر الله  
بعلمه هذا مندهم ثم يقولون ثم تنكرون على أصحاب الحظر اذا قالوا الانسلم استواء الفعل وتركه فان التصرف في ملك الغير بغير  
اذنه قبيح والله تعالى هو المالك ولم ياذن فان قيل لو كان قبيحا لنهاى عنه وورد السمع به فعدم ورود السمع دلائل على انتفاء قبحه  
قلنا لو كان حسنا لاذن فيه وورد السمع به فعدم ورود السمع به دليل على انتفاء حسنه فان قيل اذا علمنا الله تعالى انه نافع  
ولا ضرر فيه فقد اذن فيه قلنا فاعلام المالك ايانا أن طعامه نافع لا ضرر فيه ينبغي أن يكون اذا فان قيل المالك منا  
بضرر والله لا يضرر بالتصرف في مخلوقاته بالاضافة اليه يجرى التصرف في مراهة الانسان بالنظر فيها وفي حائطه  
بالاستئذان به وفي سراحه بالاستئذان به قلنا لو كان قبيحا للتصرف في ملك الغير لتضرره لالعدم اذنه لقم وان اذن اذا كان  
متضررا كيف ومع المالك من المراهة والظل والاستئذان بالسراج قبيح وقد منع الله عباده من حمله من الماء كولات ولم يبيح  
فان كان ذلك لضرر العبد فاسم فعل الاو تصور ان يكون فيه ضرر حتى لا يدركه العقل ويرد التوقيف بالنهاى عنه ثم يقول  
قولكم انه اذا كان لا يضرر الباري بتصرفنا فيباح فدم قلتم ذلك فان نقل مراهة الغير من موضع الى موضع وان كان  
لا يضرر به صاحبها بغيره وانما يباح النظر لان النظر ليس تصرفا في المرأة كأن النظر الى الله تعالى والى السماء ليس تصرفا في  
المنظور فيه ولا في الاستئذان بالتصرف في الحائط ولا في الاستئذان بالتصرف في السراج فلو تصرف في نفس هذه الاشياء عما  
يقضى بغيره الا اذا دل السمع على جوازها فان قيل خلق الله تعالى الطعوم فيها والذوق دليل على انه اراد ان تافعنا بها فقد كان

غير معقول والا يلزم الاثم ترك البعض وهو يناقى الوجوب الكفائي قالوا لو وجوب على البعض (قالوا اول اسقط بفعل  
البعض ولو كان) واجبا (على الكل يسقط) بفعل البعض كسائر العبادات (قلنا) لان السلم الملائمة اذ المقصود وجود  
الفعل في الواقع (وقد وجد) فلم يتحقق علة الوجوب فسقط (كسقوط ما على الكفيلين بأداء واحدهما) لحصول المقصود  
وهو حصول حق الدائن وهذا استدلال لا يضرر المناقشة فيه بأنه ليس على الكفيلين دين وانما عليهم المطالبة فانه يكفي في  
الاستناد سقوط المطالبة عنهما باداء ما توجه به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية تضرر فافهم  
(و) قالوا (ثانيا الاجهاف في المكلف كالاجهاف في المكلف به) والتكليف بالمكلف به المهم صحيح فكذا على المكلف المهم  
لحصول المصلحة به قلنا اول اقياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر بأن الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض  
فالمكلف القدر المشترك وهو لبعض فلا يتخيل المانع الاجهاف وهو غير مانع لان الاجهاف في المكلف مثله في المكلف به وهو  
لا يمنع وحينئذ فالجواب أن السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية  
بالوجوب على الكل فلم لا يجوز أن يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم (قلنا) ثانيا قياسا مع الفارق  
اذ (تأنيم المهم غير معقول) بخلاف تأنيم المتعين بترك المهم فافهم المكلف مانع دون المكلف به (قيل) عليه (مذهبهم  
اسم الكل بسبب ترك البعض) فلا تأنيم للمهم (قلنا) بل لازم اذ ترك البعض يقتضى اولاً وبالذات اثم البعض اذ هم  
التاركون للواجب (وان كان يؤل الى) اثم الجميع ثانيا وبالعرض لعدم اولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تأنيم  
الكل بالعرض أيضا الا اذا كان واجبا على الكل بالعرض وهم غير قائلين به (فيلزم تأنيم المهم أقول) لدفعه (الكل من فرد  
البعض المهم) اذ مرادهم البعض أهم من أن يتحقق في البعض أو الكل (فان الكل اذا أتوا به أو اجابوا واجب عليهم اتفاقا فاتم  
الكل فرد من اثم البعض) كما أن اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض (وهذا التحوم تأنيم المهم معقول البتة لانه  
لا يناقى التحصيل نعم) تأنيم (المهم الغير الجماع للكل أى من حيث انه مهم غير معقول فنفسر) وفيه اولاً أن الكل وان

فأدرا على خلفها عارية عن الطعوم قلنا لا شعورية وأكثرا المعتزلة مطبقون على استحالة خلوها عن الاعراض التي هي قابلة لها فلا يستقيم ذلك وإن سلم فعله خلفها لا ينتفع بها أحد بل خلق العالم بأسره للعلة أو لعله خلفها بالبدرك ثواب اجتنابها مع الشهوة كما يتب على ترك القبائح المشبهة وأما مدعوب أصحاب الحظر فأظهر بطلاننا إذ لا يعرف حظرها بضرورة العقل ولا بدليله ومعنى الحظر ترجيح جانب الترك على جانب الفعل لتعلق ضرر بجانب الفعل فمن أين يعلم ذلك ولم يرد مع العقل لا يقضي به بل ربما ينضرب ترك الذات عاجلا فكيف يصبر تركها أولى من فعلها وقولهم أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو قبيح فأسدلنا لانسلم قبح ذلك لولا تحريم الشرع ونهيه ولو حكم فيه العادة فذلك يقع في حق من نضرب بالتصرف في ملكه بل القبيح المنع مما لا ضرر فيه ثم قدينا بأن حقيقة ذلك القبح ترجع إلى مخالفة الغرض وإن ذلك لاحقيقة له وأما ذهب الوقف أن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فصحيح إذ معنى الحكم الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع وإن أراد به أن يتوقف فلا ندري أنها محظورة ومباحة فهو خطأ لأن ندري أنه لا حظر إذ معنى الحظر قول الله تعالى لا تفعلوه ولا إباحتها إذ معنى الإباحتها قول الله تعالى لا تفعلوه وإن شتمت فارتكبه ولم يردشئ من ذلك

(الفن الثاني في أقسام الاحكام)

ويستعمل على تهديد وسائل خمس عشرة أما التمهيد فان أقسام الاحكام الناتجة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو باقتضاء الترك أو التحريم بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فأما أن يمتنع به الأشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا ولا يمتنع فيكون نذبا والذي ورد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب على الفعل الخطر والافكر ارامية وإن ورد بالتحريم فهو مباح ولا بد من ذكر أحد كل واحد على الرتبة فأما أحد الواجب فقد ذكرنا بطرفا منه في مقدمة الكتاب وتذكر الآن ما قيل فيه فقال قوم أنه الذي يعاقب على تركه فاتعزز عليه بان الواجب قديعني عن العقوبة على تركه ولا يخبر ج عن كونه واجبا لان الواجب ناجز والعقاب منتظر وقيل

كان فرد البعض لكن الوجوب على أي واحد واحد صادق عليه البعض أو على البعض المبهم في أي فرد يتحقق وعلى الاول الوجوب على الكل وإنما الاختلاف في التعبير وعلى الثاني فتأثير المبهم لازم قطعان الآتم لا يكون التارك الواجب عليه وههنا التارك الواجب البعض المبهم فهو الآتم وهو غير معقول لانه حينئذ يتوجه الخطاب بالذات اليه وقد تبرر ثانيا بقول هذا العبدان تأثير المبهم باطل لان العقاب اما على بعض مبهم من حيث الاجهام أو على بعض معين أو على الكل وطلان الاول ضروري وكذا الثاني اذ لا أولوية للبعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل أحد منهم العذر بأنك أوجبت على البعض فعذب سواي ولا يصح أن يقال انما يعذب الكل لعدم الاولوية فيه لان هذا ليس أولى من عقو الكل بل عفوه أولى لان رحمة سبقت غضبه ولوقيل ان الوجوب على أفراد البعض والكل من أفرادها قال اليمافلنا من الوجوب على الجميع وهذا العلم الآتم عند اعلام الغيوب (و) قالوا (ثالثا قال الله تعالى فلا تلظن من كل فرقة) منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم يعني لا يتفرعن كل فرقة طائفة واحد اكان أو أكرم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه التافرون وينذروا قومهم بعد الرجوع أو لا يفسر طائفة في السرايا ولم يفر كل أحد ولا يبق آخرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه الياقون وينذروا قومهم الذين مع السرايا اذا رجعوا فقد أمر البعض بالخروج لتفقهوا واجتهاد وكل منهما واجب على الكفاية (قلنا) ليس في الكفر عمة ما يدل على الوجوب على البعض بل فيه تحريم لغروج البعض لتحصل لهم فائدة التفقه وعلى التنزل نقول (مؤول بالسقوط بفعل البعض جمعاين الأدلة) هذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من النصوص وغيرها (تم) قال (في التحرير يشك) مسألة الوجوب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض (بسقوط) صلاة (الجنائز) بفعل الصبي العاقل كما هو الاصح عند الشافعية مع أنه لا وجوب عليه) ولا يسقط الواجب الأباداع من وجب عليه (أقول) لا اشكال فان ذلك السقوط (كسقوط الدين بأداء المتبرع) مع أنه لا وجوب لاداء الدين عليه والحاصل أنه بما يكون المقصود من اجباب شيء خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد بنفسه أو بأداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب

ما توعده العقاب على تركه فاعترض عليه بأنه لو توعده لوجب تحقق الوعد فان كلام الله تعالى صدق ويتصور أن يعنى عنه ولا يعاقب وقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك بسبل المستكول في تحريمه ووجوبه فإنه ليس واجب ويخاف العقاب على تركه وقال القاضي أبو بكر رحمه الله الاولى في حده أن يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه ما لان الذم أمر ناهض والعقوبة مستكولة فيها وقوله بوجه ما فتصد أن بسبل الواجب التحريم فإنه يلام على تركه مع بدله والواجب الموعى فإنه يلام على تركه مع العزم على امتثاله فان قيل فهل من فرق بين الواجب والفرض قلنا لا فرق عندنا بينهما بل هما من الالفاظ المترادفة الحتم واللازم وواجب أبي حنيفة اصطلاحا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك الاطلا وسنح لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا يحرف الاصطلاحات بعد فهم المعاني وقد قال القاضي لو واجب الله علينا شيئا ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب فالوجوب انما هو بما يجابهه لا بالعقاب وهذا فيه نظر لان ما استوى فعله وتركه في حقا فلا معنى لوصفه بالوجوب اذ لا تعقل وجوب الابان يترجم فعله على تركه بالاضافة الى أغراضنا فاذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلا واذا عرفت حد الواجب فالمحذور في مقابله ولا يخفى حده وأما حد المباح فقد قيل فيه ما كان تركه وفعله سين وبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة وبطل بفعل الله تعالى وكثير من أفعاله يساوى الترك في حقا وهما في حق الله تعالى أنداسيان وكذلك الافعال قبل ورود الشرع وتساوى الترك ولا يسمى شيئا من ذلك مباحا بل حده أنه الذي ورد الاذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بدم فاعله ومدحه ولا يذم تاركه ومدحه ويمكن أن يحد بأنه الذي عرف الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه ولا فعله ولا نفع من حيث فعله وتركه احترازا عما اذا ترك المباح معصية فإنه يتضرر لان من حيث ترك المباح يسئل من حيث ارتكاب المعصية وأما حد التنب فقيل فيه أنه الذي فعله خير من تركه من غير ذم بل يتركه ورد عليه الاكل قبل ورود الشرع فإنه خير من تركه لمسا فيه من اللذة وبقاء الحياة وقالت القدرية هو الذي اذا فعله فاعله استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه ورد عليه فعل الله تعالى فإنه لا يسمى بذم ما عدا على كل فعل ولا يذم الا لا يصح في حده أنه المأمور به الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو تركه له من غير حاجة الى بدل احترازا عن الواجب الخير والموسع وأما المكروه فهو لفظ مشترك في عرف

وهذا كما أنه محقق في حقوق العباد فان المقصود وصول الدين مثلا فان وجد الدائن مال المديون وأخذ بقدر دينه من غير اذنه أو أدى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المديون كذلك في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون اتعاب المكلف بالذات بل الاتعاب لاجل وقوع الفعل فقط ولو وقعت المصلحة بنفسها كما اذا أسلم الكفرة أو ماتوا أو اقتصوا في ما بينهم وتولوا جعاسقط وجوب الجهاد عن الذمة فما قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح ساقط فتدبر

(مسئلة \* ايجاب امر من أمور معلومة صحيح) وواقع (وهو الواجب المنجز) اصطلاحا (كخصال الكفارة وقيل) فيها (الاجاب بالجمع ويسقط بفعل البعض فلو أتى المكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات) على هذا الرأي لأنه أت بواجبات (أقول) هذا غير مطرد اذ (ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنب أحد المستعدين الامامة) الكبرى فإنه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الا في الكل ثواب واجبات بل يستحق الا في واحد القائل بهذا انما يقول بثوابات مهما أمكن ثم الظاهر ان التزاع انما هو فيما ورد الامر مرددين أشياء معلومة وعلى هذا فالنقض انما رد لثب الامر فيما بهذا الوجه والا (ثم هذا الاحتمال مما لم يشترقا له) قال السيد قال به بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلا وهذا عين مذهبا فلا نزاع في المعنى وبعضهم جعلوا التزاع معنى باخر وهذا المذهب بأن الواجب الكل تردوا بأنه لو كان كذلك لزم الاثم بترك البعض (وقيل) الواجب واحد (معين عنده تعالى) مبهم عندنا (وهو) أى المعين (ما يفعل فيختلف) الواجب فن أى بالاعتقاد فهو الواجب عليه ومن أى بالاطعام أو الكسوة فهو الواجب (ورد بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل) لعله أراد أن العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والافهنا القائل بقضية الوجوب (حقى بمثل) اذا امتثال من غير العلم بالوجوب غير معقول فإنه الاتيان بالواجب من حيث انه واجب ونسبة في أكثر الواجبات خصوصاً في الكفارة قال في الحاشية الوجوب طلب وهو قبل المطلوب والتعين ولو في علم البارى انما يكون بعد الوجود لان العلم تابع للعلوم انتهى وهذا يرشدك الى أن الحاصل أنه لا تصور للطلب المعين قبل الوجود وهذا أكثرى فان الله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها

الفقهاء بين معاني أحدها المحذور فكثيرا ما يقول الشافعي رحمه الله وأكره كذا وهو يريد التحريم الثاني ما نهى عنه نهى تنزيه وهو الذي أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب كما أن الذنب هو الذي أشعر بان فعله خير من تركه الثالث ترك ما هو الاولي وان لم ينه عنه كترك صلاة الغمى مثلا لا يهوى ورد عنه ولكن لكثرة فضله ونوابه قيل فيه انه مكره تركه الرابع ما وقعت الرية والشبهة في تحريمه كعجم السبع وقليل التبذ وهذا في نظر لان من أداء اجتهاده الى تحريمه فهو عليه حرام ومن أداء اجتهاده الى حله فلا معنى للكراهية فيه الا اذا كان من شبهة الخصم حرازة في نفسه ووقع في قلبه فقد قال صلى الله عليه وسلم الاثم حزاز القلب فلا يقمير اطلاق لفظ الكراهة لمافيه من خوف التحريم وان كان غالب الظن الحل ونحوه هذا على مذهب من يقول المصيب واحد فاما من صوب كل مجتهد فالحل عنده مقطوع به اذا غلب على ظنه الحل \* واذا فرغنا من تعهد الاقسام فلنذكر المسائل المتشعبة عنها (مسئلة) الواجب ينقسم الى معين والى مهمم بين اقسام محصورة وبسي واجبا مختارا كخصلة من خصال الكفارة فان الواجب من جنسها واحد لا يعينه وأكثر العترة ذلك وقالوا لا معنى للايجاب مع التخيير فانهم ما متناقضان ونحن ندعى أن ذلك جائز عقلا وواقع شرعا أمادليل جواز عقلا فهو وأن السيد اذا قال له بدءه أوجبت عليك شيئا هذا القيمص أو شاء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلت انكفيت به وأبتلك عليه وان تركت الجميع عاقبتك واستأوجب الجميع وانما أوجب واحد لا يعينه أي واحد أردت فهذا كلام معقول ولا يمكن أن يقال انه لم يوجب عليه شيئا لانه عرض للعقاب بتركه الجميع فلا ينقل عن الوجوب ولا يمكن أن يقال أوجب الجميع فانه صرح بنقيضه ولا يمكن أن يقال أوجب واحد لا يعينه من الخياطة أو البناء فانه صرح بالتخيير فلا يبقى الا أن يقال الواجب واحد لا يعينه وأما دليل وقوعه شرعا فخصاله الكفارة بل ايجاب اعتناق الرية فانه بالاضافة الى أعين العبد تخير وكذلك تزويج البكر الطالسة للكاح من أحد الكفارين الحاطين واجب ولا سبيل الى ايجاب الجميع وكذلك عقد الامامة لاحد الامامين الصالحين للامامة واجب والجميع محال فان قيل الواجب جميع خصال الكفارة فلوتر كها عوقب على الجميع ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجبا ولو أتى بواحد سقط عنه الآخر وقد يسقط الواجب

كما توجد يعلم كل ما يأتي به المكاف معينا فيصح تعلق الطلب به والحق ما قلنا سابقا (فافهم وقيل) الواجب واحد (معين لا يختلف لكن يسقط) عن الذمة (به) أي باتيان (و) يسقط (ب) اتيان (الآخر) أيضا لوقوعه بذلماثه (لنا الجواز عقلا) متحقق كيف وان الواجبات كلها انما تطلب فيها القدر المشترك فان الصلاة انما تطلب فيها الامر المشترك بين الصلاة الحزمية الواقعة في كل جزء من وقتها وانكاره مكابرة (والنص دل عليه) دلالة فاطعة فيجب القول به قائله ووجوب الكل (قالوا في نفي التخيير) وانما قد به لان بعض دلائلهم لا يعطى الا هذا القدر قال في الحاشية في هذا التقيد اشارة الى أن لا تخييره في أصله بخلاف المذهبين الباقيين المختلفين فان في أحدهما الاختيار بحسب الفعل وفي الآخر بحسب الاسقاط فارجاع الكل الى نفي التخيير كما في شرح المختصر لا يخفى فافيه وفيه ما فيه انتهى لعل وجهه أن التخيير في الاسقاط في مذهب الوجوب على الكل أيضا فانه يسقط بفعل الكل أو البعض أي بعض كان بل المراد بالتخيير التخيير في الاتيان بالواجب في ضمن أي خصوصية شاء وهذا انما يتحقق على القول المختار لاعلى المذاهب الأخر فان الواجب في الثاني الكل وفي الثالث الواحد المعين غاية ما في الباب أنه يختلف بحسب كل مكاف وفي الرابع الواجب المعين غاية ما في الباب أن الأخير يصير خلفا عنه فافهم (أولا) الواحد غير معين (وغير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكف فيه لانه سمي بامتثال التكليف به وبه يمكن ابطال المعين المختلف وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به أيضا (قلنا) لانهم غير المعين مجهول بل (انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة) وان كان مجهولا من حيث انه معين فكيف ليس بواجب بهذا الاعتبار (ويقع) هذا انه مفهوم (بوقوع كل) فاستحالة ممنوعة (وانما يستحيل لو كلف باقاعه غير معين في الخارج) قالوا (ثانيا) ان الواحد واجب وتخييره بزعمكم (وكون الواجب أحد هو التخيير فيه متناقضان قلنا الواجب المهم والتخيير فيه المتعينات) التي هي أفرادها (وذلك جائز) لان محل الوجوب غير محتمل التخيير (كوجوب أحد النقيضين) والاجاز ارتقاها (مع إمكان كل منهما) قالوا (ثالثا للوجوب بالجميع في التخيير كالوجوب على الجميع في الكفافية) فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل (فان المقضي فيها واحد وهو حصول الصلحة بهم قلنا) أولانه لتعليل في مقابلة النص القاطع وثانائه قياس مع الفارق (ان تأميم واحد لا يعينه غير معقول) فلذلك يجب هناك على واحد لا يعينه بل على الكل (بخلاف التأميم بترك واحد) فانه معقول

بأسباب دون الأداء وذلك غير محال قلنا هذا لا يطرد في الامامين والكفوفين فان الجمع فيه حرام فكيف يكون الكل واجبا ثم هو خلاف الاجماع في خصال الكفارة اذ الامة مجمعة على أن الجميع غير واجب واحتجوا بان الخصال الثلاثة ان كانت متساوية الصفات عند الله تعالى بالاضافة الى صلاح العبد فينبغي أن يجب الجميع تسوية بين المتساويات وان يميز بعضها بوصف يقتضى الإيجاب فينبغي أن يكون هو الواجب ولا يجعل ميم ما غيره كئلا يتبس بغيره قلنا ومن سلم لكم إن الافعال أو صفات في ذواتها لاجلها يوجب الله تعالى بل الإيجاب اليه وله أن يعين واحدة من الثلاث المتساويات فيخصها بالإيجاب دون غيرها وله أن يوجب واحدا لا يعينه ويحتمل مناط التعيين اختيار المكلف لفعله حتى لا يتعذر عليه الامتثال احتجوا بان الواجب هو الذي يتعلق به الإيجاب وإذا كان الواجب واحدا من الخصال الثلاث علم الله تعالى ما يتعلق به الإيجاب فميز ذلك في علمه فكان هو الواجب قلنا إذا أوجب واحدا لا يعينه فانا نعلمه غير معين ولو خاطب السيد عبده باني أو جبت عليك الخياطة أو البناء فكيف يعلم الله تعالى ولا يعلمه الاعلى ما هو عليه من نعمته ونعته أنه غير معين ففعله غير معين كما هو عليه وهذا التحقق وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الإيجاب به وانما هو اضافة الى الخطاب والخطاب بحسب النطق والذكر وخلق السواد في أحد الجسمين لا يعينه وخلق العرفي أحد الشخصين لا يعينه غير ممكن فاما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين فممكن كما يقول زويجته أحدا كما طابق فالإيجاب قول يتبع النطق فان قيل الموجب طاب ومطابوه لا بد أن يميز عنده قلنا يجوز أن يكون طلبه متعلقا بأحد أمرين كما تقول المرأة تزوجني من أحدنا طابين أيهما كان واعتقر رقبته من هذه الرقاب أيها كانت يابيع أحد هذين الامامين أيهما كان فيكون المطلوب أحدهما لا يعينه وكل ما تصور طه نصرا يوجبها فان قيل ان الله سبحانه يعلم مسابغ أي به المكلف ويتأدى به الواجب فيكون معينا في علم الله تعالى قلنا يعلم الله تعالى غير معين ثم يعلم أنه يعين بفعله ما لم يكن متعينا قبل فعله ثم لو أتى بالجميع أو لم يأت بالجميع فكيف يعين واحد في علم الله تعالى فان قيل فلم لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين لا يعينه ولم يقر بان فرض الكفاية على الجميع مع أن الوجوب بسقط بفعله واحد قلنا لان الوجوب يتحقق بالعقاب ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لا يعينه ويجوز أن يقال انه يعاقب على أحد الفعلين لا يعينه

قالوا موجب معين يختلف (قالوا علم) الله (ما يفعله فهو الواجب) في الحاشية أقول يلزم منه أنه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا عليه الآن يقال علم لوفعل لفعلة ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة (قلنا) نعم انه الواجب لكن (لكونه أحدها لا بخصوصه) يعني لكونه فردا من أفراد الواجب هو الواحد من الثلاثة لأن الواجب هو مخصوصه فانهم قالوا وجوب واحد معين غير مختلف (قالوا الواجب ان يعلم الامر الواجب) والا لا يصح الامر (فتكون الواجب) معنا عند الله تعالى لان الإبهام لا يكون في المعلوم (قلنا يعلمه حسبما أوجبه) وهو مفهوم أحدها ولا إبهام فيه انما الإبهام في أقارده (فان العلم تابع) أي مطابق (للمعلوم) قالوا (تأبوا لأن) المكلف (بالكل معا فالامتثال) أي الاتيان كما وجب (اما بالكل فيجب الكل) لانه لا يتحمل الا بالواجب (أو) الامتثال (بكل واحد فليزم تعدد العلة التامة) على واحد وهو محال (أو) الامتثال (بواحد لا يعينه) وهو غير موجود فتعين المعين أقول في الجواب اختار الشئ الاول و (لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل) فانه انما المثل بالكل لكونه فردا من مفهوم أحدها ووجوده فيها (وانما يلزم) وجوب الكل بالامتثال بالكل (ولو لم يكن) الكل (بدلا) فحينئذ يصير المجموع بما هو مجموع واجبا (الآ ترى أن عدم الجزئية تامة لعدم الكل فإذا عدم الجزآن كان المجموع) من العدمين (هو العلة التامة) لان العلة بالحققة عدم العلة التامة فإذا عدم جزئية حققة عدمه في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها وإذا عدم الجزآن فالكل علة لاشتماله على عدم العلة التامة فكذلكها الواجب حقيقة واحدا لا يعينه فأذا وجد واحد معين فهو الواجب لاشتماله عليه وإذا وجد الكل فهو الواجب لاشتماله عليه أيضا يمكن ان يقرر باختصار الاخر ومنع كون الواحد لا يعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل وبه الامتثال وهذا أظهر (وأجاب في المناجح بأن الامتثال بكل) لا بأس بتعدد العلة التامة إذ (تلك معرقات) شرعة وليست علا حقيقة فلا خلاف (وفيها نظر ظاهر) لان لهذا المعرف أسوة للعلة العقلية فليزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا منافق لما سبق المصنف من نحو يزعم تعدد العلة في باب القياس فالجواب أن يقرر بان الامتثال أمر موجود فلا يلزم منه وجوده وليس علة شرعية بل عقلية والشرع انما يجعل الواجب واجبا وأما كونه موجبا للامتثال فأمر عقلي نعم انما علة عاديه والمؤثر حقيقة هو الله تعالى لكن التعدد فيها أيضا غير متصور وكيف يجوز عاقل أن احتراق خشب واحد باحترافين ولعل هذا من ادراج المناجح



(مسئلة) الواجب ينقسم بالاضافة الى الوقت الى مضيق وموسع وقال قوم التوسع سناقص الوجوب وهو باطل عقلا ونرى ما العقل فان السيد اذا قال اعدهم خط هذا الثوب في سباح هذا النهار ما في اوله أوفى أو سبطه أوفى آخر كنعما أردت فهمما فقلت فقد امتثلت الجاني فهذا معمول ولا يخالوا ما أن يقال لم يوجب شيئا أصلا أو واجب شيئا مضيقا وهو ما محال ان يبق الا أنه واجب موسعا وأما الشرع فالاجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال وأنه مهماسلى كان مؤديا بالفرض وتمثلا لامر الايجاب مع أنه لا تضيق فان قيل حقيقة الواجب ما لا يسع تركه بل يعاقب عليه والصلاة والخياطة ان أضيفا الى آخر الوقت فيعاقب على تركه فيكون وجوبه في آخر الوقت أما قبله فتخير بين فعله وتركه وفعله خير من تركه وهذا حد الندب قلنا كشف الغطاء عن هذا أن الاقسام في العقل ثلاثة فعل لا عقاب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت ولكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض أجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيستقر الى عبارة الثالثة وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب فأولى الاقباية الواجب الموسع أو الندب الذي لا يسع تركه وقد وجدنا بالشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلاة وعلى أنه يثاب على فعله نواب الفرض لأن نواب الندب فإذا الاقسام الثلاثة لا سكرها العقل والتزاع يرجع الى اللفظ والذي ذكرناه أولى فان قيل ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالاضافة الى أول الوقت نوب اذ يجوز تركه وبالاضافة الى آخر الوقت حتم اذ لا يسع تأخير عنه وقولكم انه ينوب الفرض فسلم لكنه فرض بمعنى أنه يصير فرضا كيجل الزكاة ينوب فرض الزكاة يثاب نواب جعل الفرض لأن نواب الندب ولا نواب الفرض الذي ليس بجعل قلنا قولكم انه بالاضافة الى أول الوقت يجوز تأخيره فهو نوب خطأ اذ ليس هذا حد الندب بل الندب ما يجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه الا بشرط وهو الفعل بعده أو العزم على الفعل وما حازرته به بدل بشرط فلا يسند بدل ما لم يؤمر بالاعتقاد فانه ما من عبد الا ويجوز له ترك اعتاقه لكن بشرط أن يعق عبدا آخر وكذلك خصال الكفار مما من واحدة الا ويجوز تركه كماله لكن بدل ولا يكون نديا بل كما يسمى ذلك واجبا بخبرنا يسمى هذا واجبا غير مضيق واذا كان حظ المعنى منه متعاقبا عليه وهو الانقسام الى الاقسام الثلاثة فلا معنى للناقضة وما حازرته به بشرط يفارق ما لا يجوز

بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد الدال على امتناع تعدد المعرفات أيضا ثم انه يلزم من الامتثال بكل وجوب كل فلا يصح الا بالمرجعة الى ما سبق في المتن ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا يقع القول بالامتثال بكل وان لم يسلم فهو الجواب فافهم \* (تقسيم) الواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا مؤقت والوقت في الموقت اما ان يفضل عن الواجب (فسمى ظرفا موسعا) والمشهور أن الموسع اسم للواجب (كوقت الصلاة وهو سبب للوجوب) لاضافة الصلاة اليه وهي تتكرر بتكرار الوقت وهذا آية السببية (وظرف للمؤدى) فانه بسعه وسع غيره (وشروط لاداء وهو) أى كونه شرط لاداء (الحكم ككل) واجب (موقت وليس المظروف عين المشروط لان) المشروط الاداء والمظروف الصلاة المؤداة (الاداء غير المؤدى وما في التحير المراد بالاداء الفعل المفعول فتجدان) أى المشروط والمؤدى المظروف (لا) المراد (فعل الفاعل) وهو الاداء (لانه اعتبارى لا وجود له فتدفع لان الحادث وان كان اعتبارا يصلح للشرطية واما أن يساوى الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره (فسمى معيارا ومضما) والمضمة يقيد بغير معنى الواجب (وهو وقد يكون سببا للوجوب كرسفان - من شرعا لفرض الصوم) واليوم الواحد لا يعطى محض الا لتصومين فإذا تعين للفرض (فلم يبق غير مشروعا) فصار الوقت معيارا (فلا يشترط نية التعيين) اذ لا مزاحم فيضح بنية المطلق (بل يصح بنية مبانيئة) للنقل أو الواجب الآخر (سندا لخفيته خلافا للجمهور) هم الأئمة الثلاثة قال الشيخ ابن الهمام انق معهم لان التعيين شرعا لفرض الصوم يقتضى عدم صحته ما نوى لوجه ما لم ينو كيف وهو ينادى أن لم أردد صوم الفرض والاعمال بالنيات قال في الحاشية اذا نوى جهة الخصوص شرعا بغير مطلق النسبة المحمجة لوجود الفعل والنوع اذا انحصر في فرد سئل ذلك الفردية هذا ورده واقف الاسرار البارع في العلوم بان انتفاء الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز أن ينتفعا معامع أن الكلام في جهة الاطلاق أيضا وسأذكر أنه في بعض نصابه بان تعيين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لأنه لا يبق مشروعا وكيف والنهي في الشرعيات يقرر المشروعية بل يجوز أن يصح وان كان الاتى عاصيا كصوم العبد في ينحصر النوع في الفرد ولو سلم أن الشهر لم يبق محصل الصوم أصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل يجوز أن تلغو النية ويكون الصائم لغير الفرض كعدم النية

تركه مطلقا وما يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث وأما ما ذكرتموه من أنه تعجيل للفرض فلذلك سمي فرضا مخالفا للاجماع إذ يجب نية التعجيل في الركاة وما روى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت الأما نواه في آخره ولم يفرقوا أصلا وهو مقطوع به فان قيل قد قال قوم يقع نفلا ويسقط الفرض عنده وقال قوم يقع موقوفا فان بقي نية المكلفين إلى آخر الوقت نيين وقوعه فرضا وان مات أو جن وقع نفلا قلنا لو كان يقع نفلا لحازت نية النفل بل استحالة وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلا إذ النية قصد يتبع العلم والوقف باطل إذ الامة مجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤديا فرض الله تعالى بكتاؤه وأداءه إذ قال نوبت أداء فرض الله تعالى فان قسلا بنيتم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتنال أو الفعل وليس كذلك فان الواجب المحخير ما خيره بين شيئين كتحصيل الكفارة وما خيره بين فعل الصلاة والعزم ولأن مجرد قوله صل في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فإجابه زيادة على مقتضى الصيغة ولأنه لو غفل وخلع عن العزم ومات في وسط الوقت لم يكن عاصيا قلنا أما قولكم كونه لا يكون عاصيا فاسلم وسيب أن الغافل لا يكلف أما إذا نفل يغفل عن الأمر فلا يخلو عن العزم الابتناء وهو العزم على الترتل مطلقا وذلك حرام وما لا خلاص من الحرام إلا به فهو واجب فهذا الدليل قندل على وجوبه وان لم يدل عليه مجرد الصيغة من حيث وضع اللسان ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة فإذا رجح حاصل الكلام إلى أن الواجب الموسع كالواجب المحخير بالإضافة إلى أول الوقت وبالإضافة إلى آخره أيضا فإنه لو أخلى عنه في آخره لم يبعص اذا كان قد فعل في أوله

(مسئلة) اذا مات في أثناء وقت الصلاة فآة بعد العزم على الامتنال لا يكون عاصيا وقال بعض من أراد تحقيق معنى الوجوب أنه بعضى وهو خلاف إجماع السلف فان تعلم أنهم كانوا يؤتمون من مات بآة بعد انقضاء مقي دار أربع ركعات من وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير لاسبابها اذا اشتغل بالوضوء أو نهض إلى المسجد فأت في الطريق بل محال أن يعصى وقد جوز له التأخير في فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصنه فان قبل حاله التأخير بشرط سلامة العاقبة فلنا هذا محال فان العاقبة مستورة عنه فآسأنا وقال العاقبة مستورة عنى وعلى صوم يوم أو أن أريد أن أخره إلى غد فهل يحل لى التأخير مع الجهل بالعاقبة أم أعصى بالتأخير فلا بد له من جواب فان قلنا لا يعصى فلم أتم المألوت الذى

في حكم المظر هذا وتحقيق المقام أن اليوم الواحد أى يوم كان لا يبعص أكثر من صوم واحد بالضرورة فشهري رمضان لا يبعص كل يوم منه إلا الصوم واحدا ولما أوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذى يبعصه صوم فرض فليبق محلا لصوم آخر تكف ونؤيده أيضا حديث رواه الفقهاء فاذا أسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفي حقيقة غير صوم رمضان فلم يبق محلا فإيام هذا الشهر كالباقي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فان التشرع ماعين الصوم الواحد الذى يبعصه بصلح بل حرم بقايع هذا فان أوقع يكون صوما والموقع عاصيا فاذا ثبت أن الواحد الذى يبعصه كل يوم من أيام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يبعص صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف إلى هذا اليوم وان لم ينو بقيد الفرضية مساو في الصدق لصوم الفرض فالاطلاق والتعيين سواء وينتبه نية والصوم المضاف إليه المقيد بقيد النفلية في قوة الصوم الفرض والنفل ولو نوى على هذا الوجه يتأدى الفرض ويلغو هذا التمسيد فكذا ههنا هذا ما عندى ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (الابنة المسافر) عند الامام أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يكتفى لآداء الفرض اذا كان نية نفل (لترخص) فرمضان في حقه كسبعان فلا يتأدى نية واجب آخر ولا نفل في رواية لذلك ولأنه لما رخص الفطر لمصالحه فبالاولى أن يرخص لمصالح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه أن يرضخ ذمته عن أداء واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض بنية النفل فان مصلحة دينه تقتضى أن يقع عن الفرض وهذه رواية أخرى أتمى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب أن يكون رمضان في حقه كسبعان بل هو يوجب حل الفطر فحسب وأما علم اتساع الوقت صوما آخر فحاله كما يدل عليه الحديث المروي بعومه وهذا كلام حق وان شئت فشد أركانه بما ذكر سابقا ان هذا اليوم كان لا يبعص الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوما آخر حتى يجوز اتصافه بوصف سواء كان حلالا أو حراما والوجه الثاني أيضا ضعيف إذ لا شركة في المناط فان اعتبار مصالح البدن يمكن بتجوير الافطار فان المحل صالح له بخلاف مصلحة أداء واجب آخر فأنها غير ممكنة اذا المحل ليس صالحا للصوم آخر غير الفرض كالمثل وأما المريض فقد اضطربت الاقوال فيه ففى كشف المنار أنه يقع عن الفرض اذا ترخص بالاجتهاد المجزوا إذا صام بان أن لا يجز



الواجب بما ليس واجباً إذ قولنا يجب فعله ما ليس واجباً متناقض وقولنا ما ليس واجباً صار واجباً غير متناقض فإنه واجب لكن الأصل وجب بالإيجاب قصداً إليه والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود وقد وجب كقيماً كان وإن كان عليه وجوبه غير على وجوب المقصود فان قيل لو كان واجباً لكان مقدراً فما المقدار الذي يجب غسله من الرأس وأما ما كان من الليل فلنأخذ وجب التوصل به إلى الواجب وهو غير مقدر بل يجب مسح الرأس ويكتفى بأقل ما ينطق عليه الاسم وهو غير مقدر فكذلك الواجب أقل ما يمكن به غسل الوجه وهذا التقدير كاف في الوجوب فان قيل لو كان واجباً لكان يتل على فعله ويعاقب على تركه وتاركه الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس بل من غسل الوجه وتارك الصوم لا يعاقب على تركه إلا ما لا يبرئ منه وان كان بطريق التوصل وأما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء وليس يتوزع على أجزاء الفعل فلامعنى لضافته إلى التفاصيل فان قيل لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب فلنا هذا مسلم لأنه إنما يجب على العاجز أما القادر فلا وجوب عليه (مسئله) قال فالتلون إذا اختلطت منكوبة بالجنسية وجب الكف عنهما لكن الحرام هي الأجنبية والمنكوبة حلال ويجب الكف عنها وعندنا متناقض بل ليس الحرمة والحل وصفاً ذاتياً لهما بل هو متعلق بالفعل فإذا حرم فعل الوضوء ما أتى معنى لقولنا طاء المنكوبة حلال ووطء الأجنبية حرام بل هما حرماناً أحدهما بعله الأجنبية والأخرى بعله الاختلاط بالأجنبية فالاختلاف في العلل لا في الحكم وإنما وقع هذا في الأوهام من حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالخبر والقدرة والسواد والبياض والصفات الحسية وذلك وهم نهبنا عليه إذ ليست الأحكام صفات للاعيان أصلاً بل نقول إذا اشتمت رضية به بناءً بلدة فتكح واحدة حلت واحتمل أن تكون هي الرضية في علم الله تعالى ولانقول أنها ليست في علم الله تعالى زوجة له إذ لا معنى للزوجات الأمن حل وطؤها نكاح وهذه قد حل وطؤها فهي حلال عنده وعند الله تعالى ولا نقول هي حرام عند الله تعالى وحلال عنده فظنه بل إذا نطق الحل فهي حلال عند الله تعالى أيضاً وسأني تحقيق هذا في مسألة تصويب المجتهدس أما إذا قال لزوجه أحد كما طالق فيجتمل أن يقال يحل وطؤها والطلاق غير واقع لأنه لم يعين له محل فصار كما إذا باع أحد عبده ويحتمل

أعماله تقويت واجب النذر فكشفت الفرق بآوجه فلا تضع إلى من يقول لافرق بين النذر ورمضان لانما هرفضان فلم يبق في الوقت مابينهما مشروعا فينبغي أن يتحد حكمهما (والجذب وشبهين) شبه (بالعيارو) شبه (بالخرف) فإنه لا يسع في عام) واحد (الأواحد) وهذا شبه العيار كما لا يسع الأواجبا واحدا (ولا يستغرق فعله وقته) الذي هو أشهر الخ وهذا آية الاتساع وفيه أن العام الواحد بعض من الوقت فان وقته العركه فلا يصلح شبه بالمعيارية والأوقات الصلاة أيضا معيار إذ بعضها لا يسع الصلاة واحدة ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي للخرف فسه بل سعة الوقت بفعله أخرمته وليس أشهر العام الواحد كذلك وهما وجه آخر للاشكال أي لكونه ذا شئين هو أن العام الأول لا يصلح الاجا واحدا والتأخير عنه ثم فهو وقته العام الآخر مشكوك فنعين اللاداء فهذا الوجه معيار وان وجد أعوام أخرى فهي أيضا صالحة لاداء الخ فوسع الوقت الذي هو العرجا آخر وهذا الوجه صار نظرا كذا ذكره القاضي الامام أبو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكل أن وقته العرو وأشهر الخ في كل عام صالحة لادائه أم أشهر الخ من العام الأول وقت متعين لادائه ويمكن جعل عبارة المتن عليه أيضا ثم هذا الوجه إنما يتم على رأي الامام أبي يوسف رجه الله فإنه يرى التعميل واجبا وأما على رأي الامام محمد رجه الله فنسبة العر إليه نسبة وقت الظهر النسبه فان قلت الخ وان كان وقته العر لكنه يحتمل الموت قبل ادراك العام الثاني فالعام الأول يحتمل أن يكون هو العر فيتضيق الوقت ويحتمل أن يكون بعض العر فينتسب قلت هذا لا يوجب وقوع التحديد من الشارع بل مثله مثل الزكاة إذا تضيق بقرب الموت والصلاة إذا تضيق بالتأخير بخلاف قول أبي يوسف رجه الله فان الواجب عنده مشرعا على الفور لاحتمال الموت فيتضيق شرعا فإذا عاش ولم ينجح العام الأول تضيق الثاني شرعا وصار ومع العام الأول موسعا فافهم وتأمل فإنه حقيق به (ومن ههنا) أي من أجل شبهه بالمعيار والظرف أعطى حكمين حكيمهما قلنا (بتأدي فرضه بطلق النية ويقع عن النفل إذا واه) وانما يعكس لان النقلة تضاد الفرضية وليست مبطله كقافي العيار والاطلاق لا يضادها وأنت لا يذهب عليك أنه هل يصلح العام الأول للنفل أم لا وعلى الثاني يلزم

أن يقال حرمتا جميعا فإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق ثم علمه التعمين والله ذهب كثر الفقهاء والتبع في ذلك موجب ظن  
المجتهدا المصرا إلى أن أحدهما محرمة والأخرى منكرة كما هو موافق لاختلاط المنكرة بالاجنبية فلا يتقدم ههنا أن ذلك  
جهل من الأديعى عرض بعد التعمين وأما هان فلاس متعنا في نفسه بل يعلم الله تعالى مطلقا أحدهما لا يعينها فان قيل اذا  
وجب علمه التعمين فالتعالى يعلم ما سأل عنه فتكون هي المحرمة المطلقة بعينها في علمه تعالى وانما هو مشكل علينا فلنا الله  
تعالى يعلم الانتساب على ما هي عليه فلا يعلم الطلاق الذي لم يعين محله متعينا بل يعلمه فبالا لتعمين إذا عينه المطلق ويعلم أنه سيعين  
زينا مثلا فتعين الطلاق بتعيينه اذ اعين لاقبله وكذلك نقول في الواجب المخير الله تعالى يعلم ما سأل عنه العبد من خلال الكفارة  
ولا يعلمه واجبا بعينه بل واجبا غير معين في الحال ثم يعلم صيرورته متعينا بالتعمين بدليل أنه لو علم أنه عت قبل التكفير وقبل التعمين  
فيعلم الوجوب والطلاق على ما هو عليه من عدم التعمين (مسئلة) اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بمحدود كسبح  
الراس والطما نبتة في الركوع والسجود ومدة القيام انه اذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب فالوجه جمع الراس  
هل يقع فعله بحمله واجبا أو الواجب الاقل والباقي نيب فذهب قوم الى أن الكل يوصف بالوجوب لان نسبة الكل الى الامر  
واحد والامر في نفسه امر واحد وهو امر واجب ولا يميز البعض من البعض فالكل امتثال والاولى أن يقال الزيادة على الأقل  
ندب فإنه لم يجب الاقل ما ينطق عليه الاسم وهذا في الطما نبتة والقيام وما وقع متعاقبا لظهور وكذلك المسح اذا وقع متعاقبا وما  
وقع من جلته معا وان كان لا يميز بعضه من بعض بالاشارة والتعمين فيحتمل أن يقال قدر الاقل منه واجب والباقي ندب وان  
لم يميز بالاشارة للندوب عن الواجب لان الزيادة على الأقل لا تعاقب على تركها مطلقا من غير شرط بدل فلا يتحقق فيه حد الوجوب  
(مسئلة) الوجوب بين الجواز والاباحة مجتهد فلذلك قلنا يقضى بخطامن ظن أن الوجوب اذا نسخ بقى الجواز بل الحق انه  
اذا نسخ رجح الامر الى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو اباحة وصار الوجوب بالتسخ كان لم يكن فان قيل كل واجب فهو  
حائز وزيادة اذا خيرا ما لا تعاقب على فعله والواجب ايضا لا تعاقب على فعله وهو معنى الجواز فاذا نسخ الوجوب فكأنه أسقط

أن يصح نية النقل أيضا وعلى الاول فلا يكفي الاطلاق فان المؤدى لم يعين للقرض وأيض الواجب وان كان واجبا فوريا  
لكن غايته حرمة غيره لأنه صار الوقت في حق ماء داه كالمحرم فلا بد من نية التعمين بخلاف شهر رمضان والحق في وجهه أن  
في الحج تسعة حتى حكم (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة أن حج بئك وكان غير عاقل تام فاكتفى بنية أمه فأولى أن يصح  
نية مطلقا من الحاج وأما النقلة فضاة الكلمة فلا يصح بينها لما علمه اعداء عباده وهو علم القيوب (مسئلة) \* اذا  
كان الواجب موسعا فجميع الوقت وقت لادائه فتمتير المكلف أن يأتي به في أي وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك في كل  
الوقت (قال القاضي) أو بكر الباقلاني (وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل أو العزم بدلا وتعيين) الفعل  
(آخره ولا وجوب) أي هؤلاء (تحدد العزم في كل جزء) حتى أن أدخل بالعزم في الجزء الثاني عصي (بل) يجوز أن يكون  
مذهبهم العزم (الاول) يسحب انصاف النية الى ان ينضيق (فلا يرد ما في المهاج ان البدل متعدد والمسئل واحد) وذلك  
لهو حذف الشرع وجه عدم الورد ان لا نسلم تعدد البدل فإنه لم ينص عليه فيجوز أن يكون واحدا منسجبا انصجاب النية وأما اذا  
وحد العزم ان فليس كل بدلا بالذات بل البدل أحدهما الموجود في ضمنهما كما في خصال الكفارة ان خصوص الاول والثاني لا يدخل  
له في البدلية (علي أن) البدل أيضا متعدد فان (ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء) أي عدد اجزاء الوقت ولاشك أن تلك  
ايقاعات واحدة بدلا فإنه ان لم يرد في أول الوقت فيجب ايقاعات الثاني وهكذا أفكذ أعز مهمات متعددة (قساوى) ايقاعات  
(الاعزام) الأبدال فان قيل الواجب ليس الا الصلاة ولا تعدد فيها وانما تعدد في ايقاعات الجزئية للبدل واحد والبدل  
كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلاة المطلقة وجزئياته كجزئياته فان قلت الشرع انما أوجب صلاة واحدة  
لا صلوات لكن موسعا فيجب في كل جزء بدلا صلاة واحدة والعزم البدل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب الى  
الآخر فهذا هو الجواب الاول والالزم تعدد الأبدال قطعا قلت هب الواجب من الشرع صلاة واحدة لكن لا يوجد متعينة

(١) قوله حتى حكم الخ كذا في الاصول التي عندنا وأصل العبارة في شرح محمد عبد الحق هكذا ان في الحج تسعة حتى حكى رسول الله  
صلى الله عليه وسلم بجمعة حتى غير عاقل مع أمه فاكتفى الخ والحديث في مسله وغيره رفعت امرأ ضيبا لها فقالت يا رسول الله  
الهداج قال نعم ولك أجر اه كنهه صححه

العقاب على تركه فيبقى سقوط طلع عقاب على فعله وهو معنى الجواز قلنا هذا كقول القائل كل واجب فهو نديب وزيادة فإذا نسخ  
الوجوب بقي الندب ولا قائل به ولا فرق بين الكلامين وكلاهما وجه بل الواجب لا يمتنع معنى الجواز فإن حقيقة الجواز التخيير  
بين الفعل والترك والساوي بينهما يتسوية الشرع وذلك متفق عن الواجب وذكر هذه المسئلة ههنا أولى من ذكرها في كتاب  
النسخ فإنه نظري حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ (مسئلة) كما فهمت أن الواجب لا يمتنع الجواز فأفهم  
أن الجواز لا يمتنع الأمر وأن المساح غير مأور به لتناقض حديثهما كما سبق خلافاً للهجني فإنه قال المباح مأور به ولكنه دون  
الندب كما أن الندب مأور به ولكنه دون الواجب وهذا جهل إذا الأمر اقتضاء وطلب والمباح غير مطلوب بل مأور فيه ومطلق  
له فإن استعمل لفظ الأمر في الأذن فهو يتحوز فإن قيل ترك الحرام واجب والسكون المباح يترك به الحرام من الزنا والسرقة  
والسكوت المباح أو الكلام المباح يترك به الكفر والكذب وترك الكفر والكذب والزنا مأور به قلنا قد يترك بالندب حرام  
فليكن واجبا وقد يترك بالحرام حرام آخر فليكن الشيء الواحد واجبا حراما وهو تناقض ويلزم هذا على مذهب من زعم أن الأمر  
بالشيء نهى عن فسده والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده بل يلزم عليه كون الصلاة حراما إذا تحرم (١) بهما من ترك الزكاة  
الواجبة لأنه أحد أضداد الواجب وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء لكنهم لم يقولوا به فإن قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف  
وهل هو من التكليف قلنا إن كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح وإن أراده ما عرف من حجة  
الشرع إطلاقه والأذن فيه فهو تكليف وإن أراده أنه الذي كلف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الإباحة  
بل بأصل الإيمان وقد سماه الاستاذ أبو إسحق رجحا الله تكليفا بهذا التأويل الأخير وهو بعيد عما نزع في اسم فإن قيل فهل  
المباح حسن قلنا إن كان الحسن عبارة عما فاعله أن يفعله فهو حسن وإن كان عبارة عما أمر بتعظيم فاعله والثناء عليه أو  
وجب اعتقاد استحقاقه للثناء والقيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم أو العقاب فليس المباح بحسن وأحرزنا باعتقاد  
الاستحقاق عن معاصي الانبياء فقد دلل الدليل على وقوعها منهم ولم يؤمر بها عنهم وذمهم لكوننا نعتقد استحقاقهم لذلك مع

---

بل أي وحدة كانت فإن الواجب الصلاة في أي جزء وقعت ولا شك أن الصلاة الواقعة في الجزء الأول حر في الجزء الثاني حر في  
آخر فالذم يورث في أول الجزء فيجب عليه الأداء في جزء آخر بل يقعها في جزء آخر وكذا الأعرام تقدر إلا أن الواجب واحد  
موجود في هذين الجزئين بالذات والأعرام قد كثرت في الوجود فلا جواب إلا الأول (و) نقل (عن بعض الشافعية وقيل بل  
عن بعض المتكلمين وقته أوله فإن أخره فضاء) فينبغي على هذا أن يأتم بالتأخير عن أول الوقت (و) روى (عن بعض  
الحنفية) العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب (بل أخره) وقته (فإن قدمه فنقل بسقط به الفرض) كالوضوء قبل  
الوقت ونسب في المنهاج هذا القول إلى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال بعض شروحه أنهم قالوا ليس في أول الوقت واجب  
الأداء فحبه أنه نقل لا محل له فإن نفس الوجوب لا واجب نفلية المأني به بل ينافيها ولو أتى به المكلف أتى بالواجب قطعاً (قال)  
الإمام أبو الحسن (الكرخي إن بقي المؤدى في غير الآخر بصفة التكليف إلى آخر الوقت فاقدمه واجب) والافتقل  
لنا أن الأمر وسع وقت الفعل) وخير المكلف بالأداء في أي وقت شاء (لأنه لو أتى في أي جزء لا يعدل أصابا بالإجماع) القاطع  
قبل حدوث هذه الأثر (والتميين) بأول الوقت أو آخره (تضييق) مناف للتوسعة (والتخير بين الفعل والعزم) كما في قول  
القاضي (زيادة) على توسعة الأمر من غير دليل (واستدل بأن المعلى في غير الآخر) بل في الوسط (متمثل) فليس  
الواجب في الأول والآخر إلا الامتثال ثم هو متمثل (لكونه مصداقاً قطعاً لا كونه أتياً بأحد الأمرين) فبطل قول القاضي  
(وربما تمتع المقدمة) المذكورة فإنها كيف يسألها القاضي (فقبل انها يجمع عليها اجاعاً قطعاً) فلا يصح المتع (أقول)  
الإجماع على الامتثال ههنا بخصوصها في كل جزء فرع الإجماع على وجوبها فيه لأن الامتثال أداء الواجب كما يجب (وقد  
تقدم اختلاف فيه) فلا إجماع (فتأمل) إشارة إلى منع الفرعية مستنداً بأن الامتثال في وقت أعم من الوجوب فيه والحوادث  
أما أرادناه إتيان المأور به على وجهه وهذا لا يحصل إلا بالاتباع كما يجب وإلّا أن تقول في تقرير الدليل أن خروج المصلى  
في غير الآخر عن عهدة التكليف إنما هو لاتباع الصلاة لا لاتباع أحد الأمرين والإجماع على هذا لا يتوقف على الإجماع على  
الوجوب الموسع تدبر قال وأوقف الأمر اقدس سره وأثرو ح عن عهدة التكليف فرج عودها والعهدة هي الوجوب ثم أوحى  
(١) قوله إذا تحرم بهما من ترك الزكاة الخ كذا باصليين بيدنا وعبارته فيما سألني إذا تركت بها الزكاة الواجبة على الفور اه معجده

تفضل الله تعالى باسقاط المستحق من حيث أمرنا بتعظيمهم والشناء عليهم (مسئلة) المباح من الشرع وقد ذهب بعض المعتزلة الى أنه ليس من الشرع اذ معنى المباح رفع الحرج عن الفعل والترك وذلك ثابت قبل السمع فعني اباحة الشرع شيئاً أنه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع ولم يغير حكمه كل ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه على نبي النبي الاصلى فغير عنه بالمباح وهذا له غور وكشف القطاهة عن ان الافعال ثلاثة اقسام قسم تقي على الاصل فلم يرد فيه من الشرع تعرض لباصر يح اللفظ ولا بدليل من أدلة السمع فينبغي أن يقال استرفيه ما كان ولم يتعرض له السمع فليس فيه حكم وقسم صرح الشرع فيه بالتحجير وقال ان شئت فاقوله وان شئت فاطر كوه فهذا خطاب والحكم لامعني له الاخطاب ولا سبيل الى انكاره وقد ورد وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتحجير لكن دل داليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فاعله وبقاؤه على النبي الاصلى فهذا فيه نظرا اذا جمع عليه دليل العقل والسمع وفي الطرفين الآخرين أيضا نظرا اذ يمكن أن يقال قول الشارع ان شئت فقم وان شئت فاقعد ليس يتجدد حكمه بل هو تقرر بالحكم السابق ومعنى تقرر به أنه ليس يغير أمره بل يتركه على ما هو عليه فليس ذلك أمر احادنا بالشرع فلا يكون شرعيا وأما الطرف الآخر وهو الذي لم يرد فيه خطاب ولا دليل فيمكن أيضا انكاره بان يقال قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب تركه فالكاف فيه تحجير وهذا دليل على العموم فيما ينتهي من الافعال فلا يبقى فعل الامدلول عليه من جهة الشرع فتكون اباحته من الشرع والاعراض أن الاباحه من جهة الشرع تقرر بلا تغيير وليس مع التقرير بتجديد أمر بل بيان أنه لم يحد فيه أمرا بل كفف عن التعرض له وسأني لهذا التحق في مسئلة اقامة الدليل على الثاني

(مسئلة) الندوب مأثوره وان لم يكن المباح مأثورا به لان الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مقتضى أما المندوب فانه مقتضى لكن مع اسقاط الذم عن تاركه والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه اذ اثره مطلقا وتتركه وبده وقال قوم المندوب غير داخل تحت الامر وهو فاسد من وجهين أحدهما أنه شاع في لسان العلماء أن الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر استحباب وما شاع في بقية الأمر ايجاب مع أن صيغة الامر قد تطلق لارادة الاباحة كقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فاذا

الكل على طريقة المنع وجعل المذكوسند الارتفاع هذا القيل والقال من الذين فندبر (ثم أقول الخصم لا يقول بالبديهة من الطرفين) بأن تكون الصلاة بدلا من العزم والعزم من الصلاة (كخصال الكفارة بل) ههنا الصلاة (أصل) والعزم (خلف) فالامتنال بالصلاة بخصوصها) لكونها أصلا (لابضه) كأن الامتنال بوضوء المعذور لكونه أصلا لا يضر وجوب التيمم بدلا منه فتأمل فانه دقيق القاضي وشيخته (قالوا لئن أحدهما جزء ولو أدخل به ماعصى) فالواجب أحدهما قلنا العيصان (منع) على تقدير الاخلال بهما (كيف وكثيرا ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو ارادته) فينبغي أن بعضي و (لو قيل أريد) بالعزم (عدم ارادة الترك قلنا) مسلم أنه واجب لكن (هو من أحكام الاعيان) لا يدخل فيه للوقت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه أن لا يرد الترك للواجب (الآثرى لو أدخل بالعزم بأن أراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم) قال (في البديع) لا بطل قول القاضي (لو كان العزم بدلا) عن الصلاة (يسقط به المبدل كسائر الابدال) وليس كذلك فان الصلاة لا تسقط حتى قال انا يتعين آخر (والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه) فانه يسقط الوجوب في ذلك الحين وأما في الآخر فلا بد وفيه نظر ظاهر فانه اذا أتى بالبدل مر سقط وجوب البدل والمبدل فتم امتثال الامر فانه لا يقتضى التكرار فان وجب وجب بأمر آخر فهذا واجب آخر ولا كلام فيه فتأمل وهذا ما عدى وأيضا يلزم أن لا يكون المؤدى بعد العزم في وسط الوقت ممثلا لعدم بقاء الوجوب والامتنال حقيقة ليس الأداء الواجب كواجب اللهم الا أن يلتزموا بقول نقل يسقط به الفرض وأيضا يلزم أن لا يصح هذا المؤدى لانه ان أدى بنية أداء الواجب فلا واجب وان أدى بنية النفل أو مطلق التوبة فلم يذهب اليه احد في الموضع فتأمل وأنصف فانه دقيق بعض الحنفية (قالوا لو كان واجبا ولا عصى بتأخيره) وفي الكشف بعبارة أخرى الايجاب في أول الوقت والتخفيفه متافيان لان الايجاب يقتضى المنع عن الترتك والتخفيفه يجوز (قلنا) اللزوم (بموضوع وانما يلزم لو كان) الوجوب (مضيقا) بل وانما واجب موسعا ولا تنافي فان الوجوب الموسع مانع عن الترتك في كل الوقت والتخفيفه انما هو في أجزاء الوقت بشرط أن لا يتخل به في كل

قضيت الصلاة فانتشروا الثاني ان فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس طاعة لكونه مرادا اذا الامر عندنا بفارق الارادة ولا لكونه موجودا واحدا ثم اذاته اوصفة نفسه اذ تجرى ذلك في المباهات ولا لكونه متبا عليه فان المأمور وان لم يشب ولم يعاقب اذا امتثل كان مطعوا وانما الثواب والترغيب في الطاعة ولانه قد يحبط بالكفر ثواب طاعته ولا يخرج عن كونه مطعوا فان قبل الامر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والتدبير مقرون بتجويز الترك والتخيير فيه وقولكم انه يسمى مطعوا بقابله انه لو ترك لا يسمى عاصيا قلنا الذب اقتضاء جازم لا تخيير فيه لان التخيير عبارة عن التسوية فاذا رجح جهة الفعل بربط الثواب به ارتفعت التسوية والتخيير وقد قال تعالى في المحرمات ايضا فمن شاء فليؤم من ومن شاء فليكفر فلا ينبغي ان يظن ان الامر اقتضاء جازم بمعنى ان الشرع يطلب منه شيئا بنفسه بل يطلب منه لما فيه من صلاحه والله تعالى يقتضى من عبادته ما فيه صلاحهم ولا يرضى الكفر بهم وكذلك يقتضى التدبير لئلا يتوب ويقول الفعل والترك سان بالاضافة الى اما في حقه فلا مساواة ولا خيرة اذ في تركه ترك صلاحا ولو ابل فيهما اقتضاء جازم واما قولهم انه لا يسمى عاصيا فيسببه ان العاصيان اسمهم وقد اسقط الذم عنه نعم يسمى مخالفا وغير ممثل كما يسمى فاعله موافقا ومطعيا (مسئلة) اذ اعرفت ان الحرام ضد الواجب لانه المقتضى تركه والواجب هو المقتضى فعله فلا يخفى عليك ان الشيء الواحد يستحيل ان يكون واجبا حراما طاعة معصية لكن ربما تخفى عليك حقيقة الواحد فالواحد ينقسم الى واحد بالنوع والى واحد بالعدد اما الواجب بالنوع كالسجود مثلا فانه نوع واحد من الافعال فيجزأ ان ينقسم الى الواجب والحرام ويكون انقسامه بالاوصاف والاضافات كالسجود لله تعالى والسجود للصنم اذ احدهما واجب والاخر حرام ولا تناقض وذهب بعض المعتزلة الى انه تناقض فان السجود نوع واحد مأمور به فيستحيل ان ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لانتفاء السجود وهذا خطأ فاحش فانه اذا تغير متعلق الامر والتمهي لم يتناقض والسجود للصنم غير السجود لله تعالى لان اختلاف الاضافات والصفات ووجب المغايرة اذ الشيء لا يتغير بنفسه والمغايرة تارة تكون باختلاف النوع وتارة باختلاف الوصف وتارة باختلاف الاضافة وقد قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله وليس المأمور به هو المنهى عنه والاجماع منعقد على ان الساجد للشمس عاص

الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الاخر لما صح في الاول قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع من الاول الى الآخر (مسئلة \* السببي) الواجب (الموسع الجزء الاول عينا عندنا الشافعية للسببي) وعدم المزاحمة من الجزء الآخر (وعند عامة الحنفية) ليس السبب الجزء الاول عينا (بل موسعا الى الاخير كالسبب) فانه موسع واراد بتوسيع السببية انتقالها يعني ان السبب الجزء الاول ان اتصل به الاداء حصل المقصود ونقرا السببية والافا الثاني وهكذا الى الاخير (وعند) الامام (زفر) الانتقال (الى ما يسع الاداء) وبعده لاسببية فن صار اهلا في الجزء الذي لا يسعه لتأجيل الصلاة عليه عنده وعندنا تجب وسجيء ان شاء الله تعالى (وبعد الخروج) أى بعد خروج الوقت ولم يؤد (فالكل) سبب (وروى عن ابي السران) الجزء (الاخير) من الوقت (متعين حينئذ) أى حين الخروج للسببية (واستدل) أولا (بالاجماع على الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت) وبالجملة صار اهلا فيه ولو كان السبب الجزء الاول عينا لما وجب عليه والالزام الثبوت من غير سبب وان شئت فافرض الاهليات متعاقبة في اجزاء متعاقبة الى الاخير فلا يتعين جزء بالسببية (ويمكن ان) يجاب (يقال انه) أى الجزء المدرك (الاول في حقهما فتدبر) وهذا لا يصلح من قبل الشافعية وانما هو احداث احتمال آخر والقول بان السبب الجزء الاول المقارن الاهلية واستدل ثانيا بان السبب اما الكل فيلزم ان لاتصح الصلاة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول بعينه فيلزم ان يكون المؤدى في الوسط قضاء واما جزءا آخر بعينه فيلزم ان لا يصح الاداء قبله فتعين ان يكون كل سبب على جهة الانتقال وفيه نظر لان النقص ان يختار الثاني ويقول سببته ليس للوجوب المصق حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مقتضى الى شغل ذمة المكلف بالاداء في أى جزء من اجزاء الوقت بعينه ولا يؤخر عنه كما في خصال الكفارة الواجب أحد الاشياء مخيرا وشيد الشيخ ابن الهمام اركان سببية الاول عينا بان انتقال السببية يوجب ان يكون أداء السبب معترفا للسببية وهو قول لموضوع السببية لانه تتقرر السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف الا بالاداء وهذا ليس بشئ لان السبب عندنا الجزء



بنفس السجود والصدق جميعاً فقولهم إن السجود نوع واحد لا يعني مع انقسام هذا النوع إلى أقسام مختلفة المقاصد المقصود هذا السجود تعظيم الصنم دون تعظيم الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرة الرافعة للتضاد فإن التضاد ما يكون بالإضافة إلى واحد ولا وحدة مع المغايرة (مسئلة) ما ذكرناه في الواحد بانوع ظاهر أما الواحد بالمتعين كصلاة يدفن دار معصوبه من عمر وغيره في الصلاة فعل واحد بعينه هو مكتسب ومعلق قدرته فالذين سلوا في النوع الواحد نازعوا ههنا فقالوا لا تصح هذه الصلاة اذ يؤدي القول بصحتها إلى أن تكون العين الواحد - من الأفعال حراماً واجباً وهو متناقض فقبل لهم هذا خلاف إجماع السلف فانهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقاء الصلوات المؤداة في الدور المعصوبه مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلاة في الاراضي المعصوبه فاشكل الجواب على القاضي أبي بكر رحمه الله فقال يسقط الوجوب عند الالها بالهدى لا الجوع ولا يقع واجباً إلا الواجب ما يثاب عليه وكيف يثاب على ما يعاقب عليه وفعله واحده كون في الدار المعصوبه بوجوبه ذكوره أو كونه اختيارية هو معاقب عليها ومنهى عنها وكل من غلب عليه الكلام قطع بهذا النظر إلى اتحاد كونه في كل حالة من أحواله وان الحادث منه لا كونه لا غيراً وهو معاقب عليها عاص بها فكيف يكون متفرقاً بما هو معاقب عليه ومطابقاً بما هو عاص وهذا غير مرضي عندنا بل نقول الفعل وان كان واحداً في نفسه فاذا كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوباً من أحد الوجهين مكرهاً من الوجه الآخر وانما الحال أن يطلب من الوجه الذي يكره بعينه وفعله من حيث أنه صلاة مطلوب ومن حيث أنه غضب مكره والغضب معقول دون الصلاة والصلاة معقولة دون الغضب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومعلق الامر والنهي الوجهان المتغايران وذلك بعقل من السيد أن يقول لعبده صل اليوم ألف ركعة وخط هذا الثواب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت التهي ضربتاً وان امتثلت الامر اعتقتك نياط الثوب في الدار وصللي ألف ركعة في تلك الدار فمخس من السيد أن يضربه ويعتقه ويقول أطاع بالخياطة والصلاة وعصى بدخول الدار فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحداً فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب أحدهما ويكره الآخر ولوروى سمي واحداً إلى المسلم بحيث يترك إلى كافر أو إلى كافر بحيث يترك إلى مسلم فإنه يثاب ويعقب ويحاسب سلب

الاول وبه ثبت الواجب في الذمة فان أدى فيها والا انقضت هذه الجزء وتحقق آخر فهو مقضى إلى ثبوت الواجب وهكذا وليس فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سبباً حتى يلزم ما ذكر قال واقف الاسرار أي قد سره الوجوب الذي حدث من الجزء الاول هل بقي أم ارتفع على الاول يلزم بسببية الجزء الثاني اما تحصيل الحاصل أو وجوده بان وهما باطلان والثاني تصادمه الضرورة الوجدانية والاول من أنه قول نظري من غير حجة وأيضاً السببية ليست باعتبار ما بل هي امر اعتبره الشارع فانما كان الجزء الاول سبباً باعتبار الشارع فاذا أدركه الاهدل وجب المسبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكلف عن عهدة التكليف الذي أفضى إليه السبب فالسبب في السببية كما كان وتحقيق المقام أن الوقت كل جزء منه صالح للسببية كما يظهر فيما اذا فرضت الاهليات متعاقبة فتعين البعض دون البعض تحكماً فالسبب للوجوب جزء من أجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع في كل جزء منه يصح أداء الواجب والفعل الموجود في جزء غير الموجود في جزء آخر ضرورة أن الصلاة حر كات وسكنت والزمان من مشخصاتهما في الجزء الاول كانت الحقيقة الصلاة المطلوبة فيه فان أدى فيها الاصارت في الجزء الثاني مطلوبه وهكذا فالسبب الجزء الاول لا لنفسه بل لكونه جزءاً مما أدى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ الذمة والافرحه الجزء الثاني فهو السبب لانه هو بخصوصه بل لانه جزء مما أدى فيه تقرر الذمة المكلف بالاداء في جزء آخر في شخص آخر وهكذا وهذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الا بقاعات هذه الوجه كافة والاستدلال الثاني الذي علمه معلل الأئمة لا يقيد السببية بجزء ما بعينه واذا خرج الوقت ولم يؤدب إلى كل الوقت لانه كل كيف ولم يكن له دخل في الاداء فأي يكون له دخل في القضاء بل لاشتماله على السبب الذي هو جزء ما هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام والتكلان على الفضل النعمان (فروع ص ١٠٠ عصر يومه في) الجزء (الناقص) وهو وقت اجراء الشمس لان السببية قد انتقلت اليه فنقصناه واجباً ناقصاً أدى كما وجب (لا) عصر (أمسه) أي لا يصح قضاء العصر اليوم الآخر (لان سببه) أي عصر الامس (أي الجملة) من الوقت (ناقص من وجه) دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصاً من كل وجهه (فلا يتأدى

الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا لتضمين فعله الواحد أمرين مختلفين فان قيل ارتكاب النهي عنه اذا أدخل بشرط العبادة أقسدها بالاتفاق ونية التقرب بالصلاة بشرط والتقرب بالمعصية محال فكيف ينوي التقرب فالجواب من أوجه الاول أن الاجماع اذا انعقد على صحة هذه الصلاة فليعلم به بالضرورة أن نية التقرب ليس بشرط أونية التقرب بهذه الصلاة يمكن وأوجهان والحقائق ومن خالف في صحة الصلاة مسبوقا بواجب الامة على ترك تكليف الظلمة قضاء الصلوات مع كثرتهم وكيف ينكسر سقوط نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الغرضية ونية الاضافة الى الله تعالى فقال قوم لا يجب الا أن ينوي الظهور أو العصر فهو في محل الاجتهاد وقد ذهب قوم الى أن الصلاة تجب في آخر الوقت والصبي اذا صلى في أول الوقت ثم بلغ آخره أو جزءه ولو بلغ في وسط الوقت مع أنه لا يتحقق الغرضية في حقه فان قيل من نوى الصلاة فقد تضمنت نيته القرينة قلنا اذا صححت الصلاة بالاجماع واستحال نية التقرب فتلقى تلك النية ويصح أن يقال تعلق نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة وما لا يبرأ من حق المعصوب منه فان الاكوان هي التي تتناول منافع الدار ثم كيف يستقيم من المعقولة هذا وعندهم لا يعلم للمأمور كونه مأمورا ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كإسباني فكيف ينوي التقرب بالواجب وهو لا يعرف وجوبه الجواب الثاني وهو الاصح أنه ينوي التقرب بالصلاة بعصي الغضب وقد بينا انفصال أحدهما عن الآخر ولذلك يجحد المصلي من نفسه نية التقرب بالصلاة وإن كان في دار مغبوبة لانه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بأفعاله وليست تلك الافعال شرطاً لكونه غاصبا فان قيل هو في حالة القعود والقيام غاصب بفعله ولا يفعل له الاقامة وقعوده وهو متقرب بفعله فيكون متقربا بعين ما هو غاصب به قلنا هو من حيث أنه مستوفٍ منافع الدار غاصب ومن حيث أنه في صورة الصلاة متقرب كما ذكرناه في صورة الخياطة إذ قد يعقل كونه غاصبا ولا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا ولا يعلم كونه غاصبا فهما وجهان مختلفان وإن كان ذات الفعل واحدا الجواب الثالث هو أن نقول ثم تتكررن على القاضي رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لا يهدد دليل الاجماع فسلم أنه معصية ولكن الامر لا يدل على الاجزاء اذا أتى بالمأمور ولا النهي يدل على عدم الاجزاء بل يؤخذ الاجزاء من دليل آخر كما سياتي فان قيل هذه المسئلة

بالناقص من كل وجهه واعترض بلزوم محتمه اذا وقع بعضها في الناقص وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل وأتم في الناقص (فعدل) منه (الى ان الكل كامل اعتبارا بالغلبة) فان أكثر الاجزاء كاملة وتلا أكثر حكم الكل (فالواجب به كامل من كل وجه) ورد عليه أنه يلزم أن يصح اذا أدى أكثر الاجزاء في الكامل وأقل في الناقص فان المؤدى كامل باعتبار الغلبة كالسبب فالاولى ان يقال ان سببية الجملة ليست الا لأنها مشتبهة على جزء ما من تلك الاجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص ما دمت تحقه في وقت الاحرار (فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح) عصر القضاء (في ناقص غيره مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل) فانه لم يكن أهلا فيه فالسبب ليس في حقه الا الناقص فينبغي أن يصح في ناقص غيره ولا يعد أن يقال ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق وهو كامل لأنقص فيه انما النقص في الخصوص فقط وانما صح عصر اليوم مع أن سببه أي المطلق كامل لان الواجب لم يكن منه الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه أن وجوب القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه لذلك كان وجوب القضاء أيضا ناقصا فينبغي في الناقص فتأمل (فأجيب بفتح عدم الصحة فانه لا رواه ويقع المتقدمين فيلزم الصحة) هذا مختارا لامام غير الاسلام وقال شمس الآفة لا يصح وهو المختار وأشار اليه بقوله (والحق أن لانقص في الوقت لذاته) فان الوقت وقت كسائر الاوقات ولذا تصح فيه عبادات أخرى (وانما الزم) النقص (الاداء) للصلاة (بالعرض) لوقوع التشبه بعبادة الكفار فان الشمس تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه (فيصعب) هذا النقص (في الاداء لشرفه) وكلامه والافاق هذا الكمال (دون غيره) أي غير الاداء فان فيه اختيارا للنقص مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) لا ينقص الوجوب عن وجوب الاداء (في) الواجب (البدني عند الشافعية بخلاف) الواجب (المالي كل كلمة) فانما عنده قبل الحول كانت نفسها واجبة دون أدائها فانه يجب بعد الحول (بدليل عدم الامم بالتأخير) من وقت تلك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يؤاخذ بها (والسقوط بالتجهيل) قبل حولان الحول نية الفرض فعلم أن نفسها واجبة

اجتهاده أم قطعة قلنا هي قطعة والمصيبة فيها واحد لان من صحح أخذ من الاجماع وهو قاطع ومن أبطل أخذ من التضاد  
الذي بين القرية والمعصية ويدعى كون ذلك محالاً بدليل العقل فالمسئلة قطعية فان قيل ادعيتم الاجماع في هذه المسئلة وقد  
ذهب آجدين جنبل الى بطلان هذه الصلاة وبطلان كل عقد منهي عنه حتى البيع في وقت النداء يوم الجمعة فكيف يتحققون عليه  
بالاجماع قلنا الاجماع حجة عليه اذ علمنا أن الظلمة لم يؤمر واقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها مع أنهم لو أمروا به لانتشر وإذا  
أنكره فلا يلزمه ما هو أظهر منه وهو أن لا يتحمل امره أن لا يتحمل امره أن لا يتحمل امره أن لا يتحمل امره أن لا يتحمل امره أن لا يتحمل امره  
لا يحصل التحليل بوطء من هذه حاله لانه عصى بترك رد المظلمة ولم يتركها الا بتركه ويحبه بعبه وصلاته وتصرفاته فيؤدي الى تحريم  
أكثر النساء وقوات أكثر الاملاك وهو خرق الاجماع قطعاً وذلك لا سبيل اليه (مسئلة) كما يتضاد الحرام والواجب  
فيتضاد المكره والواجب فلا يدخل مكره تحت الامر حتى يكون شيئاً واحداً ما موراه مكره والآن ان تصرف الكراهية  
عن ذات الأمور الى غيره ككراهية الصلاة في الحمام وأعطان الابل ويطن الوادي وأمثاله فان المكره في بطن الوادي التعرض  
لخطر السيل وفي الحمام التعرض للرشاش ولتخطب النسباطين وفي أعطان الابل التعرض لنفاسها وكل ذلك مما يشغل القلب  
في الصلاة وربما شوش المشغوع بحيث لا يتقدح صرف الكراهية عن الأمور الى ما هو في حواره وصحته اكونه خارجاً عن ماهيته  
وشروطه وأركانه فلا يجمع الامر والكراهية فقولته تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لا يتناول طواف المحدث الذي نهى عنه  
لان النهى عنه لا يكون ما موراه والنهى عنه في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن الأمور اذا ما موراه الصلاة والنهى  
عنه الغصب وهو في حواره (مسئلة) المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهى عندهم الى ما يرجع  
الى ذات النهى عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع الى غيره فلا يضا وجوبه والى ما يرجع الى وصف النهى عنه الى الأصله  
وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث ومثال القسمين الاولين طاهر ومثال القسم الثالث أن يوجب الطواف ونهى عن ايقاعه  
مع الحدث أو يأمر بالصوم ونهى عن ايقاعه في يوم الغفر فيقال الصوم من حيث انه صوم مشرّع مطلوب ومن حيث انه  
واقف في هذا اليوم غير مشرّع والطواف مشرّع بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولكن وقوعه في حالة الحدث مكره والبيع

قبله وليست مطلوبه الاداء (أقول برد الوضوء قبل الوقت) فانه لا يأثم بالتأخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب  
أن يفترقا فيه أيضاً وهو بدني في الحاشية يمكن أن يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وههنا لم يتحقق سبب وجوب الوضوء ولم  
يرتضه وقال فيه ما فيه ووجهه أن المقصود النقص على الدليل وهو لازم فان ما استدله به جاره هنا أضعاف عدم الاقتراق  
عندكم ويمكن أن يقرر الكلام بأن السقوط بالاداء فيه مع عدم الاتم في التأخير حال تحقق السبب آية الوجوب دون حال  
أخرى فانه لا يمسح فيها الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجب بان الوضوء انما يسقط الوجوب لحصول المقصود وهو ارتفاع  
الحدث بخلاف الزكاة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قربة فلو لم تكن واجبة من قبل لم تكن مجزئة فان قلت هذا لا يصح  
على رأي الشافعي لان النسبة شرط عنده فالمقصود هناك القربة أيضاً قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق  
بدون النية وردها الجواب بأن الزكاة يجوز أن يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو التصاب  
وانه قد تصل سقط الوجوب واعل هذا المجادلة فان الزكاة من أركان الدين وأساس العبادات فالمقصود من ايجابها اتعاب المكلف  
يايقاعها في العين فلو لم تكن واجبة قبل الحول لم تكن مجزئة وهذا والاحسن في الدفع أن يقال الزكاة تسقط بالتجمل بنية  
أداء الفرض وأن نوى النفس لم تسقط فعلم أنهم واجبة ولا يأثم بالتأخير الى الحول ومن مات قبل الحول لا يأثم وان قلن  
الموت فعلم أنها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدي بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت لا ارتفاع عملة  
الوجوب وهو الحدث ونظيره سقوط الجهاد بعبت الكفاراً وبقتل كفاراً خزين اياهم ثم اعلم ان دليل الشافعية لا يدل  
الاعلى الاقتراق في المال وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الاقتراق في البدني وشهد الشيخ أبو معين أن كانهم بان الواجب  
البدني ليس الا فعل الصوم مثلاً وهو نفس الاداء كيف والصوم امان نفس الاسالك المخصوص وأغريه والثاني مكره وبهت  
وعلى الاول فهو امان نفس فعل المكلف وأغريه فان كان غيره فاما أن يوجد بفعله وفعله ليس الا الامسالك الذي هو الصوم  
فقد وجد الشيء باقتضاء نفسه واما أن لا يوجد بفعله فلم يبق اختيار بالعبد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء

من حيث أنه يبيع مشروع ولكن من حيث وقوعه مقترنا بشرط فاسد أو زيادة في العوض في الربوات مكروه والطلاق من حيث أنه طلاق مشروع ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه وحرانة الوليد من حيث أنها حرانته مشروعة ولكنهما من حيث وقوعهما في غير المنكوحه مكروهه والسفر من حيث أنه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الايقاع به عن السيد غير مشروع فجعل أو حنيفة هذا قسمائنا وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف لانقضاء الاصل لانه راجع الى الوصف لا الى الاصل والشافعي رحمه الله ألحق هذا بركاهه الاصل ولم يجعله قسما ثالثا وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهي عن أصله ووصفه الى تطويل العدة أو لحوق الندم عند السلك في الولد وأبو حنيفة حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث زعم أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرطاً في الصلاة فإنه قال عليه الصلاة والسلام لأصلاة لا يطهر ويفهوت في الصلاة لا نهى وفي المسئلة نظر أن أحدهما في موجب مطلق النهي من حيث اللفظ وذلك نظري مقتضى الصيغة وهو بحث أقوى نذكره في كتاب الاوامر والنواهي والنظر الثاني نظري تضاد هذه الاوصاف وما يعقل اجتماعه وما يعقل اذا وقع التصريح به من القائل وهو أنه هل يعقل أن يقول السيد لعدده أنا أمره بالخياطة وأنها له عنها ولا شك في أن ذلك لا يعقل منه فإنه فيه يكون الشيء الواحد مطلوباً بمكروه وهو يعقل منه أنه يقول أنا أطلب منك الخياطة وأكره دخول هذه الدار والكون فيها ولا يتعرض في النهي للخياطة وذلك معقول وإذا خاطب في تلك الدار أتى بمطلوبه ومكروهه جميعا وهل يعقل أن يقول أطلب منك الخياطة وأنها له عن إبقاعها في وقت الزوال فإذا خاطب في وقت الزوال فهل جمع بين المكروه والمطلوب أو ما أتى بالمطلوب هذا في محمل النظر والصحيح أنه ما أتى بالمطلوب وأن المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطبوعة لا ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الواقع فإن قيل فلم صحت الصلاة في أوقات الكراهة ولم صحت الصلاة الواقعة في الاماكن السبعة من بطن الوادي وأعطان الابل والفرق بينهما وبين النهي عن صوم يوم النحر قلنا من صح هذه الصلوات لزمه صرف النهي عن أصل الصلاة ووصفها الى غيره وقد اختلفوا في انعقاد الصلاة في الأوقات المكروهة لتردهم في أن النهي نهى عن إيقاع الصلاة

فوجب نفس الصوم هو وجوب أدائه فلا يفتقران بخلاف الواجب المالي فإن المال شيء يجب في الذمة بإيجاب الله تعالى والاداء فعل فيه فلا بأس بالافتراق ولقد بين هذا مطلبنا في العبارة فيما ذكرنا كفاية والجواب أنه لا شك أن الصوم والصلاة حقيقة وهي الحالة التي تحصل في العين والتصوير والاداء خارج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فله كماله ففعل في المال وحيث ذنق قول الصوم ان أردبه الحالة التي يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الإيقاع والاداء وقد جعله الشارع جبراً على ذمة المكلف كما يجعل المال على ذمته وهذا بخوم الواقعة العترة من الشارع ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد أن يوقع ذلك الثابت في الذمة في العين فأثبت الحالة الصومية مثلاً في الذمة هو نفس الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب إيقاع هذا الثابت وجوب الاداء فاتضح الفرق ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشغولة بشئ يسقط بايقاعه هذا (وأما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقاً) أي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المالي والبدني (فن حاضرت آخر) أي في وقت آخر الأجزاء (لاقضاء عليها) لعدم وجوب الاداء (مخلاف من طهرت آخر) يجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها واعلم أن هذا التفريع ذكره صاحب الكشف وليس في منتهى ويفهم من هذا أن القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال الآتي يدل على أن منأه على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت في الذمة إذا لم يؤد في الوقت ولا بد من التفريع فيجب ادائه في غير وقته قال في الحاشية ويمكن أن يقرر أصل الكلام بأنه في الحيض في الآخر انتقلت السببية عما قبلها من الأجزاء الى أن انعدمت فانعدم نفس الوجوب فلا يطلب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقررت السببية بعد أن لم تكن فاشغلت الذمة ونبت نفس الوجوب (١) وان كان معه وجوب الأداء أيضاً

(١) وجد هذا زيادة ليست في نسخ الطبع ونصها ومن طهرت آخر في الجزء الآخر الذي لا يبيع الاحد الثمر بعة نفس الوجوب عليها لوجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وهو شرط وانقضاء الشرط اتنى المشروط وأنت لا يذهب عليك أن هذا مخالف الكتب الثقات وهو ما يقوله المصنف ان الواجب علم الاداء ليرتب عليه القضاء والسعة المشروطة لوجوب الاداء السعة التوهمه وسحقق ما هو الحق ان شاء الله فالصواب أن يقال ومن طهرت آخر فقد تقررت السببية ونبت نفس الوجوب اه ولا يخفى أن الكلام تام بدونها ففعل التسامح حولها من الهام الى الصلب كتبه معصمه

من حيث انه ايقاع صلاة أو من أمر آخر مقرر تنبه وأما صوم يوم النحر فقطع الشافعي رحمه الله بطلانه لانه لم يظهر انصراف  
 النهي عن عينه ووصفه ولم يرتض قولهم انه نهى عنه لما فيه من ترك اجابة الدعوة بالا كل فان الاكل ضد الصوم فكيف يقال  
 له كل أي أحب الدعوة ولا تأكل أي صم والان تفصيل هذه المسائل ليس على الاصول بل هو موكول الى نظر المجتهدين في  
 الفروع وليس على الاصول الاحصار هذه الاقسام الثلاثة وبيان حكمها في التضاد وعدم التضاد وأما النظر في آحاد المسائل انما  
 من أي قسم هي فالى المجتهد وقد يعلم ذلك بدليل قاطع وقد يعلم ذلك بظن وليس على الاصول شي من ذلك وقام النظر في هذا  
 ببيان أن النهي المطلق يقتضى من هذه الاقسام أيها وأنه يقتضى كون النهي عنه مكرها لانه أو لغيره أو لصفته وسيأتي  
 (مسئلة) اختلافوا في أن الامر بالشيء هل هو نهى عن ضده وبالسؤال طرفان أحدهما يتعلق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند  
 من لا يرى إلا الصيغة ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله قم غير قوله لا تقعد فانهما صورتان مختلفتان فيجب عليهما الرد الى المعنى  
 وهما أن قوله قمه مفهومان أحدهما اطلب القيام والآخر ترك القعود فهما على المعنيين فالمعنيان المعهودان منه متحدان  
 أو أحدهما غير الرد الى المعنى والطرف الثاني البحث عن المعنى القاتم بالنفس وهما أن طلب القيام هل هو بعينه  
 طلب ترك القعود أم لا وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فان كلامه واحد هو أمر ونهي ووعده ووعده فلا تتطرق الغيبة  
 اليه فليفرض في المخلق وهما أن طلبه للحر كهل هو بعينه كراهة للسكون وطلب لتركه وقد اطلق المعتزلة أنه ليس الامر  
 بالشيء ثم يمانضه واستدل القاضي أبو بكر رحمه الله عليهم بأن قال لا خلاف أن الامر بالشيء مانض ضده فاذ لم يقدر دليل  
 على اقتران شي آخر بأمره دل على أنه مانض هو أمره قال وهذا علمنا أن السكون عين ترك الحركة وطلب السكون عين طلب  
 ترك الحركة وتشلغل الجوهر بحيز انتقل اليه من تفر بغيره للغير المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد من المشرق فهو فعل  
 واحد وبالاضافة الى المشرق بعد وبالاضافة الى المغرب قرب وكون واحد بالاضافة الى حيز شغل وبالاضافة الى الآخر تفر بغير  
 وكذلك ههنا طلب واحد بالاضافة الى السكون أمر والى الحركة نهى قال والدليل على أنه ليس معه غيره أن ذلك الغير لا يخو  
 من أن يكون ضده له أو مثله أو خلفا ومحال كونه ضد انهما لا يجتمعان وقد اجتمعوا ومحال بونه مثلا تضادا للمثل ومحال

وقد أشار الى أنه لا يصلح توجيها للتفريع فالأحرى أن يجعل هذا من تفرعات انتقال السببية وقد وقع في كلام الامام غير  
 الاسلام تفرع عدمه وواحدة من ما قبل الآخر على الانتقال وهذا مثله قال واقف الاسرار ولك أن تسقط مؤنة انتقال  
 السببية وتقول معنى القضاء على أصل الوجوب لكن بشرط بقائه وههنا ما بين لارتفاع الأهلية عند توجه المطالبة بخلاف  
 الطاهرة آخر لتقرر الوجوب مع عدم الاداء وهذا لا يفهمه هذا العبد فان ارتفاع الوجوب به يد تقرر ورأه النعمة بعد  
 اشتغالها لبدله من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببه فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد  
 ارتفعت وارتفعت الأهلية عند وجود سبب آخر فأمل (واستدلوا بوجوب القضاء على تأثم كل الوقت) بالاجماع (وهو  
 فرع الوجوب) لأن ما لم تكن النعمة مستغولة به لا يتبدل تركها وهو ما نفس الوجوب أو وجوب الاداء (والاتفاق على انتفاء  
 وجوب الاداء عليه) أي على تأثم كل الوقت (لعدم الخطاب) ولابد له من الخطاب وانما عدم الخطاب (حذر عن الغو)  
 فان خطاب من لا يقد على فهمه لغو فان قلت اذ لم يكن التأثم مخاطبا له يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لأن القضاء  
 عندهم لا يجب الا بما يجب به الاداء قلت لفظ الاداء يطلق على معنيين أحدهما نفس الفعل الواجب وجوبه امام مع طلب  
 الاداء وهو وجوب الاداء أو بدون الطلب بل بنفس ثبوته في النعمة ونفس الوجوب ومقابلته القضاء وهذا هو المراد في التأثم  
 المسئلة والثاني ايقاع الفعل المطلوب وهو يعم القضاء والاداء وهو المراد ههنا فنقدر ثمن العجايب ما وقع في بعض شروح  
 أصول الامام غير الاسلام من أن التأثم ايضا مطلب بالصلاة لكن لان يظهر أثره في القضاء فان الطلب كأنه قد يكون لأن  
 يقع المطلوب كذلك قد يطلب لأن وقع مثله كافي من صار أهلا آخر الوقت بحيث لا يسع الاقدار التجارية وفيه أنه لو تم لزوم ثبوت  
 وجوب الاداء لوجود الخطاب فلا يصلح دليلا على الافتراق بين الوجوبين ثم هو في نفسه باطل ايضا لان المانع من تحقق الخطاب  
 عدم فهم المخاطب فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع عدم القدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب بقدرة  
 متوهمة ليظهر أثره في القضاء فالحق ما أسلفناك وأمرهم وأورد الشيخ أبو معين بما حاصله ان الواجب على التأثم بعد زوال النوم

كونه خلافاً لذو كان خلافاً للجزء وجود أحد همدون الآخر اما هذان دون ذلك أو ذلك دون هذا كإرادته الشيء مع العلم به لما  
 اختلاف تصور وجود العلم دون الإرادة وإن لم يتصور وجود الإرادة دون العلم بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر وضد انتهى  
 عن الحركة إلا مبرها فلنحجز أن يكون أمراً بالسكون والحركة معاً يقول تحركه واسكن وقم واقعد وهذا الذي ذكره دليل  
 على الاعتدال حيث منعتوا تكليف الحال والآخر يجوز ذلك يجوز أن يقول أجمع بين القيام والقعود ولا نسلم أيضاً أن ضرورة  
 كل أمر بالشيء أن يكون ناهياً عن ضده بل يجوز أن يكون أمراً بضده فضلاً عن أن يكون لا أمراً ولا ناهياً وعلى الجملة فالذي  
 صرح عندنا بالبحث النظري الكلامي تفرعاً على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهيياً عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى  
 أنه يتضمنه ولا معنى أنه يلازمه بل يتصور أن الأمر بالشيء من هو ذاهل عن أضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو  
 ذاهل عنه وكذلك ينهى عن الشيء ولا يخاطر بسببه أضداده حتى يكون أمراً باحد أضداده لا بعينه فإن أمر ولم يكن ذاهلاً  
 عن أضداده المأمور به فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصوداً لا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده فكيف  
 تركه أضداده المأمور به بغيره كضرورة الوجود لا يحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستحالة أجمع بين القيام والقعود  
 إذا قيل له قم فقم كان ممثلاً لأنه لم يؤمر إلا بالقيام وقد أوجده ومن ذهب إلى هذا المذهب لزمه فضائع الكفر من الاعتدال  
 حيث أنكروا المباح وقال ما من مباح إلا هو تركه حرام فهو واجب ويلزمه وصف الصلاة بأنها حرام إذا تركها بها الزكاة الواجبة  
 على الفور وإن فرقتهم فرق فقال النهي ليس أمراً بالاضد والأمر نهى عن الضد لم يجد إليه سبيلاً إلا التحكم المحض فإن قيل فقد  
 قلت أن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب ولا يتوصل إلى الفعل الشيء إلا بتركه ضده فكيفن واجباً فلتناوحن بقول ذلك  
 واجب وإنما الخلاف في إيجابه هل هو عين إيجاب المأمور به أو غيره فإذا قيل غسل الوجه فليس عين هذا إيجاب غسل جزء من  
 الرأس ولا قوله صم النهار إيجاباً بعينه لاسمائه جز من الليل ولذلك لا يجب أن ينوى الصوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل  
 على وجوبه من حيث هو ذريرة إلى المأمور لأنه عين ذلك الإيجاب فلا منافاة بين الكلامين

واجب مستقل لم يكن واجباً من قبل دليل شرعي وأما كونه قضاء أو أداء فعرف منا والعرف القديم غير فارق يقال قضيت  
 الصلاة وأديت من غير فرق وأما وجوبية القضاء فتشوع بل يجب عليه نية ما أوجب الشارع به من زوال العذر فينتدلاً لادالة  
 على ثبوت الوجوب على النائم هذه الكون القوم نقولوا الإجماع على كون صلاة النائم بعد الانبثاء قضاء والقضاء وإن كان  
 اصطلاحاً ما كان الكون ما اصطلاحاً عليه معنى محصل وكان مفهوماً معلوماً من الشارع والإجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة النائم  
 بعد الانبثاء وأيضاً حديث القضاء ناطق بأن صلاة المنسية والمنام عندها التي تؤدي بعد الانبثاء فتدبر (قيل) أن الانسائم أن  
 مخاطبة النائم توجب اللغو (انما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بالليل الآن) حال النوم (بل هو مخاطب بعد الانبثاء) فالخطاب  
 تعليق وهو غير متعلق بالنائم (كخطاب المتعلق للعدوم) فإنه تعليق لا يلزم منه اللغو (والجواب أن الكلام  
 في الخطاب تمييزاً) فإنه لا يدل وجوب الأداء منه (والخطاب للعدوم انما يصح تعليقا) فكذلك يصح أن يتعلق بالنائم تعليقا  
 ولا يضربنا (ولا فرق في هذا الخطاب) التعليق (بين الصبي والبالغ بخلاف الأول) التمييز (فعل هذا لو انبث الصبي  
 بالغاً لقضاء عليه) لعدم التيقن بالأهلية في الوقت (الاحتياطاً) واستدلوا أيضاً بصوم المسافر فإنه إن أدى بنسبة الفرض  
 يصح ولو لم يؤد وما قبل ذلك العدة من أيام أخر لا يتم فعله أن كان الصوم واجباً عليه ولم يكن واجب الأداء ولا يمكن أن يقال أنه  
 واجب الأداء وجوباً موعداً وهذا لا يتم بالترك لأنه لو كان كذلك لكان حال السفر بعده متساوياً فإنه بعد الإقامة وادراكه  
 العدة وجوب موعود أيضاً فينبغي أن يتم إذا مات قبل ادراك العدة كما يتم بعدها أو لم يتم في الحالتين وأجاب الشيخ ابن الهمام  
 عن هذين الدليلين أن ههنا إقامة السبب مقام المسبب في النائم انما يجب القضاء لادراكه السبب وفي المسافر انما يصح الصوم  
 لذلك لانه كان الصلاة والصوم واجبين علم ما هو هذا غير واف فإن إقامة السبب ان كانت عبارة عن اعتبار الشارع للذة  
 مشغولة بحيث يكون الفعل مسقطاً للطلب الذي سبق ويستحق الحسنى التي تحصل عن الطلب ويأمن عن العتاب الذي يتوقع  
 بالترك بعد الطلب فهذا هو نفس الوجوب عبرياً أي عبارة شئت وإن كان أقامته من غير هذا الاعتبار فأي شيء يقضى النائم والمسافر

(الغن)

( الفن الثالث من الفطرب الاول في أركان الحكم )

وهي أربعة الخاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم أما نفس الحكم فقد صدق كرهناه وأنه يرجع الى الخطب وهو الركن الاول ( الركن الثاني الخاكم ) وهو الخاطب فان الحكم خطاب وكلام فاعمله كل متكلم فلا يشترط في وجود صورة الحكم الا هذا القدر أما استحقاق نفوذ الحكم فليس الا لمن له الخلق والامر فاما الناقد حكم المالك على مملوكه ولا مالكا الا الخالق فلاحكم ولا أمر الا له أما النبي صلى الله عليه وسلم والسلطان والسيد والاب والزوج فاذا أمر وأمر وأوجب الم يجب شيء بما يجب به بل بما يجب الله تعالى طاعتهم وولاد ذلك لكان كل مخلوق أو وجب على غيره شيئاً كان لوجب عليه أن يقبل عليه الايجاب اذ ليس أحدهما أولى من الآخر فاذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته فان قيل لا بل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حسافهواهل للاليجاب اذا وجود انما يتحقق بالعقاب فلناقد كرهنا من مذهب القاضي رحمه الله أن الله تعالى لو أوجب شيئاً لوجب وان لم يتوعد عليه بالعقاب لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يتحصل على طائل اذ لم يتعلق به ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الآن العادة جارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يحد في الآخرة ولا قدرة عليه الا الله تعالى فان أطلق على كل ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الا في مذهبنا ذلك يجوز ان يكون موجبا لا معنى أن يتحقق قدرته عليه فانه ربما يعجز عنه قبل تحقيق الوعد لكن تتوقع قدرته ويحصل به نوع خوف ( الركن الثالث المحكوم عليه ) وهو المكلف وشرطه أن يكون عاقلا يفهم الخطاب فلا يصح خطاب الجنان والبهيمة بل خطاب الجنون والصبي الذي لا يعبر لان التكليف مفقده الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك الا بقصد الامتثال وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم لتسكف فكل خطاب متضمن للامر بالفهم فمن لا يفهم كيف يقال له انهم ومن لا يسمع الصوت كالجناد كيف يكلمون وسمع الصوت بالبهيمة ولكنسه لا يفهم فهو كمن لا يسمع وقد يفهم فهمات لكنه لا يفعل ولا يثبت كالجنون وغير المميز فخطابه ممكنة لكن اقتضاء الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن فان قيل فقد وجبت الزكاه والغرامات والنفقات على الصبيان فلنا ليس ذلك من التكليف في شيء اذ يستحيل التكليف بفعل الغير ويجب الدية على العاقلة لا يعنى أنهم

وأى شيى بنوى المسافر حين أدائه وعمله بالعمية هذا والعلم التام عند علم الغيوب ( وما قيل ) في التلويح ( ان الوجوب لازم لعقله الحسن ) لان استحقاق الثواب لا يتلويح نوع شغل الذمة وعقلية الحسن حق ( كما هو مذهبنا ) ثبت الوجوب قبل ورود الخطاب ( فبرده انه يلزم بثبوته ) أى ثبوت الوجوب ( بدون الشرع ولم يقل به أحدنا كيف وليس لنا أصل خامس ) هذا وقد عرفت أن معظم اصحابنا فائولون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه أصالة أصل خامس فان هذه الاصول كاشفة عن الشغل الذى كان من الشارع جبر الكون الحسن عقليا وقد قالوا بغيره بعض الاحكام بالفعل أيضا ( ثم اعلم أنهم صرحوا بان لا طلب في أصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبر الفعل ) بأن فاعله يستحق الحسنى التي يستحقها بالاداء بعد الطلب ويعد عن الضرر الذى يتوقع بالتارك بعد الطلب وأما وجوب الاداء فبفسه طلب ان امتثل استحق الحسنى والاسحق العقاب ( وأورد أن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو ) أى الواجب ( انما يكون واجبا بالطلب ) فقط وقد عرفت أن لا طلب فلا وجوب فإى شيى يسقط بالفعل ( و ) أيضا ( قصد الامتثال انما يكون بالعلم به ) أى بالطلب واذا لا طلب فلا قصد للامتثال فلا يسقط الواجب بالفعل فاذن لا يصح الافتراق بين الوجوب وبين أصلا لا فى المالى ولا البدنى بل انما يحدث بالطلب وجوب موسع الى الاخير وعنده بتضييق لا غير وهو مختار الشيخان الهمام ( والجواب أن الالاسن ان الواجب انما يكون واجبا بالطلب ) فقط ( بل ) فديكون واجبا ( بالسبب ) أيضا ( والسنى قد ثبت ) فى الذمة ( ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب المطار الى انسان لا يعرف مالكمه ) فانهما يثبتان فى الذمة ولا يطلبان وهذا استدلالنا ونظرنا المناقشة فيه بأنه يجوز أن يكون هنالك وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا فى الحاشية وفيه اشارة الى أنه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع من بعض المشايخ ولك أن تقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك الزام الالتم الموت قلهما لانه ترك الواجب فى جمع وقته مع القدرة على الاداء وفيه تأمل ( والامتثال يتفرع على العلم بثبوته ) لاعلى العلم بثبوت طلبه ( فلا يقتضى السقوط سبق الطلب ) هذا طاهر جدا ( أقول فقه المقام اننا خطاب وضع بالسببية الوجوب ) كقوله عليه وعلى

مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت الغرم في ذمتهم فكذلك الاتفاق وملاك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان يعني أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وذلك غير محال إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم أفهم وأن مخاطب من لا يسمع ولا يعقل وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي يفهم التكليف في نافي الحال حتى إن السهمة لما لم تكن لها أهلية فهم الخطاب بالفعل ولا بالقول لم تنبأ بالإضافة الحكم إلى ذمتها والشرط لا بد أن يكون حاصلأً ويمكن أن يحصل على القرب فيقال إنه موجود بالقوة كأن شرط المالكية الإنسانية وشرط الإنسانية الحياة والنطفة في الرحم قد ثبتت لها الملك بالأرث والوصية والحياة غير موجودة بالفعل ولكنها بالقوة إذ نصيرها إلى الحياة فكذلك الصبي نصيره إلى العقل فصلح بالإضافة الحكم إلى ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال فإن قيل فالصبي المميز مأثور بالصلاة فلنا ما مورين جهة الولي والولي ما مورين جهة الله تعالى إذ قال عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناءهم وأضرابهم وعليها وهم أبناء عشر وذلك لأنه يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه فصار أهلاً له ولا يفهم خطاب الشارع إذ لا يعرف الشارع ولا يخاف علمه إذ لا يفهم الآخرة فإن قيل فإذا قارب الدواعي وعقل ولم يكلفه الشرع أميدل ذلك على نقصان عقله قلنا قال القاضي أبو بكر رحمه الله ذلك يدل عليه وليس يتجسس ذلك لأن انفصال النطفة منه لا يزيد به عقلاً لكن حط الخطاب عنه تخفيفاً لقان العقل خفي وإنما يظهر فيه على التدريج فلا يمكن الوقوف بقعة على الحد الذي يفهم به خطاب الشارع ويعرف المرسل والرسول والآخرة فنصب الشارع له علامة ظاهرة (مسئلة) تكليف الناسى والغافل عما يكلف محال إذ من لا يفهم كيف يقال له أفهم أم أنبوت الأحكام بأفعاله في النوم والعقلة فلا ينكر كل يوم الغرامات وغيرها وكذلك تكليف السكران الذي لا يعقل محال كذلك الساهي والمجنون والذي يسمع ولا يفهم بل السكران أسوأ حال من التائم الذي يمكن تنبيهه ومن المجنون الذي يفهم كثير من الكلام وأما نفوذ إطلاقه وزوم الغرم فكذلك من قبيل ربط الأحكام بالاسباب وذلك مما لا ينكر فإن قيل فقد قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا خطاب للسكران قلنا إذا ثبت بالبرهان استحالة خطابه وجب تأويل الآية ولها تأويلان أحدهما أنه خطاب مع المنتشى الذي ظهر فيه مبادئ النشاط والطرب ولم يزل عقله

آله الصلاة والسلام وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين (وخطاب تكليف بالاقضاء) فإذا كان الخطابان مختلفين (فيجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر) والا تحدا (فثبوت الفعل حقا مؤدعاً على الذمة من الأول) وهو خطاب الوضع (وهو الوجوب) نفسه (وطلب ايقاعه في العين من الثاني) وهو الخطاب التكليفي (وهو وجوب الأداء فعلم أن الوجوب شيء ووجوب الأداء شيء آخر) فينفضل أحدهما عن الآخر (و) علم (أن لا يطلب في الأول) أي نفس الوجوب (بل في الثاني) أي وجوب الأداء (والا) فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فانقلب التكليف وضعاً (والمطلب الوضع فتدبر) وأنت لا يذهب عليك أنه لو تم فأنما يدل على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع والمطلوب هذا دون ذلك قال مشيداً أركان الأصول والفروع وأقفاً الاسرار أبو نافع قدس سره أنه غير تام إذ يجوز أن يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الايقاع عند وجود السبب لا غير فهو يقيد الطلب ولا تسلم المغايرة الذاتية بينهما فينتدأ ببدان رجوع إلى الدليل السابق بأنه لو كان مشتملاً على الطلب يلزم في التائم اللغو فإنه تعلق به خطاب الوضع هذا وتأمل فيه فإن فيه أخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولاشاعة فيه واعلم أنه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء براهين لا تندحها شبهة أصلها كنههم ما اكتفوا به ذابل ادعوا أن في غير الآخر نفس الوجوب فقط وأما وجوب الاداء فأنما يتحقق في الآخر وتعلق الخطاب فيه وهو وقت التصديق وأورد عليه أنه لو كان الامر كذلك لكان الطلب مع المطلوب إذ حال التصديق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب الاداء وهذا الإراد الاختصاص له بهذا المقام فإن في الصوم أيضاً يلزم ذلك لأن اليوم وقت الصوم وقبله ليل ولا طلب فيه للصوم والجواب أن الآن السابق زمان يسع الواجب فقط ويتحقق عن غيره والآن السابق على اليوم المقارن للصوم توجه الخطاب بان يصلى في وقت التصديق ويصوم في اليوم فلا فساد واستدلوا على ما ادعوا أن في مقابل الآخر أن أدى سقط الفرض فهناك وجوب السنة وإن أخر فلا تم فليس هناك طلب والآن تم لخالفه الامر فهناك وجوب من دون وجوب الأداء وأما في الآخر فقامت بالتأخير ففيه توجه الخطاب ولا يخفى ما فيه فإنه لا يدل الأعلى



فانه قد يستحسن من اللعب والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك ولكنه عاقل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معنا حتى تتيقنوا  
 ويتكامل فيكم بناتكم كما يقال للعبان اصبر حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن غضبك فيكمل علمك وإن كان أصل عقله باقيا  
 وهذا لانه لا يشغل الصلاة مثل هذا السكران وقد يسرع عليه تصحيح مخارج الحروف وتتمام الخشوع الثاني انه ورد الخطاب  
 به في ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلاة بل المنع من افراط الشرب في وقت الصلاة كما يقال لا تقرب  
 التهجد وأنت شبعان ومعناه لا تشبع فينقل عليك التهجيد (مسئلة) فان قال قائل ليس من شرط الامر عندكم كون  
 المأمور موجودا اذ قضيتم بأن الله تعالى أمر في الازل لعباده قد خلقهم فكيف شرطتم كون المكلف سميعا عاقلا والسكران  
 والناسي والصبي والمجنون أقرب الى التكليف من المعدم قلنا ينبغي أن يفهم معنى قولنا ان الله تعالى أمر وان المعدم مأمور فانا  
 نعني به أنه مأمور على تقدير الوجود لأنه مأمور في حالة العدم اذ ذلك محال لكن أثبت الذاهبون الى اثبات كلام النص أنه  
 لا يبعد أن يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سبجوه وانه لو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطالبا  
 بذلك الطلب ومأمورا به فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد قديم تعلق بعباده على تقدير  
 وجودهم فاذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء ومثل هذا جار في حق الصبي والمجنون فان انتظار العقل لا يزيد على انتظار  
 الوجود ولا يسمى هذا المعنى في الازل خطا بانما يصير خطا بانا وجد المأمور أو سمع وهل يسمى أمر ايه خلاف والصحيح أنه يسمى  
 به اذ يحسن أن يقال فيه - أن أوصى أولاده بالصدق بحاله أن يقال فلان أمر أولاده بكذا وان كان بعض أولاده محتثا في البطن  
 أو معدوما ولا يحسن أن يقال خاطب أولاده اذا حضر واسمعوا ثم اذا أوصى فنفسه ووصيته يقال طاعوه وامتلوا أمره  
 مع أن الأمر الآن معدوم والمأمور كان وقت وجود الأمر معدوما وكذلك نحن الآن بطاعتنا ممنولوا أمر رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا وان كان حيا عند الله تعالى فاذ لم يكن وجود الأمر شرطا لكون المأمور مطعيا مثلا فلم  
 يشترط وجود المأمور لكون الأمر أمرا فان قيل أفتقولون ان الله تعالى في الازل أمر للمعدم على وجه الإلزام قلنا نعم  
 نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الولد الموجب ومزيم على أولاده التصديق اذ عاقبوا وبلغوا فيكون الإلزام

انتفاء الطلب المصدق فانه ان كان طلب في الاول موسعا الى الآخر بحيث يتخير المكلف أن يؤدي في أي وقت شاء فلا يلزم الاتم  
 بالتأخير ولا محذور ولامه من ههنا زعم المصنف أن المطلوب في الطلب الختمي لكن تنوعه كلماتهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم  
 أن لا يتحقق امتثال أصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلاة والسلام والعبادة رضوان الله عليهم ممثلا للاوامر الالهية فان  
 الامتثال باقاع الأمور به كما هو مأمور وقد فرض أنه لم يتعلق أمر قبل الآخر وفي الآخر لم يتعلق لمنع الاداء في الوقت السابق على  
 الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد أن يتكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو أعلى منه وهو ابتغاء رضا الله  
 بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم انه يلزم أن لا يتحقق التكليف المخير في الصلاة الاعلى أقل القليل من المكلفين الآتين  
 بالفعل حال التضيق أو القاضين ولعلمهم بترمونه هذا وقد وقع في هذه المسئلة نوع الخطاب لانه من مطارح الازكاء ووزل فيها  
 أقدم كثيرا من المهرة والله تعالى ولي السداد (مسئلة) الواجب قسمان أداء وقضاء (الاداء فعل الواجب في وقته المقدرة  
 شرعا) ودخل فيه المؤدى في الآخر من الوقت وغيره الآخر فيشمل الواجب بنفس الوجوب وواجب الاداء فهذا معنى الأداء  
 غير ماسبق (وقيل) الاداء فعل (ابتداءه كالترجمة عند الحنفية وركعة عند الشافعية) في وقته المقدرة شرعا يدخل ما شرع  
 في الوقت وأتم خارجة (ومنه) أي من الاداء (الاعادة وهو الفعل فيه) أي في وقته المقدرة شرعا (ثانيا للخلل) واقع في الفعل  
 الاول غير الفساد كترك الفاتحة على مذهبتنا واختلف فيه قيل مندوب لان الصلاة الواجبة قدمت فلا جهة للوجوب مرة  
 أخرى (والاصح أنه واجب) اذا كان للخلل أداء مع كراهة تحريم ترك الواجب لان الذمة بقبت مشغولة بهذا الواجب  
 المتروك فلا يلزم أدائه واذا لم يعرف قربة الا في ضمن صلاة فوجبت الصلاة ليكون الواجب مؤدى فتكون ههنا جارة للاولى التي  
 وقعت فرضا خلافا لى اليسر فانه يقول الثاني يصير فرضا ههنا وله وجه أيضا (والقضاء فعله بعده) أي فعل الواجب بعد  
 الوقت المقدرة شرعا (استدرا كما ساف عدا وسهوا تمكن من فعله كما سافر أولم يتمكن لما منع شرعا كالحض أو عقلا كالنوم)  
 فعلى هذا العبادة الغير المؤقتة ليست أداء ولا قضاء اذ لا وقت مقدر ههنا (قسمة الحاج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز) فانه وان

والإيجاب حاصل. ولكن بشرط الوجود والقدرة. ولو قال له بعد صوم غد أقصد أو جب وأزيم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بأنه ملازم وموجب في الحال (الركن الرابع المحكوم فيه) وهو الفعل ألا يدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية ولله داخل تحت التكليف شروط الأول صحة حدونه لاستحالة تعلق الأمر بالتقديم والبقاء وقلب الاحساس والجمع بين الضدين وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها عند من يحل تكليفه ما لا يطاق فلا أمر إلا بعدد ما يمكن حدونه وهل يكون الحادث في أول حال حدونه مأمورا به كما كان قبل الحدوث أو يتغير عن كونه مأمورا كما في الحالة الثانية من الوجود باختلافه وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره الثاني جواز كونه مكسبا للبعد حاصل باختباره ألا يجوز تكليفه زيد كتابة عمرو وخطاطه وان كان حدونه ممكنا فليكن مع كونه ممكنا مقدور المحاطب الثالث كونه معلوما للمأمور معلوم التمييز عن غيره حتى يتصور قصد إليه وأن يكون معلوما كونه مأمورا به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فان فصل الكافر مأمورا باليمان بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه مأمور به قلنا الشرط لا بد أن يكون معلوماً وفي حكم المعلوم معنى أن يكون العلم ممكنا بان تكون الأداة منصوبة والعقل والتكبير من النظر حاصل حتى ان ما لا دلائل عليه أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصح في حقه الرابع أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر العبادات ويستثنى من هذا شيان أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعرف الوجوب فانه لا يمكن قصداً بإيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد الاتيان به والثاني أصل إرادة الطاعة والا خلاص فانه لو افتقرت الإرادة لا تفقرت الإرادة ولا تسلسل ويتشعب عن شروط الفعل خمس مسائل (مسئلة) ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط بل يجوز تكليف ما لا يطاق والأمر بالجمع بين الضدين وقلب الاحساس وأعدام التقديم وإيجاد الموجود وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وهو لا يعمل على مذهبه من وجوب أحدهما أن القاعدة عند غيره قادر على القيام إلى الصلاة لأن الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله وانما يكون مأمورا قبله والأخر أن القدرة الحادثة لا تأثر لها في إيجاد المقدور بل أفعال الحادثة بقدرته الله تعالى واختاره عنده ما أمور بفعل الغير واستدل

كان فعلا في غير وقته الذي وجب اتصافه فيه بالأحرام لكن ليس ذلك وقته المقدر شرعا (ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب بذل الواجب) في التعريف (بالعبادة) وقال الأداء فعل العبادة في وقته الخ والقضاء فعل العبادة في غير وقته ثم إن هذين التفسيرين للأداء والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية وكذا تفسير القضاء والقضاء على غير معقول والتفسير الجامع ما قاله الإمام نفي الإسلام الأداء تسليم عين الثابت بالأمر كالعبادة في وقتها وتسليم عين المغصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالأمر كالصوم للصوم أو الفدية في حق الشيخ الفاني وتسليم قيمة الفرس المغصوب وأورد ههنا تفسيرات وتعرفات كما هو دأبه الشريف أعرضنا عنها مخافة أن يطول الكلام (فرع • تأخير الفعل) الواجب الموسع (مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقا) لا بد لعوى الاتفاق من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية على رأينا كيف ولم يتوجه الخطاب عندنا في غير الآخر ولا معصية من غير مخالفة الخطاب قال الإمام نفي الإسلام وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة أن الشرع خير في وقت الأداء فلا يلزمه الأداء إلا أن يسقط خياره بالتصديق للوقت ولهذا قلنا إذا مات قبل آخر الوقت لاشئ عليه ثم هذه الدعوى لا تستقيم على القول بالوجوب إلا داه موعبا أيضا وان تعلق الخطاب في أول الوقت فإن الشارع وسع إلى الاختلاف تأخيرا جاز ولا معصية في الحائز والقول بان التوسع ليس إلا عند عدم الظن بالموت تغييرا للتصديق فلا بد ذلك من دليل والقول بان المعصية لفساد العزيمة كالعزم ترك الواجب وان كان أقرب من الأول لكنه غير صحيح إذا لفساد في العزيمة ههنا فانه ما عزم بالترك الحائز ومن ههنا ظهر لك فساد ما في الحاشية أقول فيه دليل على أن الآخر الذي يتعين السببية وينضيق به الموسع أعظم من أن يكون بحسب الواقع أو باعتبار ظن المكلف فالموت يجعل البعض كالأنتهى وذلك لأن هذا تأويل لا يصح من غير موجب مأثور فكيف مع مخالفة كلام مثل هذا الإمام نفي الإسلام ثم رد عليه انه حينئذ يلزم أن يعصى من آخر مع ظن السلامة لانه عند الموت تضيق الواجب كالموت والتارك حين التضيق يوجب الأثم ولا يتجه الجواب بان لو قيل ان الأثم انما يلزم ترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت لأنه ترك في كل الوقت بالاختيار لان الموت جعل البعض كلام مع أنه يجري

على هذا بثلاثة أشياء أحدها قوله تعالى ولا تحمِلنا ما لا طاقة لنا به والمحال لا يسأل دفعه فإنه متدفع بذاته وهو ضعيف لان المراد به ما ينشق وينقل علينا الزمن أنعب بالتكليف بأعمال تكاد تفضي الى هلاكه لسندتها كقوله اقتلوا أنفسكم وأخرجوا من دياركم فقد يقال جمل ما لا طاقة له به فالظاهر المؤول ضعف الدلالة في القطعيات الثالث قولهم ان الله تعالى أخبر ان أبا جهل لا يصدق وقد كلفه الايمان ومعناه أن يصدق محمد فيما جاءه ومما جاء به أنه لا يصدق فكأنه أمره أن يصدق في أن لا يصدق وهو محال وهذا ضعيف أيضا لان أبا جهل أمر بالايمان بالتوحيد والرسالة والادلة منصوبة والعقل حاضر اذ لم يكن هو مجنوناً فكان الامكان حاصل لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر عليه حسداً واعتداً فالعلم ينبع للمعلوم ولا يغيره فاذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص ومكانه ومتر وكم من جهته مع القدرة عليه فلو انقلب محالاً لانقلب العلم جهلاً ويخرج عن كونه ممكناً مقدوراً وكذلك نقول القمامة مقدور علمها من جهة الله تعالى في وقتها هذا وان أخبر أنه لا يقبها أو يتركها مع القدرة عليها وخلاف خبره محال اذ يصير وعيده كذبا ولكن هذه استحالة لا ترجع الى نفس الشيء فلا تؤثر فيه الثالث قولهم لو استحتم تكليف المحال لاستحتم اصابه أو فسدته تتعلق به أولاهة نافية الحكمه ولا يستحيل لصيغته اذ لا يستحيل أن يقول كونوا قردة حاسنين وأن يقول السيد لعبد الاعمي أبصر وللرمن امش وأما قيام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضا اذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين ومحال أن يقال انه تمتع بالفسدة أو منافضة الحكمة فان بناء الامور على ذلك في حق الله تعالى محال اذ لا يقع منه شيء ولا يجب عليه الاصلح ثم الخلاف في وفي العباد واحد والفساد والسفه من المخلوق كما كان في عينه ذلك مطلقا والخيار استحالة التكليف بالمحال لا لفسده ولا لمفسده تنشأ عنه ولا لصيغته اذ يجوز أن ترد صيغته ولكن للتجبر لا للطلب كقوله تعالى كونوا حجارة أو حديداً وكقوله كونوا قردة حاسنين أو لاظهار القدرة كقوله تعالى كن فيكون لا يعنى أنه طلب من العدم أن يكون بنفسه ولكن يجمع لعناذم معنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطاوبا وذلك المطاوب ينبغي أن يكون مفهوماً لا كلف بالاتفاق فيجوز أن يقول يتحرك اذ التحرك مفهوم فالوقال انه تحرك فليس يتكليف اذ معناه ليس بمعقول ولا مشهور ولا له معنى في نفسه فانه لفظ مهمل فلو كان له

فما اذا أخر بظن الموت وكسدا لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سببا للبعث فلا يصح لاننا نجعل الموت سببا لتركه باختياره في وقته كله وكذلك لا يصح الجواب بان جاعل البعض كالاتما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب بالفرق كيف والموت عجز كله وأما الظن فلا يجوز ان يظهر نذبه بالموت أولى من الظن هذا فالحق هو ما قلنا أن لا يتم أصلا (فان لم يمت) وظهر كذب ظنه (و فعله في وقته فالجمهور على أنه أداء لصدق حده عليه) فانه فعل في وقته المقدر شرعا (وقال القاضي قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله) لأنه لما ظن الموت تعين الأداء قبله قال الشيخ ان الهمام هذا مستبعد ان قال وجوب نية القضاء والافتراغ لفظي (و رد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله) وأخرقائه بأنهم قطعوا القصد بخالفه الأمر (فأذا بان الخطأ وقيل في الوقت (فهو أداء اتفاقا) ويلزم عليه كونه قضاء لان وقته المقدر شرعا كان قبله حتى يتم بالترك فيه (أقول الفرق) بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة (بين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقا لا وقت القضاء ولا وقت الأداء (وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء) فقط (فالاول متضيق من كل وجه) فلا يسع الأداء ولا القضاء (بخلاف الثاني) فاتضح الفرق (فتأمل) إشارة الى أنه لا ينفرد لان غاية القاضي هو حوادة ههنا أيضا هي ضرورة وقته شرعا ما قبل الظن والالما يتم بالتأخير فالحق ان على القول بالاثم أن يقولوا ان الظن معتبر ما لم يظهر الخطأ اذ قد تظهر عاد الحكم الى الاصل والمؤدى واقع في الوقت بلا ريب (ومن أخرج عن ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق أنه لا يعصى) وان قيل بالبعثان (اذ التأخير) لثبات السلامة (جاز ولا تأيم بالجائز والقول بان شرط الجواز) أي جواز التأخير الى الآخر (سلامة العاقبة) اليه وادامات فجأة فقد فات شرط الجواز للتأخير فينبغي أن يأثم وردناه يلزم حينئذ التكليف بالمحال اذ لا تعلم سلامة العاقبة وأما الظن فهو متحقق في هذه الصورة فعلى اعتبارها جاز التأخير فلا يأثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالمتع ومفه ما فيه فانه وان لم يكن تكليفا لكنه اباحة ولا اناحة في المتع وأشار المصنف الى ضعف هذا الرد بقوله (لا اله الا الله) أي شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة (حتى يؤدي الى التكليف بالمحال) فان العلم بالسلامة محال عادة وأما نفس السلامة فواقع

معنى في بعض اللغات يعرفه الامر دون المأمور فلا يكون ذلك تكليفاً أيضاً لان التكليف هو الخطاب بما فيه كلفه وما لا يفهمه الخاطب لا يكون خطاباً معه وانما يشترط كونه مفهوماً لتصور منه الطاعة لان التكليف اقتضاء طاعة فالأمر يمكن في العقل طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً معقولاً لا يستحيل أن يقوم بذات العاقل طلب الخياطة من الشجر لان الطلب يستدعي مطاباً معقولاً أولاً وهذا غير معقول أي لا وجود له في العقل فان الشيء قيل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل وانما يتوجه اليه الطلب بعد حصوله في العقل واحداث القديم غير داخل في العقل فكيف يقوم بذاته طلب احداث القديم وكذلك سواد الابيض لا وجود له في العقل وكذلك قيام القاعدة فكيف يقول له قم وانما قاعدته هذا الطلب متبع قيامه بالقلب لعدم المطلوب فانه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الاعيان يشترط أن يكون موجوداً في الازدهان أي في العقل حتى يكون المجاهد في الاعيان على وفقه في الازدهان فيكون طاعة وامثالاً أي احتذاء لمثال ما في نفس الطالب فلامثال له في النفس لامثال له في الوجود فان قيل فالأمر بعلم غير المأمور عن القيام تصور أن يقوم بذاته طلب القيام قلنا ذلك طلب مني على الجهل وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف فاذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً وهذا لا يتصور من الله تعالى \* فان قيل فالأمر لا يؤثر القدرة الحادثة في الاجهاد وكانت مع الفعل كان كل تكليف تكليفاً على الاطلاق قلنا نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين أن يقال للقاعدة التي ليس بزمن ادخل البيت وبين أن يقال له اطعم السماء أو يقال له قم مع استدامة القعود أو قلب السواد حرة والشجرة فرسا لان النظر في أن هذه التفرقة الى ماذا ترجع ويعلم أنها ترجع الى تمكن وقدرته بالإضافة الى أحد هذين الامر دون القيمة ثم النظر في تفصيل تأثير القدرة وقت حدوث القدرة كيف ما استقر أمره لا يتكفي في هذا وإذ ذلك جاز أن نقول لا تخمّلنا ما لا طاقة لنا به فان استوت الامور كلها فأى معنى لهذا الدعاء وأى معنى له هذه التفرقة الضرورية فغرضنا من هذه المسألة غير موقوف على البحث عن وجه تأثير القدرة ووقتها وعلى الجملة سبب غرض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس وفي فهم أصل كلام النفس غرض فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لا محالة يكون أغرض (مسئلة) كما يجوز أن يقال اجع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن لان الانتهاء عنهما محال كاجمع بينهما فان قيل فن توسطه زرعة معصوية

(يقضى) هذا القول (التخيير بين الممكن) وهو التأخير حال السلامة (والممتنع وهو) التأخير عند عدم السلامة لاستحالة المشروط عند عدم الشرط (وهو) أى التخيير على هذا الوجه (رفع حقيقة التوسع فقدر) فان التوسع يقضى أن يتغير المكلف في التأخير وهذا التخيير يقضى أن يحاط ولا يؤخر فاذن لا بد من البناء على الظن بخازل التأخير فلا يتم فان قلت هذا منقوض بالواجب العمري فإنه يجوز فيه التأخير عند السلامة وأيضاً المقصود من اشتراط السلامة أن يجوز التأخير بشرط عدم الترتل فلومات في وسط الوقت قبل الاداء وجد تركه وليس فيه التخيير بين يمكن وبممتنع قلت قد وجد النص في الموسع على جواز التأخير الى اخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التأخير جائزاً في وقت دون وقت وتخييراً بين التأخير مع الاداء ومع السلامة والتأخير كذلك مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمري اذ لا نص فيه على التأخير الى آخر الوقت بل التأخير مقيد فيه بشرط عدم الاخلال والاجاز الترتل عمداً من غير عذر الى أن يموت وهذا يرفع حقيقة الوجوب فافهم (وفرق) الشيخ (ابن الحاجب بين ما وقته العمر كالج فيعصى) بالتأخير وان كان مع ظن السلامة والموت بخفاء (وبين غيره) أى غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع (فلا يعصى) بالتأخير مع ظن السلامة وان مات بخفاء (ليس بسدylan الوجوب مشترك) بين الواجب العمري والموسع فان كان سبب العصيان في الاول الوجوب فينبغي أن يعصى في الثاني أيضاً (وعذر الفجاءة عام) فهم ما فلو قيل عذر الفجاءة في الموسع قبل في العمري فلا فرق (وفيه ما فيه) فان الفرق ظاهر لان العمري وقته العمر كالج فلو قيل عذر الفجاءة عام فهم ما فلو قيل عذر الفجاءة في الموسع قبل في العمري فلا فرق (وفيه ما فيه) تركه في تمام وقته المقدر وهو اثم والار ترفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فإنه اذا مات قبل الاخر فتركه في تمام وقته بتقصير منه لكن حينئذ ينبغي أن لا يعصى فيما اذا ظن الموت وأيضاً الوجوب وجوب الاداء مقتران في الموسع فلا يأتى قبل الاخر لعدم وجوب الاداء وفي العمري لا يتفصل أحد هما عن الآخر فيأتم الترتل هذا والله العفو ولأتم بغفرلن نشاء ويعذب من نشاء) \* مسئلة \* اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد) وفي عبارة بعض المشايخ نسيب جديد) وعليه

فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج اذ في كل واحد افساد زرع الغير فهو وعاصي بهما فلناخذ الاصولي من هذا ان يعلم انه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج ولا يني عن الضدين فانه محال كالأبؤمر يجمعهما فان قيل فإياله قلنا يؤمر بالخروج كما يؤمر بالمعصية في الفرج الحرام بالتزويج وان كان به مسائل الفرج الحرام ولكن يقال له انزع عني قصد التوبة لا عني قصد التذنب فكذلك في الخروج من الغصب لتقليل الضرر في المكث تكثيره وأهون الضررين بصير واحد وطاعة الاضافة الى أعظمهما كما يصير شرب الخمر واجبا حتى من غص بقلمة وتناول طعام الغير واجبا على المضطر في المحضه وفساد مال الغير ليس حراما لعينه ولذلك لو أكره عليه بالقتل وجب أجاز فان قيل فلم يجب الضمان بما يفسده في الخروج قلنا الضمان لا يستدعي المدوان ان يجب على المضطر في المحضه مع وجوب الاتلاف ويجب على الصبي وعلى من رمى الى صف الكفار وهو مطيع به فان قيل فالصبي في اللج الفاسدان كان حراما للزوم القضاء فلم يجب وان كان واجبا وطاعة فلم يجب القضاء ولم عصي به فلذا عصي باوطء المفسد وهو مطيع بانعام الفاسد والقضاء يجب بأمر مجرد وقد يجب عاهو طاعة اذا انطرق اليه خلل وقد يسقط القضاء بالصلاة في الدار المغصوبة مع أنه عدوان والقضاء كالضمان فان قيل فبم تشكرون على أبي هاشم حيث ذهب الى أنه لو مكث عصي ولو خرج عصي وأنه ألقى نفسه في هذه الورطة فكذلك العصيان ينسحب على فعله قلنا وليس لاحداث بليق بنفسه في حال تكلف ما لا يمكن فمن ألقى نفسه من سطح فانكسرت رحله لا يعصى بالصلاة فاعدا وانما يعصى بكسر الرجل لا بترك الصلاة قائما وقول القائل ينسحب عليه حج العدوان ان اراه به أنه انما سبي عنه مع الهني عن ضده فهو محال والعصيان عبارة عن ارتكاب منهي قد نهى عنه فان لم يكن نهى لم يكن عصيان فكيف يفرض النهي عن شيء وعن ضده أيضا ومن جوز تكلف ما لا ينطاق عقلا فانه ممنوع شرعا لقوله تعالى لا يكف الله نفسا الاوسعها فان قيل فان رجحت جاب الخروج لتقليل الضرر فما لو مكث فبم سقط على صدره صبيان محضوف بصبيان وقد علم أنه لو مكث قتل من تحته أو انتقل قتل من حواله ولا يرجع فكيف السبيل قلنا يحتمل أن يقال أمكث فان الانتقال فعل مستأنف لا يصح الامن حتى قادر وأما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال

الاكثر) من الشافعية والمالكية وبعض منا كابي البسر وأتباعه (أو) هو (بما يجب الاداء) ولم يرد به أن ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والال يجب القضاء على تأم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والسافر بل أراد بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان واجب الاداء أم لا فوجوب القضاء أي الضلع في غير الوقت ثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت (وهو المختار لعامة الخنفية) وكبارهم كالقاضي الامام أبي زيد وغير الاسلام وشمس الائمة والحناابلة وأهل الحديث (ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط كما صرح به البعض) وهو المحقق صاحب الكشف وهذا بعيد (أو) الخلاف في القضاء (مطلقا) بمثل معقول كان أو بغيره (كما هو الظاهر) من كلام الائمة فانه أطلق الامام غير الاسلام وشمس الائمة القول فيه (للا كثر أن عدم اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري) فلا يكون صوم يوم الجمعة بواجب صوم الخميس واجبا (والا) يكن كذلك بل مقتضيا (كان) صوم الجمعة (أداء) وسواء) لصوم الخميس وهذا بين البطلان (وهذا) الاستدلال (انما يتم لو ادعوا) أي الخنفية (الانتظام لهظا) فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا (وهو) أي هذا الادعاء (بعيد) منهم كيف ولا يعلق بحال آحاد من الناس فاطنك بأصحاب الابدی الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتجوا في اجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات النسرى (واعل مقصودهم أن المطالبة بشئ تتضمن مطالبة مشله عند فوته) لأن يكون اللفظ دالا عليه بالطبيعة أو التضمن (فاجاب الاول) هو (اجاب الثاني) الذي هو المثل وتحققه أنه لا شك أن اجاب الاداء واجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب أو لا وطلب يقعها. هذا الفعل انما هو تفرغ هذه الذمة عن الاستعمال واذا لم يقع الفعل يقع هذا الاستعمال والضرورة قاضية بان كان له مثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كافي تفرغ الذمة وطلب لاحل تفرغها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج وطلب يقع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل لتضمن المذموم للارزاق واقتضاء صوم الخميس لصوم مشله أياما كان صوم الجمعة أو السبت أو غيرهما بهذا التحوم الاقتضاء

قدرة ويحتمل أن يقال بتغيره لا ترجح ويحتمل أن يقال لا حكم لله تعالى فيه في فعل ما يشاء لان الحكم لا يثبت الا بنص أو قياس على  
 منصوص ولا نص في هذه المسئلة ولا نظير لها في المنصوصات حتى يقاس عليه في حق ما كان قبل ورود الشرع ولا يعد خلو  
 واقعة عن الحكم فكل هذا محتمل وأما تكليف الممال فجمال (مسئلة) اختلاف في المقضى بالتكليف والذي عليه  
 أكثر المتكلمين أن المقضى به الاقدام أو الكف وكل واحد كسب العبد فالامر بالصوم أمر بالكف والكف فعل يثاب  
 عليه والمقضى بالنهي عن الزنا والشرب التلبس بضد من أضداده وهو الترك فيكون مثابا على الترك الذي هو فعله وقال بعض  
 المعتزلة قد يقضى الكف فيكون فعلا وقد يقضى أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده فانكر الاولون هذا وقالوا المنتهى  
 بالنهي مثاب ولا يثاب الا على شئ وأن لا يفعل عدم وليس بشئ ولا تتعلق به قدرة اذ القدرة تتعلق بشئ فلا يصح الاعدام بالقدرة  
 واذا لم يقصد درسته شئ فكيف يثاب على لا شئ والصحيح أن الامر فيه منقسم أما الصوم فالكف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه  
 النية وأما الزنا والشرب فقد نهى عن فعله ما فعاقب فاعلمه ما ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب الا اذا قصد كف  
 الشهوة عنهما مع التمكن فهو مثاب على فعله وأما من لم يصدر منه المنهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لانه لم يصدر منه شئ  
 ولا بعد أن يكون مقصود الشرع أن لا يصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس بضد ادائها (مسئلة) فعل  
 المكروه يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل الجنون والبهيمة لان الخلل ثم في المكلف لا في المكلفه فان شرط تكليف  
 المكلف السماع وانهم وذلك في الجنون والبهيمة معدوم والمكروه يفهم وفعله في حيز الامكان اذ يقدر على تحقيقة وتركه فان  
 أكرهه على أن يقتل جاز أن يكلف ترك القتل لانه قادر عليه وان كان فيه خوف الهلاك وان كلف على وفق الاكراه فهو أيضا  
 ممكن بان يكروه بالسيف على قتل حمة همت بقتل مسلم اذ يجب قتلها أو أكره الكافر على الاسلام فاذا أسلم تقول قداًى ما كلف  
 وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه لا يصح منه الا فعل ما أكرهه عليه فلا يبقى له خيرة وهذا محال لانه قادر على تركه ولذلك يجب عليه  
 ترك ما أكرهه عليه اذا أكرهه على قتل مسلمان ولو أكرهه على قتل حمة فيجب قتل الحية واذا أكرهه على اراقة الخمر فيجب عليه

غير ضروري الطلان ولا مبرهن عليه بل البرهان بما يقتضى خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا لمطوب  
 النضر يغب بالمثل لما كان هذا المثل قضاءه بل اذمة مستقلة أخرى والوجدان يكذبه ولما روعيت الشرائط التي روعيت في  
 الاصل كما شهد به الضرورة الغير الموقوفة وشهد بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها  
 اذا ذكره فان ذلك وتهاور واما الشيطان فانه صلى الله عليه وسلم حكم بقضاءه نفس تلك الصلاة المنسية وقد يستدل بان فوات الاصل  
 اما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمة شئ أو يبقى على الذمة كما كان أو يبقى معصية لا غير لا سبيل الى الاول والاساوجب  
 الجابر ولما الى الثالث فان المعصية معصباتان معصية التفصير عن الوقت هي ناشئة ولا رافع لها سوى الكرم ومعصية ترك نفس  
 الواجب وهي تزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتأمل فيه ثم المثلية في المصلحة المقصودة ومن الاداء غير معقولة عند العقل  
 من غير توقيف من الشارع فانه بمقتضى الشئيين متماثلين وفي الواقع لا تماثل كركعت العصر وقت الاجراء وأربع أخرى  
 غيرهما في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان وأول شوال فجتاج لمعرفة التماثل الى النص فان كان معرف التماثل على طبق ما لا يابى منه  
 العقل يسمى مثلام معقولا وبطلبه غلة فمقاس عليها الامثال الاخر التي توجد فيها ثلاث العلة كما تستعلى المسافر والنام غيرهما  
 في حق الصلاة والجموع وعلى المكتوبات المطلوبات المنذورات وان كان معرف التماثل بين الشئيين الذين لا يدرك العقل جهة  
 التماثل والحكمة فيه بل باني عنه يسمى مثلام غير معقول كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني والى ما ذكرنا اشار بقوله (نعم  
 معرفات القضاء بمنثل معقول أو غير مجوز) بل يجب (أن تكون غير) أى غير معرف الاداء (نصا كان) هذا المعرف  
 (أو قياسا) فالجاجة الى معرف القضاء اعماهى لمعرفة المثل لمعرفة أن الاشتغال الثابت يزول باثباته. ذا المثل كما كان يزول  
 باثبات الأصل (لكن الكلام في أصل سبب الوجوب) واشتغال الذمة فنقول السبب هو السبب والاشتغال هو الاشتغال  
 (فأفهم) فالقول لا يتجاوز عنه وقد بان لأن الفرق بين القضاء بمنثل معقول وبمثل غير معقول ليس في موضعه فان الاداء كما  
 كان معرفا للذمة عن اشتغالها بأصل الفعل كذلك الاثبات بمنثل غير معقول أو بمنثل معقول وأن طلب الأصل من ضمن طلب  
 المثل عند الفوات معقولا أو غير معقول وبان لك أيضا انه لا يصح القياس على القضاء بمنثل غير معقول أصلا وبان أيضا فساد

ارافة الخرو وهذا ظاهر ولكن فيسه غور وذلك لان الامتثال انما يكون طاعة اذا كان الاستعانة به باعثة الامر والتكليف دون باعثة الاكراه فان اقدم للتلاص من سيف المكره لا يكون مجيبا داعي الشرع وان انبعث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا الاكراه بل كان يفعله لو اكره على تركه فلا يتبع وقوعه طاعة لكن لا يكون مكرها وان وجد صورة التجويف فاستبهله هذه الدقيقة (مسئلة) ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطا حاصل حاله الامر بل يتوجه الامر بالشرط والشروط ويكون مأمورا بتقديم الشرط فيجوز أن يخاطب الكفار بفروع الاسلام كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء والمحدث بتصدق الرسول بشرط تقديم الايمان بالمرسل وذهب أصحاب الرأي الى انكار ذلك والخلاف اما في الجواز واما في الوقوع أما الجواز العقلي فواضح اذ لا يمنع أن يقول الشارع عني الاسلام على حسن وأنتم مأمورون بجمعها او بتقديم الاسلام من جلتها فيكون الايمان مأمورا لنفسه ولكونه شرطاً لسائر العبادات كما في المحدث والمحدث فان منع مانع الجمع وقال كيف يؤمر عمالكم بامتثاله والمحدث لا يقدر على الصلاة فهو مأمور بالوضوء فاذا اوتوا توجه عليه حينئذ الامر بالصلاة قلنا ينبغي أن يقال لو ترك الوضوء والصلاة جمع عمره لا يعاقب على ترك الصلاة لانه لم يؤمر قط بالصلاة وهذا خلاف الاجماع وينبغي أن لا يصح أمره بعد الوضوء بالصلاة بل بالتكبير فانه بشرط تقدمه ولا بالتكبير بل بهمة التكبير أو لانهم بالكاف ثانياً وعلى هذا الترتيب وكذلك السعي الى الجمعة ينبغي أن لا يتوجه الامر به الا بالخطوة الاولى ثم الثانية . وأما الوقوع الشرعي فنقول كان يجوز أن يخص خطاب الفروع بالمؤمنين كما يخص وجوب العبادات بالاحرار والمقيمين والاصحاء والطاهرات دون الحيض ولكن وردت الادلة بخاطبتهم وأدلته ثلاثة الاول قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية فأخبرناهم عندهم بترك الصلاة وحذر المسلمين به فان قيل هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها قلنا ذكره الله تعالى في مرض التصديق لهم باجماع الامة وبه يحصل التعذر اذ لو كان كذا لكان كقولهم عذبننا لاننا لم نخطوون وموجودون كيف وقد عطف عليه قوله وكنا تكذب بيوم الدين فكيف يعطف ذلك على ما لعاداب عليه فان قيل العقاب بالتكذيب لكن غلظ باضافة ترك

ما توهم أن هذا يخص بنفس الوجوب المنفرد عن وجوب الأداء كما قررنا سابقا وهو فاسد وجه آخر أيضا هو أن الصوم لا ينفرد وحيثه عن وجوب أدائه في غير العذر (وما يجاب به في المشهور أن مقتضاه) أي صم الخمس (أمران الصوم وكونه في الخمس فإذا تجزى عن الثاني) أي عن كونه في الخمس (بقواته بق اقتضاه الصوم مطلقا) فان انتفاء المقيد لا يوجب انتفاء المطلق ولا نسلم عدم اقتضاء صم الخمس صوم الجمعة وانما لا يقتضيه بخصوصه وأما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخمس فيقتضيه (ففي غاية السقوط اذ لا وجوب الا بقيد) فالمطلوب صوم مقيد بكونه في الخمس وأما مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له (ولهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا) عن القيد (بل فيه) فقط هذا ولو حل كلام المشهور على أن الأمر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخمس مطابقة تقر بها الذمة والصوم مطلقا باعتبار تضمن مثله عند القوات فرجع الى ما سبق وتم ولا يراد عليه شيء وقد يقال ان المني عليه أن الوقت هل هو مكمل للواجب أو شرط له نفسه فن قال بالاول قال بوجوب القضاء بنفس وجوب الاداء ومن لا فلا فعلى هذا يمكن تقرير الجواب بان الواجب مطلق ووجوبه مستقل فيفوت المقيد لا يفوت هو نفسه بل يبقى الوجوب كما كان ولا يكون وجوبه في ضمن المقيد فقط وأما ما رده الصنف من أنه لو كان الوقت مكمل لما أمم بالتأخير فانه حينئذ صار كسائر المتدورات فلا يأنم بعدم مراعاته مع أهم اجوعا على التأخير فيعسر سببه فان المكمل نوعان نوع يكون واجبا كالناحية ونحوها ونوع يكون مندوبا ومن قال بالتكميل يقول بكونه مكمل بالنوع الأول والحاصل أن الوقت ليس شرطا لوجود الواجب نفسه ولا لوجوبه بل انما هو مكمل لتكميل فلو لم يجزئ لولم يكن الواجب معه يكون ناقصا وجبالا ثم وانما يجوز الاداء بعده لانه قد وجب التكميل وقد فوت مع القدرة عليه فهذا المكمل كسائر المكملات بهذا الوجه ثم انه لا يذهب عليك أنه لا يتبر هذا الا بالاستعانة بما قلنا سابقا وكذا لا يأنم ما استدلل به على المطلوب بان الوقت كالأجل للدين فلا يفوت بقواته بالاستعانة بما قلنا فانهم (في) قال (شرح المختصر هذه المسئلة منية على أن المقيد هو المطلق والقيد) أي مجموعهما (وهما يتعدان وجودا في الخارج) فلا يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى المطلق مطوبا في الذمة (أو) هما (يتعدان فيه) وحينئذ يلزم من انتفاء القيد انتفاء

الطاعات اليه قلنا لا يجوز أن يغفل بترك الطاعات كما لا يجوز أن يغفل بترك المباحات التي لم يحاط بها فان قيل عوقبوا بترك الصلاة ولكن لا خراجهم أنفسهم بترك الايمان عن العلم بفتح ترك الصلاة قلنا هذا باطل من أوجه أحدها انه ترك للظاهر من غير ضرورة ولا دليل فان ترك العلم بفتح ترك الصلاة غير ترك الصلاة وقد قالوا لم نك من المصلين الثاني أن ذلك واجب النسوية بين الكافر بشار القتل وسائر المحظورات وبين من اقتصر على الكفر لان كليهما استوفى اخراج النفس بالكفر عن العلم بفتح المحظورات والنسوية بينهما خلاف الاجماع الثالث ان من ترك النظر والاستدلال ينبغي أن لا يعاقب على ترك الايمان لانه أخرج نفسه بترك النظر عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والايمان فان قيل لم نك من المصلين أى من المؤمنين لكن عرفوا أنفسهم بعلامة المؤمنين كما قال صلى الله عليه وسلم هيبت عن قتل المصلين أى المؤمنين لكن عرفهم بما هو شعارهم قلنا هذا محتمل لكن الظاهر لا بترك الأبدل ولا دليل الخصم الدليل الثاني قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخروا لا يقنون النفس التي حرم الله الى قوله تعالى يضاعف له العذاب فالآية ص في ضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا لا يمكن جمع بين الكفر والاكل والشرب الدليل الثالث انعقاد الاجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كما عذب على الكفر بالله تعالى وهذا بهم معتمد اذ قالوا لا تتصور العباد مع الكفر فكيف يؤمر بها احتجوا بالله لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة عليه مع استحالة فعله في الكفر ومع انتفاء وجوبه لو أسلم فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله قلنا واجب حتى ومات على الكفر لعوقب على تركه لكن اذا أسلم عني له عماسف فالاسلام يجب ما قبله ولا بعد نسيخ الامر قبل التمكن من الامتثال فكيف بعد سقوط الوجوب بالاسلام فان قيل اذ لم تجز الكافة الا بشرط الاسلام والاسلام الذي هو شرط الوجوب هو بعينه مسقط فالاستدلال بهذا على أنه لا يجب أولى من استحبابه ثم الحكم بسقوطه قلنا لا بعد في قولنا استقر الوجوب بالاسلام وسقط بحكم العفو فلس في ذلك مخالفة نص ونصوص القرآن دلت على عقاب الكافر المتعاطى للفواحش وكذا الاجماع دل على الفرق بين كافر قتل الانبياء والاولياء وشوش الدين وبين كافر لم يرتكب شيئا من ذلك فاذا كرهناه أولى فان قيل فلم أوجبتم القضاء على المرتدون الكافر الاصلى

المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد فلا يبقى مطلوباً فالطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا اداء من بعيد واحسان الى من يأتي عنه فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج لا موجب أن يكونا مطلوبين استقلالاً ولا أن يبتنى في النية كذلك حتى يبقى المطلق مطلوباً وانما في النية عند انتفاء القيد بل يجوز أن يكون المخرج بشرط الاجتماع في النية المطلوب بان ذلك الشرط فعند انتفائه لا يبقى شيء في النية والقضاء واجب مستقل وكذا كونهما متحدتين في الخارج لا موجب أن تكون النية مشغولة بهذا الأمر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز أن تكون مشغولة بهذا وعطله فعند انتفاء القيد بفوت الشغل بالواحد ولا يفوت شغل النية بمطلقة بل نقول الاتحاد انما يقتضى الزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجود من بهذا الوجود الواحد لا للزوم بين انتفاء الاشتغاليين ولا ينافي تضمن مطالبة الواحد مطالبة مثل فتأمل أحسن التأمل فان ما ذكره مغلطة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوتها في النية والمطلوبية (أقول) هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل أو تغايرهما ولا يصح فيما نحن فيه اذ (القيد هنا ظرف زمان) فلا يصح فصلا فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مشابه له في الاتحاد قال (واتحاد مقولة متى بالمظروف) غير صحيح عند الوجدان (وان صح) بناء على اتحاد العرض والعرضى المتحد مع المروض (فلا يلزم من انتفاء فرد منها) أى من مقولة متى (انتفاؤه) أى انتفاء المظروف الذي هو مروض المقولة (اتفاقاً) فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا وجب الانتفاء الانتفاء بخلاف اتحاد الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فيارتفع كل يرتفع الآخر (فتأمل) وعلى ما قررنا لا يرد عليه أن كلام القائل معنى على مسألة اتحاد الجنس والفصل فهو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا تبقى حصة الجنس قطعاً قدس وأنصف وقد يقال مقصوده أن الواجب منتف البتة وهو مقيد فهو أمانة واحداً يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه بأوامر مستقلة والطلب يتعلق بكل منتهه افعلي الثاني هناك أمران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب أحدهما انتفاء طلب الآخر وعلى الأول طلب واحد وعلى هذا لا يرد ما أورد المصنف لكن رد عليه ما تقدمناه اذ على الشق الثاني الزاع بان أماعلى الثاني فيجوز أن يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيبقى الاشتغال بالمطلق كما كان أو بشرط الاجتماع فالاشتغال زائل فإيجاب القضاء لا يجب الآخر وأماعلى الأول فالواجب وان كان أمراً واحداً هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن

قلنا



فلما القضاء أمراً واجباً بأمر محدد فبقي فيه موجب الدليل ولا حجة فيه إذ قد يجب القضاء على الحائض ولم تؤمر بالاداء وقد يؤمر بالاداء من لا يؤمر بالقضاء وقد اعتذر الفقهاء بان المراد قد التزم بالاستلام القضاء والكافر لم يلتزم وهذا ضعيف فان ما أزره الله تعالى فهو لازم التزمه العبد أو لم يلتزمه فان كان يسقط بعدم التزامه فالكافر الاصل لم يلتزم بالعبادات وترك المحظورات فينبغي أن لا يلزمه ذلك

**(الفن الرابع من القطب الاول فيما يظهر الحكم به وهو الذي يسمى سبياً وكيفية نسبة الحكم اليه وفيه أربعة فصول)**

**(الفصل الاول في الاسباب)** اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي أظهر الله سبحانه خطابه لخلقهم بأمر محسوسه نصها أسباباً لاحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على مثال اقضاء العلة الحسية معلولها ونعني بالاسباب ههنا أنها هي التي أضاف الاحكام اليها كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله تعالى فين شهديتم في الشهر فليصمه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وهذا ظاهر فيما يتكرر بن العبادات كالصلاة والصوم والزكاة فان ما يتكرر الواجب يتكرره فخير بان يسمى سبباً اماماً لا يتكرر كالاسلام والحج فيمكن أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى والله على الناس حليم وسبب وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم به العبادات فلا حاجة الى اضافتها الى السبب ويمكن أن يقال سبب وجوب الايمان والمعرفة الادلة المنصوبة وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة ولما كان البيت واحد للموجب الحج الامرة واحدة والايمان معرفة فاذا حصلت دامت والامر فيه قريب هذا قسم العبادات وأما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها وأما قسم المعاملات فمثل الاموال والابضاع وحرمتها أيضاً أسباب ظاهرة من تكاثر وسبع وطلاق وغيره وهذا ظاهر وانما المقصود أن نصب الاسباب أسباباً للاحكام أيضاً حكم من الشرع فله تعالى في الزاني حكمان أحدهما وجوب الحد عليه والثاني نصب الزنا سبباً للوجوب في حقه لان الزنا لا يوجد بالوجوب لذاته وعينه بخلاف

اشتغال الذمة به بل يبقى ويقع المقيد الآخر ثم لا الذمة أولاً بل لم يبق اشتغال أصلاً ولم يعصية فقط تزول بفعل القضاء بما أن الحسنات يذهبن السيئات فأفهم واستقم (وتوقف مختاراً الحنفية بنذر اعتكاف رمضان إذا) صام (لم يعكفه حيث يجب قضاءه بصوم جديد) فلو كان السبب الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد (ولم يوجب النذر) أو كان لا يجب القضاء أصلاً كما قال أبو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا الاختصاص ورد على القائل بانحاد السبب بل رد على القائل بالسبب الجديد أيضاً لانه لا بد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن اذا الصوم المضاف المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل وأيضاً أصحاب الجديد قالوا السبب ههنا النفوت فيرد عليهم أنه غير موجب للصوم الجديد فن أن جاء (والجواب أن نذر الاعتكاف كان موجبه) أي للصوم (لانه شرطه) بقوله عليه وآله الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد وإيجاب المشروط موجب لإيجاب الشرط (لكن ما ظهر أثره) الذي هو وجوب الصوم (لما منع وهو وجوبه قبله) أي هذا النذر (فلما زال) المانع وبقي النذر موجباً لا اعتكاف مطلق على الذمة ثبت شرطه الذي هو الصوم (ظهر أثره) وقد وقع في تقرير الامام في الاسلام نوع الطناب وما ذكرنا كفاية ثم ههنا ايراد لا بد من ذكرها وحليها على ما ظهر لهذا العبد الاول اننا نلزم اشتراط الصوم المقصود في النذر كفي والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني أن الصوم المقصود لو كان داخل في النذر لكان حاصله نذراً لا اعتكاف مع الصوم المقصود في شذنا الشهر وشذنا غير مشروع بل محال فلا ينعقد النذر وان قيل النذر بغير المشروع صحيح كافي صوم العبد قلت ههنا الصوم مشروع بأصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالليل في حق الصيامات كلها وبعبارة مفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف أو المقصود وعلى الثاني يلزم أن لا يصح النذر فانه نذر معصية أو أمر مستحيل وعلى الاول فينبغي أن يصح القضاء مع أي صوم كان لان النذر لم يوجب الاعلى هذا النحو والجواب عنها أنه لا بد من إيجاب الصوم المقصود لكونه بخصه وصح شرطاً في الاعتكاف كيف وحينئذ يلزم أن لا يصح في شهر رمضان أصلاً لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمته فالنذر يقتضى وجوب الاعتكاف والصوم معاً فن هذا الوجه صار الصوم المقصود

العلل العقلية وانما صار موجبا يجعل الشرع اياه موجبا فهو نوع من الحكم فلذلك أو رذناه في هذا القطب ولذلك يجوز تعليقه ونقول نصب الزنا علة للرحم والسرقة علة للقطع لكذا وكذا فاللواط في معناه فنصب أيضا سببا والناس في معنى السارق وسأني بتحقيق ذلك في كتاب القياس واعلم أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء وأصل اشتقاقه من الطريق ومن الخيل الذي يبرز الماعن البئر ووحده ما يحصل الشيء عنده لانه فان الوصول بالسيرة لا بالطريق ولكن لابد من الطريق ونزح الماء بالاستسقاء لا بالخيل ولكن لابد من الخيل فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه على أربعة أوجه الوجه الاول وهو أقربها إلى المستعار منه ما يطلق في مقابلة المباشرة اذ يقال ان حافر البئر مع المردي فيه صاحب سبب والمردي صاحب علة فان الهلاك بالتردي لكن عند وجود البئر فالحاصل الهلاك عنده لانه يسمى سببا الثاني تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه سبب العلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبهه ما لا يحصل الحكم الا به الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الخنث فاليمن هو السبب وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الخول مع أنه لا يندم في الواجب ويريدون بهذا السبب ما تحسن اضافة الحكم اليه ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون ملك النصاب سبب الخول شرط الرابع تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجه عن وضع اللسان فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لانه ولكن هذا يحسن في العلة الشرعية لانها لا تجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى ولنصبه هذه الاسباب علامات لاظهار الحكم فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فسميت ما يحصل الحكم عنده

(الفصل الثاني في وصف السبب بالجمعة والبطلان والفساد) اعلم أن هذا يطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى وإطلاقه في العبادات يختلف فيه فالصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء أو لم يجب وعند الفقهاء عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء حتى ان صلاح من ظن انه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين لانه وافق الامر المتوجه عليه في الحال وأما

واجبا ثم لما أضاف إلى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن إيجاب الصوم لانه لم يكن موجبا بنفسه للصوم وانما وجب ضرورة توقف الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه ولا يجب صوما آخر لانه لا يمكن فيه وفي غيره نصير الإيجاب على خلاف مقتضى النذر وأيضاً لم يكن الصوم إلا حرم من ضرورات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر وعمل في الاعتكاف لوجود شرطه فوجب مقدار الصوم الشهر فيه فإذا صام ولم يعتكف بقى الاعتكاف على ذمته مطلقاً عن تلك المقارنة وقد كان أوجه النذر ولا إيجاب للشرط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون الاداء أو زوال سبب الوجوب واذا وجب فأنما وجب ليقارن الاعتكاف بالذات فصارت المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة ان هذا النذر لما وجب الاعتكاف آل حاصلة إلى إيجاب الاعتكاف وإيجاب مقارنته بالصوم لكن لم يظهر أثر الثاني في الاداء لما لم يلزم القضاء لارتفاعه هذا ما عندي فاحفظه الثالث أنه يلزم أن لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا وأشار إلى جوابه بقوله (ولهذا) أي ولانه وجب الصوم المقصود (لا يقضى في) شهر (رمضان) آخر ولا واجب آخر) لما بينا (سوى قضاء رمضان الاول اذا خلف) الذي هو القضاء (في حكم الإصل) الذي هو الاداء واذا جاز الاداء في الأصل جاز في الخلف (هذا) فعاد السائل وقال لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بزوال المنع فكيف يصح في القضاء والالزام تعويبت الواجب وان جعل مطلق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم المقصود فغ أنه لم يدل على مانعة المطلق دليل يلزم أن يصح في صوم الكفارة أو المنذور الآخر والحواب والله التوفيق أما النقل لشرط الصوم المقصود وانما نقول شرطه الصوم والنذر بالشرط يتضمن النذر بالشرط المقارن له فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما الا أنه لم يظهر أثر في الصوم اذ كانه واجبا بنفسه وإيجابه غير ممكن فأوجب النذر اعتكافا فحسب لكن مقارنا لصوم الشهر المبارك والا كان إيجاب المشروط من غير شرط فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقى على ذمته اعتكاف مقارن لهذا الصيام بإيجاب النذر كما كان في غير ذلك يحتاج إلى إيجاب صوم آخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانه بقى الاعتكاف في ذمته مطلقاً عن مقارنته صوما فأوجب النذر صوما آخر مقارن له والاعاد المحذور المذكور من وجوب المشروط بدون الشرط هذا ما عندي

القضاء فوجوبه بأمر محدد فلا يشق منه اسم الصحة وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها غير مجزئة وكذلك من قطع صلاته  
 بأفاد غير نية فصلاته بحجة عند التكلم فاسدة عند الفقه وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت فلا مشاحة فيها إذا المعنى متفق  
 عليه وأما إذا أطلق في العقود فكل سبب منسوب لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه يقال صحه وإن اختلف عنه مقصوده  
 يقال أنه بطل فالباطل هو الذي لا يترنن السبب مطلوب لثمرته والصحيح هو الذي أثره والفاقد من ادق للباطل في اصطلاح  
 أصحاب الشافعي رضي الله عنه فالعقد ما صحح وأما باطل وكل باطل فاسد وأبو حنيفة أثبت قسما آخر في العقود بين البطلان  
 والصحة وجعل الفاسد عبارة عنه وزعم أن الفاسد منه قد لا فائدة الحكم لكن المعنى يقصده أنه غير مشروع بوصفه والمعنى  
 بأنه فاسد أنه مشروع بأصله كعقد الرابا فإنه مشروع من حيث أنه بيع ومنوع من حيث أنه يشتمل على زيادة في العوض  
 فاقضى هذا درجته بين الممنوع بأصله ووصفه جميعا وبين المشروع بأصله ووصفه جميعا فلو صح له هذا القسم لم يناقش في  
 التعبير عنه بالفاسد ولكنه يتنازع فيه إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سبق ذكره

(الفصل الثالث في وصف العبادة بالأداء والقضاء والاعادة) اعلم ان الواجب إذا أدى في وقته سمي أداء وإن أدى بعد خروج  
 وقته المضيق أو الموسع المقدس في قضاء وإن فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في الوقت سمي اعادة فالاعادة اسم لثقل  
 ما فعل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته الحدود ويتصدى النظر في شيئين أحدهما أن لو غلب على ظنه في الواجب الموسع  
 أنه يجتزئ قبل الفعل فلو أخر عصى بالتأخير فلو أخر وعاش قال القاضي رحمه الله ما يفعله هذا قضاء لأنه تقدر وقته بسبب غلبه  
 الظن وهذا غير مرضي عندنا فإنه لما اتكسف خلاف ما ظن زال حكمه وصار كالموعلم أنه يعيش فيبغى أن ينوي الأداء أعنى  
 المرض إذا أخر إلى السنة الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم شق الثاني إن الزك على الفور عند الشافعي رحمه الله فلو أخر  
 ثم أدى فيلزم على مساق كلام القاضي رحمه الله أن يكون قضاءه الصحيح أنه أداء لأنه لم يعين وقته بتقدير وتعيين وإنما أوجنا  
 البدر بقصر الحاجة والأداء في جميع الأوقات موافق لوجوب الأمر ومثال له وكذلك من لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر

ولقد طول المتأخرون في هذا المقام في أسفارهم ولم يأنوا بشيء يرفع به قلبي القلوب ومآته عليه عسى الله أن يهدي به العالين  
 (مسئلة • مقدمة الواجب المطلق) أي الواجب الذي وجوبه غير متوقف على المقدمة (واجب مطلقا أي سببا) كان  
 (أشراطا شرعا كالوضوء أو عقلا كترك الضد أو عادة كفسل جزء من الرأس لفسل الوجه وقيل) الوجوب (في السبب  
 فقط) دون غيره من المقدمات (وقيل في الشرط الشرعي فقط) وهو مختار بين الحاجب (وقيل لا لوجوب) لثني من المقدمات  
 (مطلقا لأن التكليف به) أي الواجب (بدون تكليف المقدمة) أي بدون التكليف بمقدمته (يؤدي إلى التكليف  
 بالمحال) إذا ثبت بدون السبب والشرط محال لا يقال المحال ليس إلا التكليف بالواجب مأخوذا مع عدم الشرط مثلا  
 لا بالواجب مطلقا فإن الصلاة بدون الوضوء محال إلا الصلاة المطلقة لأن قول التكليف بالواجب أماما قارن بالمقدمة فهو المدعى  
 أو مطلق بحيث يصلح للقارنة وعدمها حينئذ التكليف بما يتناول المحال فالمحال مكاف ولو مجزء وهذا ظاهر جدا فلا  
 تغفل (الأثرى تحصيل أسباب الواجب واجب) تحصيل (أسباب الحرام حرام بالإجماع) أي فدا جمع على وجوب  
 أسباب الواجب وحرمه أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال لأن هذه المقدمة ثبتت بالإجماع ليرد عليه أنه قد ثبت بدليل  
 آخر مفصل عن دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بإيجاب ذي المقدمة فتأمل (وما قيل) لا نسلم لزوم  
 للتكليف بالمحال وإنما يلزم لو كان التكليف بالواجب من غير وجوب المقدمة أصلا في نفس الأمر وهو غير لازم إذ (بحوز  
 أن يكون وجوبها لغيره) أي لغير موجب الواجب (كالإيمان) فإنه واجب بنفسه سواء وجبت العبادات أم لا (ففيه  
 أن الكلام) كان (بالنظر إليه) يعني أنه لو لم تكن المقدمة واجبة بالنظر إلى الواجب كان التكليف بالواجب مستنالا له حال  
 عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف بالواجب تكليفا بالمحال (فان قلت) كيف تجب المقدمة وهي غير مأورة إذ (لا يلزم  
 الأمر صرحا قلت لازع في ذلك بسبل المراد) من وجوب المقدمة (أنه) أي الأمر بالواجب (يستتبعه) أي الأمر  
 بالمقدمة فهي واجبة بوجوب الواجب ومأورة بأمره (وهو معنى قولهم يجب المنشرط إيجاب الشرط ولهذا لا يلزم  
 الأمعية واحدة) إذ أترك الواجب مع المقدمات (بالنظر إلى الواجب الأصل) بالذات (الأل المعاصي بالنظر إلى الأسباب

فلا نقول انه قضاء القضاء ولذلك نقول بفقر وجوب القضاء الى امر مجرد ويجرد الامر بالاداء كاف في دوام الزوم فلا يحتاج الى دليل آخر وأمر مجرد فاذا صحح أن اسم القضاء مخصوص بمعاين وقته شرعاً ثم فأت الوقت قبل الفعل (دقيقة) اعلم أن القضاء قد يطلق مجازاً وقد يطلق حقيقة فانه تلو الاداء والاداء أربعة أحوال الأولى أن يكون واجباً فاذا ترك المكلف شيئاً أو سهواً وجب عليه القضاء ولكن حط المأثم عنه عند سهو وعلى سبيل العفو فالاتبان مثله بعده يسمى قضاء حقيقة الثانية أن لا يجب الاداء كالصيام في حق الحائض فانه حرام فاذا أصابت بعد الطهر قسمته قضاء مجازاً محض وحقيقته أنه فرض مبتدأ لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة تعرضت منعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمي قضاء وقد أشكل هذا على طائفة فقهاء ووجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازاً أولى من مخالفة الاجماع اذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤمر بما تعصى به لو فعلته وليس الحيض كالحديث فان ازالته تمكن فان قيل فلم تؤمر قضاء رمضان قلنا ان عتبت بذلك أنها تنوى قضاء ما منع الحيض من وجوبه فهو كذلك وان عتبت أنه قضاء لما وجب عليها في حالة الحيض فهو خطأ ومحال فان قيل فليتوالبالغ القضاء لفات ايجابه في حالة الصغر قلنا لو أمر بذلك لنواه ولكن لم يجعل فوات ايجاب بالصبا سبباً لايجاب فرض مبتدأ بعد البلوغ كيف والمجاز انما يحسن بالاشتهار وقد اشهر ذلك في الحيض دون الصبا وعل سبب اختصاص اشتهاره أن الصبا يع أصل التكليف والحائض مكلفة فهي بصدد ايجاب الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر اذا لم يجب عليهما لكهما ان صام او وقع عن الفرض فهذا يحتمل أن يقال انه مجاز أيضاً اذ لا وجوب ويحتمل أن يقال (١) انه حقيقة اذ لو فعله في الوقت اصح منه فاذا اخل بالفعل مع صحته لو فعله فهو شبهه من وجب عليه وتركه سهواً أو عمداً أو نقول قال الله تعالى فعدله من أيام أخر فهو على سبيل التخفيف فكان الواجب أحداهما ليعينه الآن هذا البديل لا يمكن الا بعد فوات الاول والاول سابق بالزمان فسمي قضاء لتعلقه بفواته بخلاف العتق والصيام في الكفارة اذ لا يتعلق أحداهما بفوات الآخر ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء لانه مخير بين التسليم والتأخير كالمسافر والاطهر

والشروط) بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض والظاهر أن المنكرين لا ينكرون هذا بل انما أنكروا الوجوب صريحاً فالتراع لفظي وان أنكروا هذا المعنى فقد ظهر فساد القائلين بعدم الوجوب طلقاً (قالوا الوجوب) ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة (لزم تعقل الموجه) لان الايجاب بدون التعقل غير معقول والتالي باطل لاننا كثيرا ما نمر بشئ ونغفل عن المقدمات (قلنا) الزوم (منعوع وانما يلزم) التعقل (لو كان) الامر (صريحاً) وبالذات وليست المقدمة مأمورة بالاعمال وروية الاول بالعرض (ومن ههنا لم يلزم تعقل الخطاب بنفسه ولا وجوب النية) وانما يلزم فيما اذا كان الوجوب صريحاً بل لا لزوم هنالك أيضاً لانجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وسائر الامور بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع ما استدلو به من لزوم المعصية بترك المقدمة ويزوم وجوب النية في المندمات وقالوا لو وجبت لما صح التقليد بدم الوجوب ونحن نقطع بصحة اوجبت غسل الوجه دون الرأس قد ابطالنا الامر مع وع ولا قطع بصحة مثالك بحسب العادة وقالوا الوضوء لزم قول الكعبي من انتفاء المباح وسيجيء (فرع) اذا انتهت المنكوحه بالاحنية) اذا دخل امرأتان في بيت وقد تزوج احدهما الركيل ولا يعرف الزوج الزوجية بعينها وقدمات الركيل (حرمت) المنكوحه (لان الكف عن الحرام) وهو وطء الاحنية (واجب وهو بالكف عنهما) جميعاً لا لاشباه ومن ههنا اشهر أن الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام (ولو قال) محاطاً لزوجه (احدا) كطالتي حرمت لان الاجتباب) عن المطلقة (بقنا فيه) أي في الاجتباب عنهما كذا في كتب الشافعية وأما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على العين منهما بل في المهر وانما يقع في العين بالبيان فله قبل البيان أن يظاً أنها ماشاءه بدل لكن وطء احدهما يكون بان التعيين الطلاق في الاخرى فليس هنالك الكف عن احدهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقاً بانثاماً تسمى المطلقة بغيري أن تحرم الا ان هذا من صور اشبه المنكوحه بالاحنية (أقول) واذ ثبت وجوب المقدمة (فالغاية داخله في الغيا) وان

(١) قوله ويحتمل أن يقال انه حقيقة الخ كذا في بعض النسخ وفي بعضها ويحتمل أن يقال انه واجب ولكن الرخصة في تأخيره فهو شبهه الخ اه فتأمل صححه

أن تسمية صوم المسافر قضاء مجازاً والقضاء اسم مشترك بين ما فات أدائه الواجب وبين ما خرج عن وقته المشهور المعروف به ولمضان خصوص نسبة إلى الصوم ليس ذلك لسواه بدليل أن الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لزمته فأخرجه عن مظنة أدائه في حق العموم وهو مكنونه قضاء والذي يقتضيه التحقيق أنه ليس بقضاء فان قيل فالتأثم والتاسي بقضيان ولا خطاب عليهم ما لانهم لا يكافان قلنا هما منسوبان إلى العفلة والتقصير ولكن الله تعالى عفا عنهم ما وحط عنهم ما التأم تخلاف الحائض والمسافر ولذلك يجب عليهم ما لا مساك بقية التهاون بها بالصائمين دون الحائض ثم في المسافر مذهبان ضعيفان أحدهما مذهب أصحاب الظاهر أن المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله تعالى فعدة من أيام أخر فلا يبرمه إلا بآيام أخر وهو فاسد لان سياق الكلام يفهمنا ضمارة الافطار ومعناه من كان منكماً يرضأ أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر كقوله تعالى فقلنا ضرب بعصاك الحجر فانهجرت منه يعني فضرب فانهجرت ولأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر كانوا يصومون ويفطرون ولا يعترض بعضهم على بعض والثاني مذهب الكرخي أن الواجب أيام أخر ولكن لو صام رمضان صح وكان بمجالل الواجب كمن قدم الزكاة على الحول وهو فاسد لان الآية لا تفهم إلا الرخصة في التأخير وتوسيع الوقت عليه والمؤدى في أول الوقت الموسع غير مجمل بل هو مؤدى في وقته كسب في الصلاة في أول الوقت الحالة الرابعة حال المرض فان كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالسافر أما الذي يخشى الموت أو الضرر العظيم فيعصم بترك الأكل فيشبه الحائض من هذا الوجه فلو صام يحتمل أن يقال لا يعتقد لانه عاص به فكيف يتقرب بما يعصى به ويحتمل أن يقال انما عصى بخشيته على الروح التي هي حق الله تعالى فتكون كالمصلي في الدار المغصوبة يعصى لتناولها حتى الغير ويمكن أن يقال قد قيل للمريض كل فكيف يقال له لا تأكل وهو معنى الصوم بخلاف الصلاة والغضب ويمكن أن يجاب بأنه قيل له لا تأكل نفسك وقيل له صم فلم يصم من حيث انه صائم بل من حيث سعيه في الهلاك ويلزم عليه صوم يوم التحرف فانه من عنده لانه اجابه الدعوة إلى أكل القرابين وانحماها وهي ضيافة الله تعالى وبغير الفرق بينهما جازاً فهذه احتمالات يجازها المجتهدون فان قلنا لا يعتقد صومه فتسمية تداركه قضاء مجاز تخض ككافي حق الحائض والافهوا كالمسافر

كانت مقدمة (يعلم وجود الغيب) فعلم وجود الغيب موقوف على دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها محتمل تأمل بل انما يصح في البعض الذي هو مقدمة للغيب (فرع آخر) \* قالوا خروج المصلي بصنعه فرض لان من ضروريات الدخول في صلاة أخرى خروجه عن الأولى والدخول في الأخرى فرض فكذا الخروج عن الأولى ولا يفقهه هذا العبد فان كونه من الوازم لا يوجب أن يكون الخروج بصنعه المصلي عنها فرضاً كيف ويجوز أن يخرج من الصلاة بعد تمام الاركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الاعرابي فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك ان شئت فمروا به الامام محمد على أنه لو سلم فأنخرو ح اذا من تمت الصلاة الأخرى لان من فرائض هذه ولم ينص الامام أبو حنيفة على فرضيته انما استخرجوها عن بعض الفروع كفساد الفجر فيما اذا طلعت الشمس في القعدة الأخيرة بعد التشميد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في تلك الحال أو تعلم الأعي سورة فمها وغيرها وفيه كلام قد استوفى في فتح القدير وقال الامام أبو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لا يعتد به فان الفرض ما يكون فريضة وهذا الخروج ليس فريضة بل قد يكون فريضة فكيف يكون فرضاً فالاشبه ما قاله ليس يفرض والله أعلم بالصواب (مسئلة \* وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده) المفقوت (وقيل) الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده (وقيل) الامر بالشيء (نفس الشيء) عن ضده فممنع في حق أمر الواجب والتدب بجهلها تنهي عن الضد تحريمياً وتنهيها) فالتدب إلى الشيء نفس كراهة الضد (وممنع من خصص) الحكم (بأمر الواجب) فليس ضد المتدوب مكروها (وقيل ليس) الامر (نهيها) عن الضد (ولامتناع عقلا وعليه المعتزلة وعامة الشافعية ثم) الخلاف (في النهي كذلك) فالختم أن متضمن للامر بالضد وقيل نفس الامر به سواء كان تحريمياً أو تنهيها وقيل اذا كان تحريمياً فقط وقيل يقتضى كون الضد معني سنة (الأمر الامر) بالشيء (نهي عن جميع الاضداد) لان كل واحد منها مفقوت للواجب المأمور به بخلاف النهي فانه أمر بأحد أضداده) تحريمياً وقيل ليس النهي أمر بضد ولا متضمناً عقلاً كفي الامر (وقيل) في النهي (لا) يتضمن الامر بضد ولا نفسه بخلاف الامر (انسان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل) والافان جاز الاتيان

(الفصل الرابع في العزيمة والرخصة) أعلم أن العزم عبارة عن التصديق المردود قال الله تعالى فنفسى ولم يتجدد عزمًا أى قصدًا بديعًا وسى بعض الرسل أوفى العزم لتأكيده قصد هم في طلب الحق والعزيمة في لسان جملة الشرع عبارة عما لزمت العباد بالاجاب الله تعالى والرخصة في اللسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعدا إذا تراجع وسهل الشراء وفي الشريعة عبارة عما وسع للكف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم فإن ما لم يوجب الله تعالى علينا من صوم شوال وصلاة النجوى لا يسمى رخصة وما أباحه في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصة وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ويجاز الفحقيقة في الرتبة العليا كأباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه وكذلك أباحه شرب الخمر وتلاف مال الغير بسبب الإكراه والمخضبة والغصص بلقمة لا يسبغها الا لغيره معه وأما الجواز بعيد عن الحقيقة فتسمية ما حظ عنان الاصر والأغلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا الماء واجب على غيرنا فإذا قبلنا أنفسنا به حسن اطلاق اسم الرخصة تحوز فان الإيجاب على غيرنا ليس تضيقا في حقنا والرخصة فضحة في مقابلة التضيق وتزددين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب الى الحقيقة وبعضها أقرب الى الجواز منها القصر والفطر في حق المسافر وهو جدير بان يسمى رخصة حقيقة لأن السبب هو شهر رمضان وهو قائم وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى في شهركم الشهر فليصمه وأخرج عن العموم بعد وعسر أما التيمم عند عدم الماء فلا يحسن تسميته رخصة لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه فلا يمكن أن يقال السبب قائم مع استحالة التكليف بخلاف المكروه على الكفر والشرب فإنه قادر على التبرك ثم تجوز ذلك عند المرض أو الجراحة أو بعد الماء عتة أو بهبه بأكثر من عن المشل رخصة بل التيمم عند فقد الماء كالأعام عند فقد الرقة وذلك ليس رخصة بل أوجب الرقة في حالة الإطعام في حالة فلا نقول السبب قائم عند فقد الرقة بل الظاهر سبب لوجوب العتق في حالة لوجوب الإطعام في حالة فان قيل إن كان سبب وجوب الوضوء مندفعاً عند فقد الماء فليسبب محرم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك فكان المحرم محرم بشرط انتفاء الخوف قلنا المحرم في الميتة انبث في الخمر الاسكار وفي الكفر كونه جهلا بالله تعالى أو كذباً عليه وهذه المحرمات

بالضد مع وجود الفعل ارتفع التضاد والارتفع الوجوب وإذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل بتحقق وجوب الامتناع عن الضد فلزم حرمة تبعية الوجوب وحطبه وهو المراد من التضمن كما أن جعل المأزوم هو بعينه جعل الا لازم ولا يحتاج الى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب سوى موجب الفعل والمصنف أفاد هذا المعنى بالتشليل وقال (والاوازم مجعولة بجعل المأزوم لا بجعل جديد والا) تكن كذلك (لزم إمكان الانفكاك) أى كأن جعل المأزوم وجعل الا لازم كذلك إيجاب المأزوم هو بعينه إيجاب الا لازم (وعمله يقال في النهي) يعنى أن الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل فإذا تحقق إيجاب الكف لا بد من تحقق إيجاب الاشتغال بالضد ولو تخييراً (وفيه شيء) لأن كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل ممنوع فإنه قد يوجد الكف ولا يتخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال بسوى هذا الكف وليس منه وكذا الممنوع من لوازم عدم الفعل فإن العدم ربما يكون من عدم العلة لا بوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم الإيجاب (فانخطاب) هنا (واحد بالذات) متعلق بالفعل وبالضد (واختفاوت بالأصالة والتبعية) فيبالصالة للواجب وبالتبعية للكف عن الضد (كأى إيجاب المقدمة) فعلى هذا إذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فالعصية واحدة هي معصية ترك الواجب وانما ينسب الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يلقى أن يتخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسئلة أن عند فائى التضمن أو العينة معصيتين وعند المتكرم عصية واحدة وعلى هذا فخطاب عند الفائلين بالذات وأصالة الى الواجب والكف عن الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطه لأنه لا يلزم من تعلق الخطاب بالمأزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الظاهر مع المصنف كالأبغى وحيتشد فالترافع لا طائل تحته (ومن ههنا قيل يقتضى) الأمر بالشئ (كراهة ضده فان خطاب التضمن أنزل من خطاب الصريح) فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق ليعلم أنه ذكر الامام نقر الاسلام وألانا تمة مذاهب في ضد المأمور به والنهى عنه الاول أنه لاحق للأمر والنهى في الضد أصلا الثانى وقد نسبه الى الشيخ أبى بكر الخصاص قدس سره محرر ضد المأمور به ووجوب ضد النهى عنه ان كان واحدا الثالث

قائمة وقد اندفع حكمه بالتحريف فكل تحريم اندفع بالعذر والتحوف مع امكان تركه يسمى اندفاعه رخصة ولا يمنع من ذلك تغيير العارة بان يجعل انتفاء العذر شرطاً من مضمون ما الى الموجب فان قيل فالرخص تقسم الى ما يعصى بتركه كترك كل الميتة والافطار عند دخوف الهلاك والى ما لا يعصى كالافطار والقصر وترك كل الكفر وترك كل من أكره على قتل نفسه فكيف يسمى ما يحجب الاثبات به رخصة وكيف فرق بين البعض والبعض قلنا ما تسميته رخصة وان كانت واجبة فن حيث ان فيه فسخة اذ لم يكلف اهلاك نفسه بالعطش وجوز له تسكينه بالجر وأسقط عنه العقاب فن حيث اسقط العقاب عن فعله هو فسخة ورخصة ون حيث اجاب العقاب على تركه هو عزيمته واما سبب الفرق فأمور مصححة رآها المحمديون وقد اختلفوا فيها فهم من لم يجوزوا الاستسلام للصائل ومنهم من جوزوا قتل غيره محظور كقتله وانما جوزوا نظرا له وله أن يسقط حق نفسه اذا قابله مثله وليس له أن يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة وتجر فان حفظ المهجة أهم في الشرع من ترك الميتة والتحرف في حالة تادرة ومنها السلم فانه بيع مالا يقدر على تسليبه في الحال فقد يقال انه رخصة لان عموم تنهيه صلى الله عليه وسلم في حديث حكيم بن حزام عن بيع ماله عنده موجب تحريمه وحاجة المفسد اقتضت الرخصة في السلم والاشك في أن تزويج الابقة يصح ولا يسمى ذلك رخصة فاذا قبل ببيع الأبق فهو فسخة لكن قيل النكاح عقد آخر فارق شرطه شرط البيع فلا مناسبة بينهما ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافتراؤها واقتراحهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالآخر ففسخه أن يكون هذا مجازا لقول الراوي انتهى عن بيع ماله عند الانسان وأرخص في السلم بتجوز في الكلام واعلم أن بعض أصحاب الرأي قالوا لحد الرخصة أنه الذي يجمع كونه حراما وهذا متناقض فان الذي لا يكون حراما وحذف بعضهم وقال ما أرخص فيه مع كونه حراما وهو مثل الاول لان الترخيص اباحة أيضا وقد ينو هذا على أصلهم اذ قالوا الكفر قبيح اعينته فهو حرام فبالا كراه رخص له فيما هو قبيح في نفسه وعن هذا الأصل ولم يتلفظ بالكفر كان مثابا وزعموا أن المكروه على الافطار لولم يفتقر بثاب لان الافطار قبيح والصوم قيام بحق الله تعالى والمكروه على اتلاف المال أيضا لو استسلم قالوا بان المكروه على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا أنه يأثم ان لم يتناول وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق بمحض الاصول والمقصود أن قولهم انه رخص في الحرام متناقض لاوجه

كراهة ضد المأمور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا أصح عندنا ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين الأولين واخرج الفريق الثالث بأن الامر على ما قال الحصص الأنا أن ثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما ثبت به لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه وأما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا الما كان أمرا ضروريا بامتناعه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا أنه ضروري غير مقصود فصار شبهة بما عاذ كرنا من مقتضيات أحكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل أن التحريم لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاما اذ لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس ينهى عن القهود قصدا حتى اذا فعدتم قام لا تنفس صلاته ولكنه مكروه ولهذا قلنا ان المحرم لم ينهى عن لبس الخيط كان من السنة لبس الازار والرداء الى آخر ما ذكر من التفريعات كاهود أنه الشريف وقد تحجب العلماء الاعلام في حل هذا البحث فحمله بعضهم على ما أشار اليه المصنف وحاصله أن ما يفعله خطاب الضمن وهو أنزل من الصريح لا يثبت به التحريم بل أنزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ أبي بكر وعلى هذا لا يستقيم قوله وأما اذ لم يفوته كان مكروها الآن يقال من ههنا نزع في كلام آخر فأراد بالمكروه ههنا المتعارف من المنهي لا ما ثبت بخطاب غير مصرح كأراد سابقا ثم أورد المصنف عليه بقوله (لكن يلزم) على هذا (الاطلاق المكروه على المتنع) أي الحرام وهو بعد جدا وجهه آخرون على أن مقصود رجه الله انبات الكراهة في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه فأثبتنا لكل من الامر والنهي أدنى درجة وهو الخطاب الضمني الضروري الذي سميته اقتضاء باصطلاح واذا ثبت الخطاب الضمني ففأثبت أنه الضد اذا غمرا مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر بالامن حيث يفوت الامر لا بالذات فاذا لم يفوته لم يكن حراما بل مكروها وعلى هذا التقرير لم يكن ذكر هذا المذهب في الخلافة متناسبا ثم ان ما دعه رجه الله بقوله فاذا لم يفوته كان مكروها غير مفهوم لهذا العبداني الآن فانه اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهة فبديل آخرا بحكم الضدية وأما القعود فأعلا لا يفسد دلان القيام ليس فرضا دائما في الصلاة وأما الكراهة فلان تحلل غير الافعال الصلواتية فيها مكروه اذا كان من جنسها لانه ضد لشيء وأما لبس

له والله تعالى أعلم وقد تم النظر في القطب الاول وهو النظر في حقيقة الحكم وأقسامه فلننظر الآن في مسمى الحكم وهو الدليل  
 (القطب الثاني في أدلة الاحكام وهي أربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل المقرر على النقي الاصلى فأما قول  
 الصحابي وشريعة من قبلنا فختلف فيه)

(الاصل الاول من أصول الادلة كتاب الله تعالى) واعلم اننا اذا حققنا النظر بان أصل الاحكام واحد وهو قول الله تعالى اذ  
 قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بحكم ولا ملازم بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم كذلك وكذا فالحكم لله تعالى وحده  
 والاجماع يدل على السنة والسنة على حكم الله تعالى وأما العقل فلا يدل على الاحكام الشرعية بل يدل على نفي الاحكام عند  
 انتفاء السمع قسمية العقل لأصول الادلة تجوز على ما يأتي تحققة الا اننا اذا نظرنا الى ظهور الحكم في حقا فلا يظهر  
 الا بقول الرسول عليه السلام لا اناسع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل بل الحكم يظهر لنا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم  
 فاذن ان اعتبرنا المظهر لهذه الاحكام فهو قول الرسول فقط اذا اجماع يدل على أهم استندوا الى قوله وان اعتبرنا السبب المزمع  
 فهو واحد وهو حكم الله تعالى لكن اذا لم نجد النظر وجعنا المدارك صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة كما سبق  
 فلتبدأ بالكتاب والنظر في حقيقة تم في حده الميزة عماليس بكتاب ثم في الفاظه ثم في أحكامه

(النظر الاول في حقيقة) ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى وهو صفة قد عمن صفاته والكلام اسم مشترك قد  
 يطلق على الالفاظ الدالة على مافي النفس تقول سمعت كلام فلان وفصاحته وقد يطلق على مدلول العبارات وهي المعاني التي في  
 النفس كما قيل

ان الكلام لم يبق الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال الله تعالى ويقولون في انفسهم ولا يعذبنا الله عما نقول وقال تعالى وأسر واقول لكم أو أجهر وابه فلا سبيل الى انكار كون  
 هذا الاسم مشترك كما وقد قال قوم وضع في الاصل العبارات وهو مجاز في مدلولها وقيل عكسه ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك  
 وكلام النفس ينقسم الى خبر واستخبار أو مرنه ونهيه وهي معان تخالف بجنسها الارادات والعلوم وهي متعلقة بتعلقها

المحرم الازرق لانه لما نهى عن لبس المخيط وقد كان السرفر ضادا عما تعين لبس الازار والرداء لانه ضد لبس المخيط غير مقوت  
 هكذا الكلام في باقي الفروع لان طول الكلام يذكرة (ان قلت فالامر بشئ نهى عن ضده عنينا) فكل من الاضداد  
 منهى عنه (والنهى عن الضد ينزيم الامر بالضد الاخر تخييرا فهذا الضد) الاخر (منهى عنه عنينا ومأموره تخييرا)  
 فاجتمع الوجوب والحرمة في شئ واحد (هذا خلف قلت الامكان بالنظر الى شئ) كأنه (لا يساق الامتناع بالذات ولا  
 الامتناع بالنظر الى شئ اخر) كذلك المأموره والوجوب بالنظر الى شئ لا يساق الحرمة بالنظر الى شئ اخر فلا استعانة في  
 الاجتماع ولوقيل ان حرمة ضد الواجب لانه مقوت له وليس الاجتناب عنه مطلوب بالذات بل لاداء الواجب وضد النهى انما  
 يكون واجبا ليحصل الاجتناب عنه فلهذا الضد انما يكون مطلوبا ليحصل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو التحصيل  
 الواجب فان كان ضد الضد الواجب ايضا لا يكون واجبا مطلوبا للاجتناب عن هذا الصدد لان الاجتناب عنه على هذا  
 الوجه لم يكن مطلوبا بل بوجه يقاربه أداء الواجب لم يكن بعينه بل أولى كالا يخفى على المتأمل (اي يقال يلزم على الاول) هو  
 تضمن وجوب الشئ حرمة الضد (حرمة الواجبات) فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر (بحرمة الصلاة من حيث  
 انها ضد الحج) اذ اركان الصلاة لا تتجمع الا اركان الحجية (وبالعكس) أي حرمة الحج من حيث انه ضد الصلاة (و) يلزم  
 (على الثاني) وهو تضمن نهى الشئ وجوب الضد (وجوب المحرمات ولو تخييرا) فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر  
 (كوجوب الزنا لانه ترك الواطئة) اذ الايجاب لا يجتمعان (وبالعكس) أي وجوب الواطئة لانه ترك الزنا (لانا نقول في  
 الاول) أي لا يجعل الجواب عن الاول (الامر لا يقتضى الاستعاب فلا يكون نهيا عن الضد انما) بل في هذه الاحتمان  
 ولا شناعة في الالتزام فداء الصلاة نحو يكون الحج بامر وكاحرام السنة (فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر ومن ههنا قيل  
 ان الشرط) في حرمة ضد الواجب (أن يكون الواجب مضيقا) فان الموسع لا يوجب حرمة الضد اذ يجوز تركه والاصح

لذاتها



لذاتها كاتعلق القدرة والارادة والعلم وزعم قوم أنه يرجع الى العلوم والارادات وليس جنسا برأسه واثبات ذلك على المتكلم  
 لاعلى الاصولي (فصل) كلام الله تعالى واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام كما أن علمه واحد وهو مع  
 وحدته محط عمال ينتهي من المعلومات حتى لا يعزب عن علمه منقال ذرة في السموات ولا في الارض وفهم ذلك غامض وتفهمه  
 على المتكلم لاعلى الاصولي وأما كلام النفس في حقائقها وتعدد كاتعدد العلوم وبفارق كلامه كلامنا من وجه آخر  
 وهو أن أحدنا من الخلق لا يقدر على أن يعرف غيره كلام نفسه الا بلفظ أو رمز أو فعل والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء  
 من عباده علماء من غير تكلم من غير توسط حرف وصوت ودلالة ويخلق لهم السمع أيضا بكلامه من غير توسط صوت وحرف  
 ودلالة ومن سمع ذلك من غير توسط فقد سمع كلام الله تحقيقا وهو خاصة موسى صلوات الله تعالى عليه وعلى نبينا وسائر الانبياء  
 وأما من سمعه من غيره ملكا كان أو نبيا كان تسميته سامعا كلام الله تعالى كسميئنا من سمع شعر المنثني من غيره بله سمع شعر  
 المنثني وذلك أيضا جائز ولأجله قال الله تعالى وإن أحد من المشركين استخارك فأجره حتى يسمع كلام الله

(النظر الثاني في حده) وحد الكتاب منقل النابن دقني المصحف على الاحرف السبعة المشهورة فبلا متواتر او فعني  
 بالكتاب القرآن المنزل وقيدناه بالمصحف لان الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاشير والنقط وأمر بالجمرد  
 كيلا يخطط بالقرآن غيره ونقل الينا متواتر افنعمل أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج عنه فليس  
 منه اذ يستعمل في العرف والعدم ومع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا يتقل أو يخطط به ما ليس منه فان قيل هلا  
 حد دعوه بالمعجز قلنا لان كونه معجزا يدل على صدق الرسول عليه السلام لاعلى كونه كتاب الله تعالى الاحكام اذ تصور  
 الاعجاز ما ليس بكتاب الله تعالى ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب فان قيل فلم شرطتم التواتر قلنا الحاصل  
 العلم به لان الحكم بما لا يعرف جهل وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي حتى يتعلق بظننا فيقال اذا ظننتم كذا فقد  
 حرمنا عليكم فعلا أو حملنا ما لكم فيكون التحريم معلوما عند ظننا ويكون ظننا علامة يتعلق التحريم به لان التحريم بالوضع فيمكن  
 الوضع عند الظن وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي فالحكم فيه بالظن جهل ويتشعب عن حد الكلام

أه لا حاجة الى هذا التقييد اذ أنه يجب الموسع في جزء من أجزاء الوقت كذلك يحرم الاستغفال بضده أو أضداده فه فان  
 الحرمة على حسب الوجوب (لكي يلزم) على هذا (أن لا يكون المخرج وقته العمر) كله فانه حرام في جزء من أجزاء الوقت وقد  
 أجمع على أن الحركة وقته وكذا يلزم في الصلاة أيضا أن لا يكون تمام وقته المقدر وقتها (الآن يقال) في الجواب (ذلك)  
 أي الحركة (وقته نظرا اليه من حيث هو هو) حتى يكون أداها يلج في كل وقت صحيحا ولا تبقى المؤاخذته وانما جاء الحرمة في  
 بعض الاحيان نظرا الى تركه واجب آخر (و) نقول (في الثاني التعدد) للحرمة (الدليل أصلي) موجب له (أخرج  
 المحل عن قبول التخيير تبعا) فان الحكم ليس شأه أن أمر بشئ البأمن عن الحرام وهو حرام مشله فلا يكون الكف عن الزنا  
 مطلقا ولو بالواطئة مطوبا بل الكف الخاص فلا يلزم وجوب الواطئة فتأمل فيه ويمكن الجواب بعدم التنافي بين الوجوب التبعي  
 تخييرا والحرمة الذاتية فتدبر (والصحاب سائر المذاهب وجوه ضدهم فمد كورة في الميسوطات مع ما عليها فارجع اليها)  
 ونحن نذكرها فاعلم أن القائلين بالعينية قال القاضي منهم أولو لم يكن الأمر بشئ هو التي عن الضد فهما اما مشلان  
 أو ضدان أو خلا فان وعلى الاولين يلزم أن لا يصح الاجتماع وضح بالضرورة اذا لاستحالة في الأمر بشئ والتي عن ضده وبالعكس  
 وعلى الثالث فيمكن اجتماع الأمر بشئ مع ضده التي عن الضد وضده أمر به فيلزم اجتماع الأمر بشئ مع الأمر بضده هذا  
 خلف قلنا خلا فان ولا نسلم لزوم إمكان الأمر مع ضده التي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الأمر والتي عن الضد فلا يصح  
 الانفكاك نم يلزم التضمن كما علمت وابعه لهذا يرجع القاضي عنها الى التضمن فاما بان السكون ترك الحركة الامر بالسكون  
 طلب ترك الحركة وهو التي عن الحركة قلنا الاضداد التي هي سلوب المأمورات مسلمة عن تركها لكنها خارجة عن  
 النزاع فانه في الاضداد الثابتة الجزئية وأما كون كل ضد مأمور به تركه فممنوع كيف وليس الأكل نفس ترك الصلاة نعم ترك  
 الضد من لوازم وجود المأمور به فالأمر به ملزم والتي عن الضد وظن المخصص العينية أو التضمن بالأمر اما أن التي  
 لا يقتضى الاتقي الفعل وليس وجود الضد عينه أو لازمه لجواز انتفاء الفعل بانتفاء القضي لا لوجوده المانع وقد مر أنه واورد

مستلكن (مسئلة) التابع في صوم كفارة اليمين ليس واجب على قول وان قرأ ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن فحمل على انه ذكرها في معرض البيان لما اعتقده مذهبها فلهذا اعتقد التابع جلا لهذا المطلق على المقيد بالتابع في الظاهر وقال ابو حنيفة يجب لانه وان لم يثبت كونه قرآنا فلا أقل من كونه خبرا والعمل يجب بخبر الواحد وهذا ضعيف لان خبر الواحد لا دليل على كذبه وهو ان جعله من القرآن فهو خطأ قطع الاله وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبلغه طائفة من الامة تقوم بالحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناقلة الواحد به وان لم يجعله من القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دله عليه واحتمل ان يكون خبرا او ما تردد بين ان يكون خبرا او لا يكون فلا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوي بسماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (مسئلة) السئلة آية من القرآن لكنه هل هي آية من أول كل سورة فيه خلاف وميل الشافعي رحمه الله الى انها آية من كل سورة الحمد وسائر السور لكنه في أول كل سورة آية برأسها وهي مع أول آية من سائر السور آية هذا مما نقل عن الشافعي رحمه الله فيه ترد وهذا أصح من قول من حل ترد قول الشافعي على انها هل هي من القرآن في أول كل سورة بل الذي يصح أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن فهي من القرآن فان قيل القرآن لا يثبت الا بطريق قاطع متواتر فان كان هذا قاطعا فكيف اختلفوا فيه وان كان مظنوا فكيف يثبت القرآن بالنظر ولو جاز هذا الحجاز لمجيب التابع في صوم كفارة اليمين يقول ابن مسعود ولما رافض ان يقولوا قد ثبتت امامة على رضى الله عنه بنص القرآن وتزلت فيه آيات أخفاها الصحابة بالتعصب وانما طرقتنا في الريع عليهم ان تقول نزل القرآن هجرة للرسول عليه السلام وأمر الرسول عليه السلام باظهاره مع قوم تقوم الحجة بقولهم وهم أهل التواتر فلا يظن بهم التطابق على الاخفاء ولا مناقلة الاحاديث حتى لا يتحدث أحد بالانكار فكانوا يسألون في حفظ القرآن حتى كانوا ايضا يقولون في الحروف ويعنعون من كسبة أسامي السور مع القرآن ومن التعاسير والنطق كيلا يختلط بالقرآن غيره فالعادة تحيل الاخفاء فيجب ان يكون طريق ثبوت القرآن القطع وعن هذا المعنى قطع القاضي رحمه الله بخط من جعل السئلة من القرآن الا في سورة النمل فقال لو كانت من القرآن لوجب على الرسول عليه السلام ان يبين انها من القرآن بانها قاطعة للشك والاحتمال الا انه

واما لزوم وجوب المحرمات وقد مر الجواب عنه واما لزوم انتفاء المباح وسببها ان شاء الله تعالى حاله فظن المخصص بأمر الوجوب أحد الامرين الاخيرين انهما من وقت الاوفيه مندوب فيلزم ان يكون كل مباح مكروها وسببها ان شاء الله تعالى ما ينكشف به حاله المتكرونا للعدنة والتضمن قالوا لو كان الامر بشئ هو بعينه النهي عن الضد أو ما زماهه وبالعكس لزم من الامر بشئ والنهي عن شئ تعقل الاضداد التي باطل بالضرورة أما الملازمة فلانه لا يعقل امر ولا نهى من غير تعقل متعلقهما قلنا لزوم التعقل فيما يكون التكليف به بأمر أو نهى صريحا ولازما بينا بالتكليف صريح وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فان النهي عن الضد لازم للامر ولو ما غيرين وان ادعى انه بين بالمعنى الاعم وأجيب في المشهور بان المنفي تعقل ضد ضد وأما تعقل مطلق الضد فضروري لان الامر لا يكون الاحال انعدام الأمور به والالزم طلب الحاصل وعدمه لا يكون الاشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل ان تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم وأما تعقلها بالوجه الاعم كالضدية فلان ضروري ومتحقق ههنا فلا بد انه اذا سلم انتفاء تعدل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل فان الكلام في ان الاضداد الجزئية منهي عنها لا يمكن التحريم ولا بد أيضا من سلم أولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية وأخر اثبت تعقل ضد ما كما في التحريم أيضا واعترض على هذا الجواب أولا بأنه لا يلزم انتفاء الأمور به حال الامر بل غاية ما يلزم انتفاء الأمور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير وافي فان لعبس ان يقول لا بد من تعقل انتفاء الأمور به في الاستقبال والاشتغال بصد وهذا القدر يتم المطلوب فالجواب في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي تعقل الانتفاء ولو في الاستقبال الا ترى ان المطيع ما أمر من الله تعالى وعلمه محيط بكل شئ وكذا لا يلزم الانتفاء حال الامر فان المؤمن ما أمر بالايمان في الاستقبال بل لا بد من تعقل أنه غير حاصل من غير صغ المأمور و يمكن انتفاء بعيشته وهو لا يستلزم تعقل الضد أصلا وثانها بان غاية ما يلزم تعقل الضد لم يكن المستدل نفاه بل في تعقل الضد منها أو مطلقا فان مقصوده لو كان الامر بنفس النهي عن الضد أو ما زماهه وبالعكس لزم تعقل الاضداد في الامر منه وفي النهي ما أمره اذا الامر والنهي بشئ لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع ههنا نوع من الاطناب وبعد بقي خبايا عليه استكلان

قال أخطئ القائل به ولا كفره لان نصها من القرآن لم يثبت أيضا بنص صريح متواتر فصاحه مخطئ وليس بكافر واعترف بان  
 البسملة منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وانها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضی الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه  
 جبريل بسم الله الرحمن الرحيم لكنه لا يستعمل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن وأذكر قول من نسب عثمان رضی الله عنه الى  
 البدعة في كتبه بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة وقال لو أبدع لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه مع تصليهم  
 في الدين كيف وقد أنكروا على من أثبت أسامي السور والنقط والتعشير في البسملة لم يجيبوا ما أنا بديننا ذلك كما أبدع عثمان رضی  
 الله عنه كتبه البسملة لاسما واسم السور يكتب بخط آخر متميز عن القرآن والبسملة مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا يتميز  
 عنه فتحصيل العادة السكوت على من يبدعها لولا أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب أن نقول لا وجه لقطع الغاضي  
 بخطه الشافعي رحمه الله لان الحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر كما أنه من ألحق القنوت أو التشهد أو التعوذ بالقرآن فقد كفر  
 فن ألحق البسملة لم لا يكفر ولا سبيله الا أنه يقال لم يثبت انتفاؤه من القرآن بنص متواتر فنقول لو لم يكن من القرآن لوجب على  
 الرسول صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن واشاعة ذلك على وجه يقطع الشك كإتي التعوذ والتشهد فان  
 قيل ما ليس من القرآن لا يحصره حتى ينبي انما الذي يجب التخصيص عليه ما هو من القرآن قلنا هذا صحيح لو لم تكتب البسملة  
 بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقطع القرآن بخط القرآن ولو لم يكن منزلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة  
 وذلك بوجه قطعاً منه من القرآن ولا يظن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يعرف كونه موها ولا جواز السكوت عن نفسه  
 مع توهم الحاقه فاذا الغاضي رحمه الله يقول لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر تقوم بالحجة به ونحن نقول لو لم يكن  
 من القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن واشاعته ولنفا بنص متواتر بعد أن أمر بكتبه  
 بخط القرآن ألا عذرف السكوت عن قطع هذا التوهم فأما عدم التصريح بأنه من القرآن فانه كان اعتمادا على قرآن  
 الاحوال ان كان على الكتاب مع القرآن وكان الرسول عليه السلام في أثناء املائه لا يذكر مع كل كلمة وآية أهمها من القرآن

(مسئلة) نسخ الوجوب على أنحاء الاول نسخ منه نص دال على الاباحة والجواز كسرخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالهني عنه  
 كسرخ التوجه الى بيت المقدس فانه منهى عنه الثالث نسخه من غير اباحة جواز ويحرم في الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت  
 البتة وفي الثاني لاجواز أصلا بالاجماع بقى الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبي وعنده الشافعية يبي واختاره المصنف  
 وقال (اذا نسخ الوجوب) بالنحو الثالث (بقى الجواز) بالنص المنسوخ (خلافا للقرآني) الامام حجة الاسلام فانه وافقتنا  
 في أنه لا يبي بالنص المنسوخ فان ثبت ببدليل آخر (لان الوجوب يتضمن الجواز) فانه جواز مع الحرج في الترتل  
 (والناسخ لا ينافية) فانه ليس بصيغة النهي بالفرض (فيبي على ما كان) من الجواز وانتفي الحرج في الترتل اعلم أن  
 الجواز الذي كان يفهمه هو الجواز المقارن للحرج في الترتل لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا بطلب الفعل حتما  
 لا غير فبعد طريان النسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترتل البتة ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه اذا ما كان دليلا  
 يبي في البدن فالجواز الذي كان يتضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فانهم قلند دقيق (قيل) الجواز جنس  
 الوجوب و (الجنس يتقوم بالفصل فمرفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل آخر) حين يرتفع فصل الوجوب (وهو عدم الحرج  
 على الترتل كالحسم النامي يرتفع عقده) الذي هو الفصل (فيبي جمادا) مع فصله (فمدبر) وفيه نظر فظاهر فانه انقدر ارتفع  
 التقويم بفصل فلا بد من علة أخرى التقويم بالفصل الآخر والنص المنسوخ اذا لم يكن دالا على هذا التقويم فلا بد من دليل آخر  
 عليه ان كان ثبت به والا كما اذا ارتفع نحو الجسم لا بد من علة الجارية كالا يبي على المصنف ورماعيا فان المركب الخارحي  
 الذي فيه أجزاء غير محمولة بمحاذاة للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس وأما المركب الذهني الذي لا يمتاز جنسه  
 عن فصله في الخارج بل أمر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب وان كان  
 مركبا في المركبات الذهنية الا بعد قلها أجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتأمل فيه ولما دعي أن الجواز جنس الوجوب  
 وصادق عليه ويطبق مبانها وكان موضع اشتباه أراد أن يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه فقال (اعلم أن الجواز كإطلاق

بل كان جواسمه وقرآن احواله تدل عليه وكان يعرف كل ذلك قطعاً نعم لما كانت البسملة أمر به في أول كل أمر ذي بلك  
 ووجد ذلك في أوائل السور من قومه أنه كتب على سبيل التبرئة وهذا الظن خطأ ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما سرق  
 الشيطان من الناس آية من القرآن لما ترك بعضهم قراءة البسملة في أول السورة فقطع بأنها آية ولم يشكر عليه كما يشكر على من  
 ألقى التعوذ والتشهد بالقرآن فدل على أن ذلك كان مقطوعاً به وحدث الوهم بعده فان قيل بعد حدوث الوهم والظن صارت  
 البسملة اجتهادية وخرجت عن مظنة القطع فكيف ثبت القرآن بالاجتهاد قلنا حوز القاضى رحمه الله الخلاف في عدد  
 الآيات ومقاديرها وأقربان ذلك منوط باجتهاد القراء وأنه لم يبين ما ناسفاً قاطعاً للشك والبسملة من القرآن في سورة التلى فهي  
 مقطوع بكونها من القرآن وإنما الخلاف في أنهم من القرآن مرة واحدة أو مراراً كما كتبت فهذا يجوز أن يقع الشك فيه ويعلم  
 بالاجتهاد لانه نظري تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط القرآن فهذا اجازة وقوعه والدليل على امكان الوقوع وأن  
 الاجتهاد قد تطرق اليه الثاني لم يكفر الملق والمحقق لم يكفر الثاني بخلاف القنوت والتشهد فمصار البسملة نظرية وكتبتها بخط  
 القرآن مع القرآن مع مسألة العبادة وتشدهم في حفظ القرآن عن الزيادة قاطعاً وكالقاطع في أنهم من القرآن فان قيل  
 فالمسئلة صارت نظرية وخرجت عن أن تكون معلومة بالتواتر علماً ضرورياً فهي قطعة أو ظنية قلنا الانصاف أيها ليست  
 قطعة بل هي اجتهادية ودليل حراز الاجتهاد فيها وقوع الخلاف فيها في زمان الصحابة رضي الله عنهم حتى قال ابن عباس رضي  
 الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية ولم يكفر بالخالف بالقرآن ولا أنكر عليه ونعلم أنه لو نقل الصديق رضي الله عنه أن الرسول  
 صلى الله عليه وسلم قال البسملة من سورة الحمد وأوائل السور المكتوبة معها قبل ذلك بسبب كونها مكتوبة بأمر رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم ولو نقل أن القنوت من القرآن لعلم بطلان ذلك بطريق قاطع لا يشك فيه وعلى الجملة إذا أنصفنا وجدنا أنفسنا  
 شاكين في مسألة البسملة قاطعين في مسألة التعوذ والقنوت وإذا نظرنا في كتبهم القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع  
 سكونه عن التصريح بما بقي كونها من القرآن بعد تحقق سبب الوهم كان ذلك دليلاً ظاهراً كالقطع في كونها من القرآن فدل  
 أن الاجتهاد لا يطرق الى أصل القرآن أمامها هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه يتطرق الى تعيين موضعه وأنه

على المباح) المباح للواجب والمنذور كذلك (يطلق على ما لا يتبع شرعاً) هذه العبارة تخمّل تخمّلين الاول ما حكم الشارع  
 بعدم امتناعه والخرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمنذور وهو الذي يدعى الشافعية ببقاءه بعد انقراض الوجوب الثاني  
 أن الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي نقول به بعد انقراض الوجوب الى قيام دليل آخر على الجواز واللا حواز  
 (و) يطلق (على ما ليس بممتنع عقلاً) بأحد الوجهين (و) يطلق (على ما استوى الامران فيه شرعاً وعقلاً) أي قام  
 دليل شرعي أو عقلي على الاستواء وهو أهم من المباح فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم المخرج في الفعل  
 (و) يطلق (على المشكوك فيه كذلك) عقلاً أو شرعاً كسؤر الجمار (مسئلة) يجوز في الواحد بالجنس اجتماع  
 الوجوب والحرمه) بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراماً (كالمسجد لله) المسجد (للمس) فانه ما نوعان لمطلق  
 المسجود الواحد الجنسي مع وجوب الاول وحرمه الثاني (ومنع بعض المعتملة) هذا الاجتماع (مكارة) لا ينفك اليه  
 (ووضر فهم) المسجود (الى قصد التعظيم) بان المسجود ليس حراماً ولا واجباً إنما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرّم تعظيم  
 الشمس (لا يجدي) في هذا المقام فان التعظيم واحد جنسي وأحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى واجب والاخر هو تعظيم  
 الشمس حرام (انما الكلام في الواحد بالنوع) هل يجتمع فيه الوجوب والحرمه بان يكون شخص منه واجباً حراماً فهذا  
 وما هو المشهور من أن الكلام في الواحد بالشخص متحدان في المال لكنه انما عبر بهذه العبارة لان التكليف بالنوع  
 والشخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمه الا لانه فرد من النوع وهذا هو مراده مما قال في الحاشية وهذا  
 أولى من المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقاً لان الشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمه  
 باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم يرد به ان ما ذكره القوم باطل بل ان هذا التعبير أولى وأحسن وحاصل الوجه  
 الثاني أن وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرض ما وحرمته عن وجوب الكف عن جميع الافراد فيسأل اجتماع  
 المتمايين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما

من القرآن مرة أو مرات وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب حقيقة القرآن وتأويل ما طعن به على الشافعي رحمه الله من تزويد القول في هذه المسئلة فان قيل قد أوجب قراءة البسمة في الصلاة وهو منى على كونها قرأنا أو كونها قرأنا لا يثبت بالظن فان الظن علامة وجوب العمل في المجتمعات والأفوه جهل أى ليس يعلم فلنكن كالتتابع في قراءة ابن مسعود فلناوردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسمة وكونها قرأنا متواتراً معلوماً وإنما المشكوك فيه أنها قرأنا مرة في سورة النمل أو مرات كثيرة في أول كل سورة فكيف تساوى قراءة ابن مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هي خبر وهما صححت أخباراً في وجوب البسمة وضع بالتواتر أنهما من القرآن وعلى الجملة فالفرق بين المسئلتين ظاهر

( النظر الثالث في ألفاظه وفيه ثلاث مسائل ) مسئلة • ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز كإسائى في الفرق بينهما فالقرآن يشتمل على المجاز خلافاً لبعضهم فنقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذى لاحقيقة له والقرآن منزوع عن ذلك ولعله الذى أراد من أنكر اشتغال القرآن على المجاز وقد يطلق على اللفظ الذى يتجوز به عن موضوعه وذلك لا يتكرر في القرآن مع قوله تعالى واسئل القرية التى كنتافها والعر وقوله جدارا يريد أن ينقض وقوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات فالصلوات كيف تهدم أوجاء أحد منكم من الغائط الله نور السموات والأرض يؤذون الله وهو يدرسه قوله فاعتذروا له على ما اعتدى عليكم والقصاص حق فكيف يكون عدوانا وخزائمه سيئة مثلها الله يستهزئ بهم ويكرهون ويكره الله تكلماً وقد وانار الحرب أطفأها الله أحاط بهم سرداقها وذلك بالخاصة وكل ذلك مجاز كإسائى ( مسئلة ) قال القاضى رحمه الله القرآن عربى كله لاجمية فيه وقال قوم فيه لغة غير العرب واحتجوا بأن المشكاة هندية والاستبقر فارسية وقوله وفا كبة وأما قال بعضهم الأب ليس من لغة العرب والعرب قد تستعمل اللفظة الجمية فقد استعمل في بعض الفوائد العجماء ( ١ ) يعنى صدر المجلس وهو معرب كشكاة وقد تكلف القاضى الحاق هذه الكلمات بالعربية وبين أوزانها وقال كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى فيكون أصلها عربى ساواً غير هاجرهم تغييراً ما كثره العبرانيون فقالوا للاله لا هوت وللناس ناسوت وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجمى مستدلاً بقوله تعالى إسان الذى يلدون إليه العجمى وهذا إسان عربى ميين وقال أقوى الأدلة قوله تعالى ولوجعلنا قرأنا عجمياً

وحرمة عن لزوم الكف عن نوع ولا تافى ولو أريد بغيره لزوم الكف عن جميع أفرادها فهو محرم لهكذا حقيقة المطلوبة الكف فهو نوع بهذه الجهة كما أنه ان حرم النوع في شخص وأوجب في آخر فهو هذا الاعتبار اعتبرهم فاهو جنس والحاصل أنه ان اعتبر حقيقة مبهمه وأوجب باعتبار تحصيلاتها المهمة فهى الواحد الجنس في هذا الاصطلاح وهذا النوع الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها وأوجب الاتيان بها باتيان واحد من الأفراد ولم يلاحظ خصوص التحصل منها أو حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بها نفسها بالخصوص تحصيلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النوع الاجتماع متنازع فيه ولاشأن العبير بالواحد بالنوع أولى من الواحد بالشخص هذا غاية التوجيه لكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة أن المحاب شئ في ضمن بعض أنواعه وشعر به في ضمن بعض آخر خارجاً خلافاً لبعض المعتزلة الغير المعتد بهم وإنما الكلام في وجوب شئ وحرمة بان يتصف بهما في أشخاصه سواء سمي ذلك الشئ جنساً أو نوعاً ( فاما أن تعد فيه الجهة حقيقة أو حكماً كما إذا تساوا بذلك الاجتماع ( مستحيل ) فإنه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين التخصيص فهذا التكليف تكليف بالتخصيص وليس هذا من قبيل نسخ المؤبد لأنه يرتفع هناك الحكم المؤبد بالحكم المتحقق واحده وهذا الكلام في الاجتماع ثم ترقى وقال ( بل تكليفه محال ) لأنه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شئ واحد إذ أوجهه فيكون واجبا حراماً وهو جمع بين الضدين في نفس الأمر قال في الحاشية وفيه ما فيه فإنه انما يتم إذا لم يكن تعدد جهة أصلاً وأما إذا كان تعدد جهات متساوية فيجوز الوجوب والحرمة مختلف فلا اجتماع للتناقضين نعم لا يمكن الامتنال حينئذ فالتكليف تكليف بالمحال لا تكليف محال فتدبر ( أو تعدد ) الجهة حقيقة وحكم بحيث يمكن الافتراق من أحدها ( كالصلاة في الدار المغصوبة بقعد الجمهور ) من الخفية والشافية والمالكية ( يصح ) هذا النوع من التكليف فالصلاة في الأرض المغصوبة واجب حرام معاً فالأقرب ما يستحق ثواب الصلاة وعتاب العقب ( وقال القاضى ) أبو بكر الباقلاوى ( لا يصح ) ويقطبه ) أى بالفعل الذى شأنه هذا ( الطلب واستبعده الامام الرازى ) صاحب المحصول فان سقوط قوله العجماء كذا في نسخة بالنسبة للمسئلة وفي أخرى بالشين المحجمة وحركته معجمه

( ١ ) قوله العجماء كذا في نسخة بالنسبة للمسئلة وفي أخرى بالشين المحجمة وحركته معجمه

لقالوا لولا فصلت آياته أجمعى وعربى ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربياً محضاً بل عربياً محضاً ولا يتخذ العرب بذلك حجة وقالوا نحن لا نهجن عن العربية أما البجمة فمجنز عنها وهذا غير مرضى عندنا إذا اشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها محبى وقد استعملتها العرب ووقعت في السنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربياً بل عن إطلاق هذا الاسم عليه ولا يتهدأ لقب حجة فان الشعر الفارسي يسمى فارسياً وكان فيه آحاد كلمات عربية إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس فلا حاجة الى هذا التكلف (مسئلة) في القرآن محكم ومتشابه كما قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات واختلاف وافي معناه وإذا لم يرتو في قبى بيانه فينبغى أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسبه قولهم المتشابهى الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما ورا ذلك ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراخون في العلم والمتشابه ما يبردا الله تعالى بعله ولا قولهم المحكم الوعد والوعيد والحلال والحرام والمتشابه القصص والأمثال وهذا أبعد بل الصحيح أن المحكم يرجع الى معنيين أحدهما المكشوف المعنى الذى لا يتطرق اليه اشكال واحتمال والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال الثانى أن المحكم ما انتظم وترتبت ترتيباً ماعلى ظاهره وأعلى تأويله بل يمكن فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم يقابله المشيخ والفاسدون للمتشابه وأما المتشابه فيجوز أن يعبره عن الاسماء المشتركة كالقرء وكقوله تعالى الذى بيده عقدة النكاح فانه مرددين الزوج والولى وكاللس المردين المس والوطء وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره بالجهة والتشبيه ويحتاج الى تأويله فان قيل قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراخون في العلم والواو العطف أم الاولى الوقف على الله قلنا كل واحد محتمل فان كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى والا لعطف اذا الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا يسيل الى معرفته لاحد من الخلق فان قيل فما معنى الحروف في أوائل السور اذا لا يعرف أحد معناها قلنا أكثر الناس فيها وأقربها تأويل أحدها أنها أسامى السور حتى تعرف بها فيقال سورة يس وطه وقيل ذكرها الله تعالى لجمع دعوى العرب الى الاستماع لانها تختلف عادتهم فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم الى الاصغاء فلم يذكروا الا ارادة معنى وقيل انما ذكرها كتابة عن سائر حروف الحميم التى لا يخرج عنها جميع كلام العرب تنبيهاً له ليس يخاطبهم بالبلغتهم وحر وفهم وقد ينسب به بعض الشئ على كنه يقال

الطلب اما بالامثال أو بالسخر وكلاهما منتف (وعند) الامام (أحمد) بن حنبل (وأكثر المتكلمين والجباى) والرواض (الايض) هذا النحو من التكليف (ولا يسقط) به الواجب (لنا) أنه لا مانع بتخييل اجتماع وصفيين متضادين وهو غير مانع إذ (عدم اتحاد المتعلقين) لهما (حقيقة) ثابت ههنا (فان الكون في الخيزوان كان) كوناً واحداً بالشخص لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث انه صلاة) وعبادة لله تعالى (وكون من حيث انه غضب) وتعد على ملك الغير فالجهة الاولى يكون واجبا بالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين أصلاً فلا استحالة (قيل) في حواشى ميرزا جان لاناسلم أن الكون في المصوب من حيث انه صلاة واجب حتى يجمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا لتساويه الامر بالصلاة وهو ممنوع إذ (النهى عن الكون في المكان المصوب يدل على أن الكون المطلوب في الامر بالصلاة غيره) وهذا ظاهر كلام القائل ويمكن أن يقرر معارضة بانها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلاة والمخصص النهى عن الكون في المصوب ولا يتم المعارضة قوله (أقول) في الجواب (الدلالة) أى دلالة النهى عن الكون في المصوب على أن الصلاة المطلوبه غير الصلاة فيه (ممنوعة) فانها فرغ التضاد بين النهى المذكور والامر المذكور (واذا جوزنا الاجتماع) بينهما (نظراً الى أن الامر مطلق كما هو حقيقة) مع تعابر الجهة والحل على الحقيقة ضم ورى اذا لم يصرف صارف (فان الدلالة) على عدم تناول الامر لهذه الصلاة وان حراً لإرادته ففرق الجواب أن الكون في المصوب من حيث انه صلاة واجب البتة لان الامر الصلاني طاب لمطلق الصلاة فانه مطلق والتقييد لادله من صارف وليس بتخييل الا النهى عن الغضب ولا يبلغ مقبدا الا اذا دل على التضاد والدلالة فرغ التضاد وهو باطل لتعد الجهة فافهم (فصار) ما نحن فيه (فاذا أمر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فحفظه) وسافر فانه مطيع) في الخياطة (وعاص) في السفر (قطعا) كذا هذا (والنقض بصوم) يوم (الحر) بانه اذا نذر صوم يوم الحر يجب أن يصح اذا حرمة بجهة كونه في يوم الحر والوجوب من جهة كونه صوماً مندوراً فصار مثل الصلاة في الارض المصوبة (مدفوع بان التخلف) أى تخلف حكم الصلاة في المكان المصوب (ممنوع) ههنا (فعدنا يخرج عن

قرأ سورة البقرة وأنشد الأدهي يعني جميع السورة والقصيدة قال الشاعر

شاشدني حامي والرمح شاجر \* فهلا تلامح قبل التقدم

كثي بحامي عن القرآن فقد ثبت أنه ليس في القرآن ما لا تفهمه العرب فان قيل العرب انما تفهم من قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والرحمن على العرش استوى الجهة والاستقرار وقد أريد به غيره فهو ومثله قلنا هيأت فان هذه كنيات واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بان الله تعالى ليس كمثل شيء وأنهما مؤولة تأويلات تناسب تفاهم العرب

(النظر الرابع في أحكامه) ومن أحكامه تطرق التأويل الى الظاهر الفاظه وتطرق التخصيص الى صيغ عمومه وتطرق النسخ الى مقتضاته أما التخصيص والتأويل في أي في القطب الثالث اذا فصلنا وجه الاستمرار والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها وأما النسخ فقد جرت العادة بذكر بعد كتاب الاخبار لان النسخ يتطرق الى الكتاب والسنة جمعاً لكان ذكره في أحكام الكتاب لعينيه أحدهما ان اشكاله وعمومه من حيث تطرقه الى كلام الله تعالى مع استعماله السداء عليه الثاني ان الكلام على الاخبار قد طال لاجل تعلقه بجمعة طرقها من التوار والاحاد فقرأنا ذكره على اثر أحكام الكتاب أولى \* وهذا

(كتاب النسخ والنظر في حده وحقيقته ثم في اثباته على منكره ثم في أركانه وشروطه وأحكامه فترسم فيه أبواباً)

(الباب الاول في حده وحقيقته واثباته) أما حده فاعلم ان النسخ عبارة عن الرفع والازالة في وضع اللسان يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الاما ما اذا أزيلتها وقد يطلق لارادة نسخ الكتاب فهو مشترك ومقصودنا النسخ الذي هو معنى الرفع والازالة فنقول حده انما الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهه لولا لكان تباينه مع تراخي عنه وانما أثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قيدنا الحد بالخطاب المتقدم لان ابتداءه بحجاب العبادات في الشرع من بل حكم العقل من راءة الذمة ولا يسي نسخاً لانه لم يزل حكم خطاب وانما قيدنا بارتفاع الحكم ولم نقيد بارتفاع الامر والنهي ليم جميع أنواع الحكم من التندب والكراهة والاباحة فجميع ذلك قد ينسخ وانما قلنا لولا امكان الحكم تباينه لان حقيقة النسخ الرفع فلو لم يكن هذا ما ينسخ لكان هذا رافعاً لانه اذا

العهد بالصوم فيه) فيصح الصوم من جهة كونه صوماً منذور الله ويأثم من جهة كونه في يوم النحر واعراض عن ضيقة الله تعالى فان قلت ينبغي أن لا يصح هذا النذر فانه معصية والنذر بالمعصية باطل أما الاول فللماروي الشيخان عن أبي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحي والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أرسل أيام منى صائحاً يصبح ان لا تصوموا هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وأما الثاني فللماروي أصحاب السنن عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها لا نذري في معصية وكفارته كفارة يمين واذا لم ينقذ لم يتحقق الوجوب قلت لا نذرها بالمعصية فان الناذر انما ينذر الصوم وذاه لست بمعصية وانما المعصية في أمر مقارن له وهو الاعراض والنهي بقر المشروعية وألفاظ أبي سعيد رضي الله عنه مختلفة ففي بعضها هي رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولوسلم) عدم الصحة كاهور أي الشافعية (فيقول ان) عندهم والتخلف لما منع لا يضره مقصودنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحرمة لاجل جهتين (وهو) أي المانع (النهي الدال على فساد الصوم فيه) فان النهي عندهم بوجوب الصاد وعدم مشروعية الذات (بخلاف النهي عن العصب) فانه لا يدل على فساد الصلاة (اذ لم يرد النهي عنها بخصوصها (والجواب تخصيص الدعوى) أي دعوى الاجتماع (عما اذا) كان بينهما عموم من وجه) وههنا ليس كذلك فان الصوم لا ينقض عن صوم يوم النحر (لا يدفع النقص عن عموم الدليل) فان مقدمات الدليل جارية فيه اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فان قلت برد النقص على عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساو فان اعتذر بان احباب المالا يخضعون للحرام لافائدة فيه ولا يبدق بشأن الحكم بعتذره فيما اذا كان اللزوم من جانب فان احباب شيء مع لزوم الحرمة لافائدة فيه مع ان ايفاء هذا النذر والنهي عنه متلازمان قلت لا تنقض عنسار الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بكل لانه واجب وألزام واجب والاجتناب عن كل لانه حرام اولاً لم حرام فضيه تكلف بالمسئول بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب فانه يجوز ان يكون جهة الوجوب أعم اعلم ان يتحقق امتثاله في غير انخاص فلا تكليف بالحال نعم لو كان

ورد أمر بعبادة مؤقتة وأمر بعبادة أخرى بعد تضرع ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخاً إذا قال وأتموا الصيام إلى الليل ثم قال في الليل لا تصوموا لا يكون ذلك نسخاً بل الرفع ما لا يرتفع الحكم لولاه وإنما قلنا مع تراخي عنه لأنه لو اتصل به لكان بياناً واتماماً لمعنى الكلام وتقدمه بعبادة أو شرط وأما ما يكون رافعاً أو رد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا التاميز وأما الفقهاء فاتهم بل يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى فقالوا في حد النسخ أنه الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة وعن زمن انقطاع العبادة وهذا يوجب أن يكون قوله صم النهار وكل بالليل نسخاً وقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل نسخاً وليس فيه معنى الرفع ولا يغنيهم أن يزيدوا شرط التراخي فان قوله الأول إذا لم يتناول النهار فهو متقاعد عن الليل بنفسه فأى معنى لنسخه وأما الرفع ما دخل تحت الخطاب الأول وأرد باللفظ اللام على ما ذكره تخصيصاً ونسباً وجه مفارقة النسخ للتخصيص بل سنين إن الفعل الواحد إذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بياناً لانقطاع مدة العبادة وأما المعتزلة فاتهم حدوده بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان فائتاً وربما أبدلوا لفظ الرائل بالساقط وربما أبدلوه بالغير الثابت كل ذلك حد زمان الرفع وحقيقة النسخ الرفع فكأنهم أدخلوا الحد عن حقيقة المحدود فان قيل تحقيق معنى الرفع في الحكم يمنع من نجسة أو حة الأول أن الرفع أو ما حكمه ثابت أو ما لا يثبت له والثابت لا يمكن رفعه وما لا يثبت له لا حاجة إلى رفعه فدل أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عنه وهو بيان لمدة العبادة كما قاله الفقهاء الثاني أن كلام الله تعالى قد علم عندكم والقديم لا يتصور رفعه الثالث أن ما أثبتته الله تعالى إنما أثبتته لحسنه فلنهي عنه لأدى إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً وهو محال الرابع أن ما أمر به أراد وجوده فما كان مراداً كيف ينهي عنه حتى يصير المراد العدم مكرهاً الخامس أنه يدل على البدء فإنه ينهي عنه بعدما أمر به فكأنه بدله فيما كان قد حكمه به وندم عليه فالاستحالة الأولى من جهة استعمال نفس الرفع والثانية من جهة تقدم الكلام والثالثة من جهة صفة ذات المأمور في كونه حسناً قبيحاً والرابعة من جهة الإرادة المقترنة بالأمر والخامسة من جهة العلم المتعلق به وظهور البدء بعده والجواب عن الأول أن الرفع من المرفوع كالسكر من المكسور والفسخ من العقد إذا قال قائل ما معنى كسر الانية

جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لم الاستحالة لكننا لنقول بجوازه ونحن إنما نقول بوجوب الصوم الغرلثة منذ ومن غير لحاظ إلى خصوص مادة وحرمة من حيث استعماله على الاعراض عن ضيقاً لأنه لا تساوى وإن اعتبر التساوى على هذا الوجه فالكون الصلوات في هذا المكان ملازم للغصب وبالعكس فتأمل وأنصف لعل الحق لا يتجاوز عما ذكرنا (الا أن يقال العام المطلق لاحقيقة في التحصيل الاحقيقة الخاص لا يتحد المجعل) والوجود فإذا كان جهتها الوجوب والحرمة أعم وأخص كان تحصلهما واحداً (فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتصلة وفي العموم من وجه حقيقتان) اجتماعهما اتفاقاً فلا يلزم من كونهما منسأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات (فتأمل) فإنه غير واف لأن ما ذكرنا إما يتم فيما إذا كان العام ذاتياً للخاص وأما إذا كان عرضياً فلا لأن تحصل الخاص غير تحصل العام العرضى كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه هو أن اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة إنما يستحيل إذا كانت هي المعروضة لهما بالذات وهو ممنوع بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية إذا كان اللزوم ولومن جانب لزوم استحالة التكلف بالحوال وإن لم يلزم استحالة اجتماع المتنافيين فان الحرمة تقتضى الاحتباب دائماً والوجوب الاتيان بالفعل والدائمة المطلقة متناقضان وهذا غير واف فان الجهة العامة إذا كانت جهة وجوب كما في ما نحن فيه لا يلزم فان الوجوب إنما يقتضى الاتيان في مادته من المواد والحرمة تقتضى الاحتباب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه على أننا نقول لا يلزم هذا الا اذا الزمن الاداء من جهة الحرمة وهو ممنوع بل الوجوب إنما هو لائق بالقضاء في وقت لا تكون هذه الجهة المحرمة وأما ما صرح به لانه أدى كما اشتغلت النعمة ناقصاً لكن لا زكاتب المنهى عنه ههنا يكون إنما هو بهذا إذ دفع أن يحجاب أمر يلزم القبح لا يلبق بجنب الحكيم فإنه حدث على المعصية مع أن يحبابه شيء كذلك بسبب حدث صنع العبد كالحجاب هذا الصوم عند وجود النذر من العبد يلبق بجنب الحكيم وهو ليس حثاً على المعصية فإنه وجوب عند حدوث فعل لم يكن لازماً عليه فتدبر ثم ان ههنا جهتا الوجوب والحرمة ليسا بما يلزم أحدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه فان جهة الوجوب المنذورة بوجهة



وابطال شكلهما من تربع وتسديس وتدوير الزايل بالكسرتدو يرمو وجود أو معدوم والمعدوم لاجل الحاجة الى ازالته والموجود  
 لاسيلا الى ازالته فيقال معناه ان استحكام شكل الانية يقتضى بقاء صورتهادامالاولا ما ورد عليه من السبب الكاسر فالكاسر  
 قطع ما اقتضاه استحكام بنسبة الانية دامت لولا الكسر فكذلك الفسخ يقطع حكم العقد من حيث ان الذي ورد عليه لولا لادام  
 فان البيع سبب للملك مطلقا بشرط ان لا يطرأ فاطمع وليس طر بان القاطع من الفسخ مبنى لثبات البيع في وقته ان عقد مؤقتا  
 معدودا الى غاية الفسخ فانا نعقل ان نقول بعقل هذه الدارسة ونعقل ان نقول بعقل ومكثلا بادئ نفسخ بعد انقضاء السنة  
 ونذكر الفرق بين الصورتين وان الاول وضع للملك قاصر بنفسه والثاني وضع للملك مطلق مؤبد الى ان يقطع بقاطع فاذا فسخ  
 كان الفسخ قاطعا لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع لاسيما لكونه في نفسه قاصرا وهذا يفارق النسخ التخصيص فان  
 التخصيص بين لنا ان اللفظ ما اريد به الدلالة الاعلى البعض والنسخ يخرج عن اللفظ ما اريد به الدلالة عليه ولاجل خفاء معنى  
 الرفع اشكل على الفقهاء ووجه وافي انكاره عنى النسخ واما الجواب عن الثاني وهو استحالة ترفع الكلام القديم فهو فاسد  
 اذ ليس معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلقه بالمكلف والكلام القديم بتعلق بالقادر الما قبل فاذا طرأ العجز والجنون زال  
 التعلق فاذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام القديم لا يتغير في نفسه فالعجز والموت سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق  
 الخطاب عنه والنسخ سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب كما ان حكم البيع وهو ملك المشتري اياه تارة ينقطع عت العبد  
 المبيع وتارة يفسخ العاقده لاجل خفاء هذه المعاني انكر طائفة قدم الكلام واما الجواب عن الثالث وهو انقلاب الحسن قبيحا  
 فقد ابطنا معنى الحسن والقبح انه لا معنى لهما وهذا اولى من الاعتذار بان الشيء يجوز ان يحسن في وقت ويقبح في وقت لانه قد  
 قال في رمضان لاتا كل بالنهار وكل بالليل لان النسخ ليس مقصورا عندنا على مثل ذلك بل يجوز ان يأمر بشئ واحد في وقت  
 وينهى عنه قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما امر به كما سأتى واما الجواب عن الرابع وهو ضرورة المراد مكر وهافهو  
 باطل لان الامر عندنا يفارق الارادة فالعاصي مرادة عندنا وليست مأمورا بها وسببنا بتحقيقه في كتاب الاوامر واما  
 الجواب عن الخامس وهو لزوم البدء فهو فاسد لانه ان كان المراد انه يلزم من النسخ ان يحرم ما اباح وينهى عما امر فذلك

الحرمة الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا ينفع التخصيص في الجواب أصلا (ولنا ايضا لم يصح) اجتماع الوجوب والحرمة  
 لما ثبت صلاة مكرهه لان الاحكام كلها (متضادة والكون) الذي هو الصلاة (واحد) فلو كانت مكرهه لم وجود  
 الكراهة والوجوب فيها (فان المكره وانما هو الفعل وان كانت الكراهة لاجل الوصف) وهو الواجب وان كان باعتبار  
 الذات لم لا اجتماع فان جوز نظرا الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب كذلك وان يجوز كانت الصلاة المكرهه  
 باطله وهو خلاف الاجماع (فلا فرق بين نهى التحريم والتزبه فتدبر) ولا يرد على هذا التقرير بما في المختصر ان ههنا كونا  
 واحدا هو غضب وصلاة وفي الصلاة المكرهه الكراهة من قبل الوصف ولوفرض الكراهة من قبل الذات يلزم فساد الصلاة  
 المكرهه ووجه الادفاع جلى غنى عن التقرير والابضاح ولوفرقتان نهى التزبه بتعلق في الاغلب بالوصف واما نهى  
 التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه انه سيجيء ان النهى عن الشرعيات يقرر المشروعية ويرجع الى الوصف وبعد التنزل  
 فالكلام فيما اذا دلت القرينة على انه لاجل الوصف كما في الصلاة في المكان الغصوب ولا شك ان هذا النهى والوجوب  
 لا يتضادان كما ان الكراهة والوجوب كذلك فافهم (واستدل) على المختار (لوم يصح) للاجتماع (لماسقط التكليف)  
 مما فيه حرمة كصلاة في الارض المغصوبة فان غير الواجب لا يكون مسقطا وهل هذا الا كما يقال الصلاة من غير وضوء غير  
 صحيحة لكن يسقطها التكليف واللازم باطل كيف و(قال القاضي وقد سقط) التكليف (اجماعا ودرجته تحقق الاجماع)  
 واستند بخروج الامام احدث تعقب بانه يدعى اجماع من سبق عليه ولهذا عبر المصنف وقال (اذ لو كان لعرفه احد) فان سانه  
 اجل من ان يتحقق عليه الاجماع وفيه انه اعلمه عرفه وما عمل به لانه لا يرى اجماع غير العصابة حجة وفي رواية عنه لا يرى اجماع  
 غير الخلفاء الا بعد رضى الله عنهم حجة وهذه مناقشات في السند ولا وجه للانع ابعدم صحة النقل والقاضي ثقة وسيجيء ان  
 الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل ثم لما كان ادعى ان في التفرغ عن الغضب حركة كفى تفرغ وشغل والاول  
 واجب والثاني حرام فاشارة الى رده وقال (ثم ادعاء جهتي التفرغ والغضب في الخروج عنها) أى الدار المغصوبة (فتعلقان)

جائز نحو الله ما شاء وبقيت ولا تناقض فيه كما باح الاكل باللذ وحرمة بالنهار وان كان المراد انه انكشفه ما لم يكن عالماً به فهو محال ولا يلزم ذلك من النسخ بل يعلم الله تعالى انه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكليف الى وقت معلوم ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم فينسخه في الوقت الذي علم بنسخه فيه وليس فيه تبيين بعد جهل فان قيل فهم مأمورون في عمله الى وقت النسخ أو ابدان كان الى وقت النسخ فالنسخ قديين وقت العبادة كما قاله الفقهاء وان كانوا مأمورين ابدان فقد تغير عمله ومعلومه قلنا سهم مأمورون في عمله الى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي لولا ادم الحكم كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفسد المالك الى ان يقطع بالفسخ ولا يعلم البيع في نفسه فاصرا على مدة بل بعلمه مقتضيا للمالك مؤبدا بشرط ان لا يطرأ قاطع لكن يعلم ان النسخ سيكون فيقطع الحكم لانقطاع شرطه للقصوره في نفسه فليس اذا في النسخ من وم البدء ولا حل قصور فهم اليهود عن هذا أنكروا النسخ ولا حل قصور فهم الروافض عنه ارتكبوا البدء ونقلوا عن علي رضي الله عنه انه كان لا يخبر عن الغيب مخافة ان يسدوله تعالى فيه فيغيره وحكوا عن جعفر بن محمد انه قال ما بدله في شيء كما بدله في اسمعيل اى في أمره بذيبح وهذا هو الكفر الصريح ونسبة الاله تعالى الى الجهل والتغير وبدل على استحالته ما دل على انه محيط بكل شيء علما وانه ليس محال للحوادث والتغيرات ورجعوا احتجاجه بقوله تعالى يجوز الله ما شاءه ويثبت وانما معناه انه يجوز الحكم المنسوخ ويثبت النسخ أو يجوز السبب بالتوبة كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ويجوز الحسنات بالكفر والردة أو يجوز ما ترفع اليه الحفظه من المباحات ويثبت الطاعات فان قيل فما الفرق بين التخصيص والنسخ قلنا هما مشتركان من وجه اذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لكن التخصيص بيان أن ما أخرج عن عموم الصيغة ما أدى اللفظ الدلالة عليه والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه فان قوله افعال ابدان يجوز ان نسخ وما أدى بدلالة بعض الازمنة بل الجميع لكن بقاؤه مشروط بان لا يرد ناسخ كما اذا قال ملكك ابدأ ثم يقول فسخت فالفسخ هذا ابداء ما ساق شرط استمرار الحكم بعد توبته وقصد الدلالة عليه باللفظ فلذلك يفترقان في خمسة أمور الاول ان النسخ يشترط تراخي والتخصيص يجوز اقترانه لانه بيان بل يجب اقترانه عند من لا يجوز تأخير البيان الثاني ان التخصيص لا يدخل في الامر بما مور واحد

أى الوجوب والحرمة (به) أى هذا الخروج (من خطأ أى هاشم) غير صحيح في نفس الامر (كيف ويلزم) حيثئذ (تكليف المحال) فان الامتنال بالوجوب والنهي المذكورين لا يصح الخروج ولم يشغل المكان المقصوب والخروج والحرمة من غير شغل المكان محال (بل) يلزم (التكليف المحال) فانه يلزم الامر بالخروج والنهي عنه قال واقف الاسرار لأى هاشم أن يقول الخروج نفس نقل الاقدام لا وجوب فيه ولا حرمة لكنه مشتمل على وصفين شغل مكان الغير والتفريع وبينهما عموم وجه اتفاق اجتماعهما في الخروج فالاصح ان يقال ليس هنالك شغل هو غضب بل شغل باذن المالك دلالة لانه يرضى بتفريعه فلا وجه للحرمة فتدبره فانه محل تأمل (واستصحاب المعصية) في هذا الخروج (حتى يفرغ زجر) له عن هذا الفعل الشنيع (كاذب اليه امام الحرمين ليس يعيبه) قال صاحب البديع والمختصر انه يعيد فانه لا وجه لاستصحاب المعصية في امتثال الامر فدفع بان ادامة الشغل معصية موجبة للزجر على أنه مسبب عن معصية (والحق ان للتوبة ماحية) الذنوب فلا وجه للزجر والخروج بنية التفريع توبته والله يقبل التوبة عن عباده (مسئلة \* يجوز تخريم أحد أشياء) من الاشياء المعالومة (كاتبهاه فهناك) أى في الامر (المقصود منع الخلو) لان الاتيان باحدها لا يكون الابان لا يجمل بها جميعا (وهنا) أى في تخريم أحدها المقصود (منع الجمع) لان المقصود الاحتجاب عن واحد وذلك اما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجمع (وفها ما تقدم في الواجب المخرد للاختلاف) واعلم انه ما كان لهم ان يشوههم أنه قد تقررت ان تخريم الواحد المهم تخريم بكل فرد ويصير ح في كلمة أو فكيف يكون لمنع الجمع أفاد (اعلم ان تعلق الترتب باحد أشياء على أنحاء أحدها ان يتعلق) الترتب (بمفهوم أحد هافضيد التعميم) فلا يجوز اتيان واحد أسلا (لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد) وفيه أنه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد تحقق انه اذ اتنى فرد فقد اتنى الطبيعة من حيثها في الجملة وسيجي تحقيقه وتفصليه احكاما ورد ان شاء الله تعالى في مقام يليق به والتعمير هو المتبادر الى الفهم من كلمة أو بعد النهي (نحو لا تطع انما أو كفورا والثاني ان يتعلق) الترتب (بما صدق عليه مفهوم



الثاني قوله تعالى فيقول من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ولا معنى للنسخ الا تحريم ما أحل وكذلك قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فان قيل لعله أراد به التخصيص قلنا قد فرقنا بين التخصيص والنسخ فلا سبيل الى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعي بدلا مثله أو خيرا منه واتما هو بيان معنى الكلام الدليل الثالث ما اشتهر في الشرع من نسخ تريض الوفاة حول اربعة أشهر وعشرو نسخ فرض تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى فقد موأين يدي بخبر كما صدقة ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس الى الكعبة بقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام وعلى الجملة اتفقت الامعة على اطلاق لفظ النسخ في الشرع فان قبل معناه نسخ ما في الوح المحفوظ الى صحف الرسل والانبياء وهو معنى نسخ الكتاب ونقله قلنا فاذا شرعنا منسوخ كشرع من قبلنا وهذا اللفظ كفر بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبلة الى قبلة ومن عدة الى عدة فهو تغيير وتبديل ورفع قطعا

(الفصل الثالث في مسائل تشعب عن النظر في حقيقة النسخ وهي ست مسائل \* مسألة) يجوز عندنا نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال خلافا للفتنة وصورته ان يقول الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفه لا يحجوا فقد نسخت عنكم الامر أو يقول اذبح ولدك فيادرك الى احضار اسبابه فيقول قبل ذبحه لا تذبح فقد نسخت عنك الامر لان النسخ عندنا رفع للامر اى لحكم الامر ومدلوله وليس بيان خروج المنسوخ عن لفظ الامر بخلاف التخصيص فلو قال صلوا ابدافيجو زان ينسخ بعد سنة وجوب الصلاة في المستقبل لا يعني انه لم يقصد باللفظ الاول الدلالة على جمع الازمان ولكن معنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه اذ كان دوامه مشروطا بعدم النسخ فكل امر مضمن بشرط ان لا ينسخ فكانه بقول صلوا ابدافالم انهم حكم ولم ينسخ عنكم امرى واذا كان كذلك عقل نسخ الحج قبل عرفه ونسخ الذبح قبل فعله لان الامر قبل التمكن حاصل وان كان امر بشرط التمكن لان الامر بالشروط ثابت ولذلك يعلم المأمور كونه ما أو قبل التمكن من الامتثال ولما لم تفهم المعنى فلهذا أنكروا ثبوت الامر بالشروط كما ساق في سادس مذهبهم في كتاب الاوامر وأقرب دليل على فساده ان المصلي يتوى الفرض وامتثال الامر في ابتداء الصلاة ويعاين عتق أثنتها وقبل تمام التمكن ولو مات قبل لم يبين انه لم يكن مأمورا بل يقول كان مأمورا بمقصد

أتمها أمرهم و (تدبهم اليه) والقول بالتحوير خلاف الاصل لا بصار اليه وأمثال هذه العبارات شائعة الشافعية (قالوا أولاته) أى المندوب (طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به قلنا) لانسل انه فعل المأمور به فقط (بل) هو (و) فعل (الندوب اليه) أيضا (و) قالوا (نايسا أرباب اللغة قسموا) الامر (الى أمر الإيجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك) فالامر مشترك بين أمر الندب وأمر الإيجاب (قلنا هم قسموا أيضا الى أمر تهديد وأمر اباحة الى غير ذلك) فيلزم ان يكون المهتد عليه والمباح مأمورين ولم يذهب اليه ذاهب هذا نقض ثم أشار الى الحل بقوله (فهم توسعوا عن حقيقة الامر) وقسموه أخذنا المعنى المجازى فتدبر وأيضا ما قسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر الهمافلا يلزم ان يكون أمر الندب أمر حقيقة فان قلت فيلزم انه صيغة أمر قلت لا بأس به فانه صيغة أمر في اصطلاحهم كذا في الحاشية (مسئلة) \* المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه) ولا تكليف في السعة (خلاف الاستاذ) أى اسحق رحه الله ولما كان كلامه بظاهرة فاسد اولاً بلقي بشأن هذا النحر بأن يتفوه به أولوا كلامه وأشار اليه المصنف وقال (ولعله أراد وجوب اعتقاد الندبية) أى مندوبية المندوب ولاشك انه تكليف (ولهذا جعل المباح تكليفاً) لان اعتقاد اباحته واجب (لكن ذلك حكم آخر) لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفاً فالنزاع لفظي (ولو جعل نفس خطاب الشارع) بالاباحة كان أو بالندب أو بالنحر أو بالكراهة لا مطلق الخطاب الذى يعم القصص فانه بعيد جداً (تكلفا لم يعد) ويؤل النزاع حينئذ أيضا الى اللفظ فقط (فافهم) \* مسألة المذكورة كالمندوب لانتهى ولا تكليف والدليل) علمه هو (الدليل) الذى مر في عدم كون المندوب مأموراه وتكليفاً (والاختلاف) ههنا هو (الاختلاف) هناك (فذكر) \* مسألة الاباحة حكم شرعى لانه خطاب الشرع تخييرياً (والخطاب هو الحكم الشرعى) والاباحة الاصلية نوع منه) أى من الخطاب التخيير (لان كل ما عدم فيه المدرك الشرعى العرج في فعله وتركه فذلك) أى عدم المدرك الشرعى لهما (مدرك شرعى لحكم الشارع بالتخيير) والاباحة الاصلية لا تكون الا في موضع عدم المدرك الشرعى العرج في الفعل والترك بل (١) بحكم خصوصه أصلاً فهناك مدرك

بشرط

بشرط والامر المقيد بالشرط ثابت في الحال وجد الشرط أو لم يوجد وهم يقولون اذ لم يوجد الشرط علمنا انتفاء الامر من  
 أصله رانا كنا توهم وجوبه فبان انه لم يكن فهذه المسئلة فرع لتلك المسئلة ولذلك أحاط المعتزلة النسخ قبل التمكن وقالوا  
 أيضا انه يؤدي الى ان يكون الشيء الواحد في وقت واحد على وجه واحد ما هو مستحسنا مستحسنا فبقاها مكرها ما راد اصله مفسدة  
 ووجد ما يتعلق بالحسن والنهي والصلاح والفساد قد اُطلقناه ولكن يبقى لهم مسلكتان المسلك الاول ان الشيء الواحد  
 في وقت واحد كيف يكون منبعا عنه ومأمورا به على وجه واحد وفي الجواب عنه طرقتان الاولى اننا نسلم انه منبهي عنه  
 على الوجه الذي هو مأمور به بل على وجهين كما ينهي عن الصلاة مع الحدث ويؤمر بها مع الطهارة وينهي عن السجود للصائم  
 ويؤمر بالسجود لله عز وجل لاختلاف الوجهين ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مأمور بشرط بقاء  
 الامر منبهي عنه عند زوال الامر فهما حالتان مختلفتان ومنهم من أبدل لفظ بقاء الامر بانتفاء النهي أو بعدم المنع والالفاظ  
 متقاربة وقال قوم هو مأمور بالفعل في الوقت المعين بشرط أن يختار الفعل أو العزم وانما ينهي عنه اذا علم أنه لا يختاره ووجه اولها  
 حصول ذلك في علم الله تعالى بشرط هذا النسخ وقال قوم بأمر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الأمر أما  
 بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يامر في وقت يكون الأمر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة وانما  
 بأمر الله تعالى مع علمه بان الجاه مصلحة مع دوام الأمر أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يامر الله مع العلم  
 بان الحال ستغير ليعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل وكل هذا متقارب وهو ضعيف لان الشرط ما يتصور ان  
 يوجد وأن لا يوجد فاما لا يشترط فلا معنى لشرطية والمأمور لا يقع ما مور الا عند دوام الأمر وعدم النهي فكيف يقول أمرت  
 بشرط أن لا أتأكل فكأنه يقول أمرت بشرط أن أمرت بشرط أن تتعلق الأمر بالمأمور وبشرط أن يكون الفعل المأمور به  
 حائضا وعرضا وغير ذلك مما لا يدمنه فهذا الاصل للشرطية وليس هذا كالمصلحة مع الحدث والسجود للصائم فان الانقسام يتطرق  
 اليه ومن رغب في هذه الطريقة فاقرب العبارات أن يقول الأمر بالشيء قبل وقته يجوز أن يبقى حكمه على المأمور الى وقته ويجوز  
 أن يزال حكمه قبل وقته فيجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطا في الأمر فيقال اعمل ما أمرت به ان لم يزل حكم أمرى عندك بالنهي

شرعي الحكم بالتخيير فالاباحة الاطلاقية فيما يحكم بالتخيير (فهى لا تكتمت الا بعد الشرع خلافا لبعض المعتزلة) فانهم يقولون  
 بالاباحة وغيرهما من الاحكام قبل اشرع (وقد تقدم) منا أيضا احقاق الحق هناك فتذكر (مسئلة) \* الباح ليس  
 يجنس للواجب لانها متواتران متباينان (من الحكم) فان الباح المتساوي فعله وتركه شرعا والواجب المأذون في الفعل  
 المنوع عن الترك (وظن انه جنس له لان الباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب) لانه المأذون في الفعل مع  
 الحر ج في الترك (قلنا لاننا نسلم ان ذلك) أي المأذون في الفعل (تمام حقيقة الباح بل هو المتساوي فعلا وتركها) فالماذون في  
 في الفعل جزء الحقيقة (ولعل النزاع لفظي) فمن جعله جنس الواجب أخذه بمعنى جازر الفعل ومن جعله مبانئله أخذه بمعنى  
 جازر الفعل والترك (مسئلة \* الباح ليس واجب بالضرورة (خلافا للكعبى) من المعتزلة (واجب بان كل مباح ترك  
 حرام) أي يلزمه ترك حرام (وكل ترك حرام) أو ملازمه (واجب ولو تخيرا) فكل مباح واجب ولو تخيرا (قلنا الصغرى  
 ممنوعة أما أولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقضى وهو الارادة) القدعة أو الحادثة (مثلا بناء على أن علة العدم عدم علة  
 الوجود وحثث لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع) لوجود الحرام كيف لا وان عدم المقضى كاف في عدم  
 الحرام فهو جواز المباح بعد ذلك لادخله في عدم الحرام قال في الحاشية لدفعه انه لا بد لترك الحرام من أحد الأمرين اما عدم  
 الارادة أو فعل المباح فكل واجب ولو تخيرا ثم قال وفيه ما فيه ووجهه أن المقضى لعدم الذات هو عدم الارادة وأما المانع  
 فله بالعرض لا ينسب اليه العدم الاعتد وجود المقضى وأن العدم لا شئ يحض لا يصلح للوجوب ولو اراد المكلف فلا نزاع في  
 وجوبه قال في البديع وغيره الحق انه لا يخلص عنه بعد تسليم أن مقدمة الواجب واجب فان فعل المباح مقدمة ترك الحرام  
 الذي هو الواجب وهذا ليس شئ لان المقدمة لا تجب الامدادات مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة الترك الاعتد وجود القصد  
 الى الحرام وأما قوله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتق بانتفاء المقضى لا بفعل المباح الذي هو المانع حثث لا يلزم  
 وجوب المباح الاحال القصد الى الحرام ونحن نلتزمه وعلى هذا ينبغي أن تقيد مسئلة وجوب أحد أضداد الحرام بما اذا كان

عنه فإذا نهي عنه كان قد زال حكم الأمر فليس منهيها على الوجه الذي أمر به الطريقة الثانية أن لا نلتزم اظهار اختلاف الوجه لكن نقول يجوز أن يقول ما أمرنا أن نفعله على وجه فقد نهيناك عن فعله على ذلك الوجه ولا استحالة فيه إذ ليس الأمر حسناً في عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك ولا الأمر مراداً حتى يتناقض أن يكون مراداً أكثر وهابل جميع ذلك من أصول المعتزلة وقد أبطلناها فان قيل فإذ علم الله تعالى أنه سبهي عنه فإمعنى أمره بالشيء الذي به - انتفاءه قطعاً عليه بعواقب الأمور قلنا لا يصح ذلك إن كانت عاقبة أمره معلومة للأمر أما إذا كان مجهولاً عند الأمر معلوماً عند الأمر أم يمكن الأمر لمتجانسه العزم والاستعداد بالمنازع له من أنواع اللهو والفساد حتى يتعرض للعزم والشواب وبتركة العقاب وربما يكون فيه لطف واستصلاح كما سيأتي تحقيقه في كتاب الأوامر والمجيب من انكار المعتزلة ثبت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا الوعد من العالم بعواقب الأمور بالشرط وقالوا وعده الله تعالى على الطاعة فإيا بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى العصية عقاباً بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة والله تعالى عالم بعاقبة أمر من عوت على الردة والتوبة ثم شرط ذلك في وعده فلم يستحل أن يشرط في أمره ونهيه وتكون شرطته بالإضافة إلى العبد الجاهل بعاقبة الأمر فيقول أتبيد على طاعتك ما لم تحبطها بالردة وهو عالم بما يحبطه لا يحبط وكذلك يقول أمرتك بشرط الطاعة والقدرة بشرط أن لا نسخ عنك

(المسالك الثاني في حالة النسخ قبل التمكن) قولهم الأمر والنهي عندكم كلام الله تعالى القديم وكيف يكون الكلام الواحد أمر بالشيء الواحد ونهيها عنه في وقت واحد كيف يكون الرفع والمرفوع واحداً والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى قلنا هذا الإشارة إلى اشكالين أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولا يختص ذلك بهذه المسئلة بل ذلك عندنا كقولهم العالمية حالة واحدة ينطوي فيها العلم بما لا نهاية له من التفاصيل وانما يحل اشكاله في الكلام وأما الثاني فهو أن كلامه واحد وهو أمر بالشيء ونهي عنه ولو علم المكلف ذلك دفعة واحدة لما تصور منه اعتقاد الوجوب والعزم على الأداء ولم يكن ذلك شئ من باولي من اعتقاد التعمير والعزم على الترتك فنقول كلام الله تعالى في نفسه واحد وهو بالإضافة إلى شيء أو بالإضافة إلى شيء خبر ولكنه انما يتصور الامتحان به إذ اسمع المكلف كلامه في وقتين ولذلك شرطنا التراخي في النسخ ولو سعى كلبه ما في وقت واحد لم يجز وأما

مفوتاً وفي وقت التقويت لا مطاقاً فلا يرد أنه حينئذ يبطل ما دعيته من وجوب أحد أضداد الحرام وان قول الكعبي ملازم لما دعيته فلا يمتنى منكم مخالفته فافهم (وأما ثانياً فلان فعل المباح انما يكون تركه) أي الحرام (لوقصد بفعله تركه وذلك لا يلزم) فله ربما يفعل أفعالاً مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام (نعم لو أراد الحرام) أو تخليه (ثم قصد بفعل المباح تركه فإنه يكون واجباً) في هذا الحال كما ورد في الخبر الصحيح من وعده لاجر عليه (ونحن نلتزمه) ولا شناعة فيه فان قلت فعل المباح مفوت للعزم البتة سواء قصد ترك الحرام أو لم يقصد حينئذ لوجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بالانسان أن كل مفوت للحرام واجب بل إذا قصد به تقويت الحرام كان له وجه قلت ثوبه مفوتاً أول المسئلة بل انما يكون مفوتاً إذا انساب إليه العدم ولا ينسب إلا إذا قصد به عدمه مع وجود الإرادة وأما عند عدمها فينسب عدم الحرام وقواته إليه لا إلى المباح فتأمل فيه فإله لا يبقى حينئذ كبير فرق بين هذا السند والسند الأول وأما بعد تسليم كونه مفوتاً فلا وجه لشرط قصد التقويت فإنه وجوب تبعي لا تشترط فيه النسبة كما تقدم (وأزعم عليه) أي على الكعبي (بأنه) أي وجوب المباح (مصادمة للاجماع) فان الاجماع القاطع دل على أن الانشاء المباحة متحققه البتة (فأجاب انه) أي الاجماع على الإباحة (بالنظر إلى ذات الفعل) فانها بما هي هي مباحة لا حرج في نفس فعلها ولا في تركها (وهذا) أي رجوعها (بالنظر إلى ما استلزمه) من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا العرض (وتوقض) الكعبي (بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجباً لئلا يكون كل حرام تركاً حراماً آخر هو ضده) وكل ترك حرام واجب ولو تخييراً (وأجيب بان له أن يلتزمه باعتبار الجهتين) فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة أمر ترك حرام واجب ولا شناعة وقد تقدم جواب حسن فتذكره (مسئلة) المباح قد يصير واجباً عندنا كما نفل بالشرع) فإنه يصير واجباً (خلفاً للشافعي رحمه الله) لعله أراد بالمباح ما أذن في الفعل وهو أعم من المتدب والامباح دعوى الوجوب بالشرع ثم انه على هذا التقدير أيضاً لا بد من دعوى جزئية كإبدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا تنافي خلاف الشافعي الامام فإنه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع فإذن الأولى في عنوان المسئلة ما في كتب مشايخنا النفل يجب

جبريل عليه السلام فانه يجوز ان يسع في وقت واحد لم يكن هو مكلفا ثم يبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم في وقتين ان كان ذلك الرسول داخل تحت التكليف فان لم يكن فيبلغ في وقت واحد لكن يؤمر بتبليغ الامة في وقتين فيأمرهم مطلقا بالمسالمة وترك قتال الكفار ومطلقا باستقبال بيت المقدس في كل صلاة ثم ينهأهم عنها بعد ذلك فيقطع عنهم حكم الامر المطلق كما يقطع حكم العقد بالفسخ ومن أحبنا من قال الامر لا يكون أمر اقبل بلوغ المأمور فلا يكون أمرا ونهأ في حالة واحدة بل في حالتين فهذا أيضا يقطع التناقض ويدفعه ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جواز قصة ابراهيم عليه السلام ونسخ ذبح ولده عنه قبل الفعل وقوله تعالى وقد نجاه بذبح عظيم فقد أمر بفعل واحد ولم يقصر في البدار والامثال ثم نسخ عنه وقد اعترض هذا على القدرية حتى تعسفوا في تأويله ونحوه بوافر قاطبوا طلبوا الخلاص من حسة أوجه أحدها أن ذلك كان مناما لا أمرا الثاني أنه كان أمرا لكن قصده تكليفه العزم على الفعل لامتحان سره في صبره على العزم فالذبح لم يكن مأموراه الثالث أنه لم ينسخ الامر لكن قلب الله تعالى عقبه نحاسا أو وحده فإذ لم يقطع فأنقطع التكليف لتعذره الرابع المتابعة في المأمور وأن المأمور به كان هو الأضجاع والتل الجبين وامرار السكين دون حقيقة الذبح الخامس سجود النسخ وأنه ذبح امتثالا فان تأمروا وتامروا والتائبون الى هذا التأويل وتفوقوا على أن اسمعيل ليس بذبح واختلفوا في كون ابراهيم عليه السلام ذابحاقا فقال قوم هو ذابح للقطع والولد غير مذبح لحصول الالتئام وقال قوم ذابح لذبحه محال وكل ذلك تعسف وتكلف أما الاول وهو كونه مناما فتمام الانبياء جزء من النبوة وكانوا يعرفون أمر الله تعالى به فلقد كانت نبوة جماعة من الانبياء عليهم السلام مجرد المنام وبدل على فهمه الامر قول ولده افعل ما تؤمر ولو لم يؤمر لكان كذا وأنه لا يجوز قصده الذبح والتل الجبين بنام لأصله وأنه سماه البلاء المين وأتى بلاء في المنام وأتى معنى للفداء وأما الثاني وهو أنه كان مأمورا بالعزم اختبأ وهو محال لان اعلام العيوب لا يحتاج الى الاختبار ولان الاختبار انما يحصل بالايجاب فان لم يكن الايجاب لم يحصل اختباره وقوله هو العزم هو الواجب محال لان العزم على ما ليس بواجب لا يجب بل هو تابع للعزم ولا يجب العزم ما لم يعتد وجوب المعزم عليه ولو لم يكن المعزم عليه واجبا لكان ابراهيم عليه السلام أحق بعرفته من القدرية كيف وقد قال اني أرى في المنام أني أذبح فقال له ولده افعل ما تؤمر يعني الذبح وقوله

بالشروع خلافه (لنا الجواز بان التخيير ابتداء) أي في ابتداء الفعل (لا يستلزم عقلا ولا شرعا بقائه) أما عقلا فظاهر وأما شرعا فالج النقل بعد الشروع فيه لا يسبق الخيار (والوقوع للنهي عن ابطال العمل) بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم (فوجب الاتمام) صيانة للؤدى عن البطلان (فوجب القضاء بالافساد) لان ما وجب في الذمة يبقى مضمونا للمثل عند القوات وأورد عليه أما أولافلان معنى قوله عز من قائل النهى عن ابطال العمل بالراء والسمعة والنفاق وأمثالها كما هو المرور عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وأجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للنهي عن مطلق الابطال بلا تخصص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد أيضا وليس مقصودهم الحصر في هذا الابطال بل نقل ما هو أهم وأما ثانيا فلان بطلان العمل في الافساد غير مسلم اذ يجوز أن يناب الرجل على بعض الصلاة وان يناب الثواب عما هو بعض وفي الصوم أظهر ثم ههنا كلامان عويصان الاول ان الدليل لو تم دل على وجوب الاتمام فتركه يكون أمرا وقد صرح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم افساد الصوم النقل بالاكل ولا يقع حيثما ما في فتح القدير انه عليه وآله الصلاة والسلام لمعه قضاء فان الكلام في نفس الافطار فانه حيثئذ يشتم على ترك الواجب فان قلت أهله يكون الافطار في صيام التطوع رخصة مطلقا كما أنه رخصة في الفرض في حق المسافر قلت فأن الوجوب فان الواجب ما يأتي بتركه ولا يخصص عنده هذا العبد الا ابتداء عذر أو اوبات النسخية أو القبول بان الوجوب كوجوب الصلاة على من استأهل في الآخر قد يرفه الثاني ان بعض الصوم لما لم يكن صوما لم يكن فيه ابطال العمل فانه ما عمل البعض الصوم وليس يعمل فلا فطار لا يوجب ابطال العمل فتأمل فيه ولنا أيضا ما رواه الترمذى عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتبهتاه فأكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتبهناه فأكلنا منه فقال افضي يوما آخر مكانه فهذا يدل دلالة واضحة على وجوب القضاء ولزم منه وجوب الاتمام فان القضاء تولا الاداء لكنه معارض بما رواه أبو داود والترمذى عن أم هانئ قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت

تعالى ونه العيين استسلام لفعل الذبح للتعزم وأما الثالث وهو أن الأضجاع مجرد هو المأمور به فهو محال إذ لا يسمى ذلك ذبحاً ولا هو بلاه ولا يحتاج إلى الفداء بعد الامتثال وأما الرابع وهو أن تكرار النسخ وأنه امتثل لكن انقلب عنقه حديد فبات التحكن فاقطع التكليف فهذا لا يصح على أصولهم لأن الأمر بالنسوط لا يثبت عندهم بل إزاء الله تعالى أنه قلب عنقه حديد فلا يكون أمر إمام يعلم امتناعه فلا يحتاج إلى الفداء فلا يكون بلاه في حقه وأما الخامس وهو أنه فعل والتأم فهو محال لأن الفداء كيف يحتاج إليه بعد الائتام ولو صح ذلك لاستهزئوا بذلك من آياته الظاهرة ولم ينقل ذلك قط وانما هو اختراع من القدرية فان قيل أليس قد قال قد صدقاً أو بيا قلنا معناه أنك علمت في مقدماته على مصدق بالرؤيا والتصديق غير التحقيق والعمل

(مسئلة) إذا نسخ بعض العبادة أو شرطها أو سنة من سننها كما لو أسقطت ركعتان من أربع أو أسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون هو نسخ لبعض العبادة بالأصلها وقال قائلون هو نسخ لأصل العبادة وقال قائلون نسخ الشرط ليس نسخاً للأصل أما نسخ البعض فهو نسخ للأصل ولم يسحبوا بتسمية الشرط بعضاً ومنهم من أطلق ذلك وكشف الغطاء عندنا أن نقول إذا أوجب أربع ركعات ثم اقتصر على ركعتين فقد نسخ أصل العبادة لأن حقيقة النسخ الرفع والتبديل ولقد كان حكم الأربع الوجوب فنسخ وجوبها بالكلية والر كعتان عبادة أخرى لأن أباها من الأربع إذ لو كانت بضالكان من صلى الصبح أربعاً فقد أتى بالواجب وزيادة كالوصلي بتسليتين وكما لو وجب عليه درهم فتصدق بدرهمين فان قيل إذا رد الأربع إلى ركعة فقد كانت الركعة حكمها أنها غير محرمة والآن صارت محرمة فهل هذا نسخ آخر مع نسخ الأربع قلنا كون الركعة غير محرمة معناه أن وجودها كعدمها وهذا حكم أصلي عقلى ليس من الشرع والنسخ هو رفع ما ثبت بالشرع فإذا لم يبدل النسخ إلا الرفع كيف كان من غير نظر إلى المرفوع فهذا نسخ لكننا ينبغي حد النسخ خلافه وأما إذا أسقطت الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وقيت الصلاة واجبة نعم كان حكم الصلاة بغير طهارة أن لا تحزى والآن صارت محرمة لكن هذا غير أصل لا لحكم شرعى فان الصلاة بغير طهارة لم تكن محرمة لأنهم لم تكن مأموراً بها شرعاً فان قيل كانت حجة الصلاة متعلقة بالطهارة نسخ تعلق حجتها

فاطمة فخلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمهاني عن يمينه فعاتت الوليدة باناه فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله أمهاني فشرب منه فقالت يا رسول الله لقد أفطرت وكنت صائمة فقال لها أنت تقضين شيئاً قالت لا فقال لا يضرك إن كان تطوعاً إلا أن يحمل على عدم المضرة الأخرى به من الأثم لما كان باعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان تبركاً من فضله وأوله كان وعدا بالمغفرة وأما القضاء فلازم ولنا أيضاً القياس على التذرع فان الوفاء به واجب صيانة لاجابه عبادة الله بالقول فلا نوجب بالشروع والتسليم أولى واعترض بأنه جعل الشرع الإيجاب سبب الوجوب والوجوب مختص به وأما الشروع فليس في معناه الأثرى أن الحرمة تثبت بالتحریم ولا تثبت بالكف عنه وليس التذرع واجباً لأن فيه صيانة ما جعل الله قولاً حتى يكون صيانة الفعل أولى بل لأن الإيجاب عهد مع الله فلا بد من إيفائه فتأمل فيه ولنا أيضاً القياس على الجحبل الاستدلال بدلالة نص وجوب الإتمام في الحج والعمرة وهذا أجود ما استدلل به في هذا المقام وان قالوا إنارة أن الموجب هناك أنه يجب الإتمام في فاسدها ولا يظهر ملاءمة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الإتمام في الحج على خلاف القياس فلا يناس عليه فنقول كلا فإنا منهم المناط أن العبادة الناقصة يجب كإلها سواء كان سجداً أو عمرة أو صوماً أو صلاة وأما العبادة التي بعضها أيضاً عبادة كالاعتكاف في ظاهره وإياه فلا يجب الإتمام لأنه غير ناقص فتدبر وكل الأمر إلى الله عز وجل (مسئلة) الحكم منه رخصة وهي ما يعبر من عسر إلى يسر أي الحكم ذوا اليسر النازل بعد ذي العسر (بعذر) ومنه عزيمته وهولها تفسيران الأول الحكم المتغير عنه حينئذ لا يكون عزيمته إلا حيث يكون هناك رخصة وانما هو ما لم يتغير من العسر إلى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم عزيمته أو رخصة من أحكام الوضع صرح به في البديع وما قبل بعض الرخص واجبة وبعضها محرمة فكيف يكون الوضع فيها فقيهه أن مصداق الرخصة وان كان حكماً كلفاً لكن الكلا في كون الحكم رخصة أو عزيمته ولأننا نعلم ليس الإلزام فتأمل (وهي) أي ما يطلق عليه اسم الرخصة أقسام (أربعة) من حيث كونها رخصة وذات يسر (الأول ما استبح) أي عومل به معاملة المباح في عدم المؤاخذه (مع قيام) الدليل (المحترم) إياه



بها شرعا فهو نسخ متعلق بنفس العبادة فالصلاة مع الطهارة غير الصلاة مع الحدث كما أن السلات غير الاربع فليكن هذا نسخا للصلوة واجبا بالغيرها قلنا هذا بخلاف قول من نسخ شرط العبادة كسخت البعض ولا شك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث لكان نسخا لاجبا معها الطهارة وكانت هذه عبادة أخرى أما اذا جوزت الصلاة كيف كانت مع الطهارة وغير الطهارة فقد كانت الصلاة بغير طهارة غير محجزة لتمامها على الحكم الاصيل اذ لم يؤمر بها فالآن جعلت محجزة وارتفع الحكم الاصيل أما محجة الصلاة وأنها كانت متعلقة بالطهارة فنسخ هذا التعلق لنسخ لاصل العبادة أو نسخ لتعلق الصحة ولعنى الشرطية هذا فيه نظر والخطب فيه بسير فليس يتعلق به كغيره فائدة وأما اذا نسخت سنة من سننها لا يتعلق بها الاجزاء كالوقوف على عين الامام أو ستر الرأس فلا شك أن هذا لا يتعرض للعبادة بالنسخ فاذا تبعيض مقدار العبادة لنسخ لاصل العبادة وتبعيض السنة لا يتعرض للعبادة وتبعيض الشرط فيه نظر واذ تحقق أن الحاقه بتبعيض قدر العبادة أولى (مسئلة) الزيادة على النص نسخ عند قوم وليست بنسخ عند قوم والمختار عندنا التفصيل فنقول سطر الى تعلق الزيادة بالزيادة بدعيه والمراتب فيه ثلاثة الاولى أن يعلم أنه لا يتعلق به كإاذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والحج يتغير حكم المز يدعيه اذ يبق وجوبه واجزاؤه والنسخ هو رفع حكم وتبدل ولم يرتفع الرتبة الثانية وهي في أقصى البعد عن الاولى أن تنصل الزيادة بالزيادة بدعيه اتصال المتأديع التعداد والانفصال كما لو زيد في الصبر ركعتان فهذا نسخ اذ كان حكم الركعتين الاجزاء والوجه وقد ارتفع نعم الربعة استؤنف ايجابها ولم تكن واجبة وهذا ليس بنسخ اذ المرفوع هو الحكم الاصيل دون الشرعي فان قبل اشتملت الربعة على الثلثين وز يادتهما قارنان لم ترتفعوا وضمت اليهما ركعتان قلنا النسخ رفع الحكم لرفع المحكوم فيه فقد كان من حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقد ارتفع كيف وقد بينا أنه ليس الربعة ثلاثا وز يادته بل هي نوع آخر اذ لو كانت الخمسة اربعة وز يادته فاذا بالجمعة فينبغي أن يحجز ولا يصار اليه الرتبة الثالثة وهي بين المرتبتين ز يادته عشرين جلدة على عشرين جلدة في القذف وليس انفصال هذه الزيادة كانفصال الصوم عن الصلاة ولا اتصالها كاتصال الركعات وقد قال أبو حنيفة رحمه الله هو نسخ وليد يصح بل هو بالمنفصل أشبهه لان الثمانين نبي وجوبها واجزاؤها عن نفسها ووجبت زيادة عليها مع بقائها لما لثة ثمانون وز يادته ولذلك

(وقيام حكمه) وهو الحرمة (كجاءه كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه) فانه باق على الحرمة ودليل حرمة لم يخرج عن الدلالة ولم يصير مباحا أصلا لكن الشارع اذ هو غفور متفضل قبل العذر ووعده بالعفو وأنه لا يخاف الميعاد (وفيه العزيمة أولى) في هذا النوع العمل بالعزيمة أولى لانه اطاعة الرب عز وجل فان الحكم باق (ولو) صبر وعمل بالعزيمة (مات) بهذا العذر (كان) شهيدا (مأجورا) كما ينادى عليه قصة خبيبرضى الله عنه ومن هذا النوع الاكراه على الجناية على الصوم والاحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا مأجورا ان شاء الله تعالى ومنه كل مال العيرى المحمصة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر ويظهر منه أنه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة وقد صرح به في الحصول حيث قال ان ما جاز فعله اما جاز مع قيام المقضى للمنع أو لا الاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا يلزمهم أن يكون اجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه مباحا فالصبر المقبول يكون عاصي لانه أوقع نفسه في التهلكة بالكف عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تقوا بأيديكم الى التهلكة ولعل في كلامهم تسحاوا والله أعلم بمرادات عباده (والثاني ما تراخى حكمه) مع بقائه على السببية وأراد بحكم السبب وجوب الاداء لانصر الوجوب والاحرام عن السببية ولم يسبق بينه وبين الزايع فرق (الذي زال العذر) الموجب الرخصة (كفطر المسافر والمرضى) فان سببية الشهيرة راقية في حقهما حتى لو صامانية الفرض أجزا المرادى مسلم والبخارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخرتين عمر والاسلم ان شئت فسم وان شئت فافطر وتأخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فن كان منكم مريضا أو على سفر فعذت من أيام أخر واعلم أنه قد روى عن بعض الصحابة كان عمر واختاره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية أنه لا يجزئ الصوم لهما وان صامانما ويؤيده ظاهر الآية ويشهد له ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر أخرجه الشيخان ولا دفعه أن الحديث ورد فيما اذا أمره الصوم لان خصوص السبب لا عبرة بل لعموم اللفظ ولا جواب الابائيات معارض أقوى يخص لاجله وهو الذي تقدم وما روى الدارقطني عن أم المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي صلى الله عليه وسلم قد صام وأفطر وأمر وقد قصر في السفر لكن تركه آخر لما قالت

لا يبتنى الاجزاء عن الثمانين زيادة عليها بخلاف الصلاة وفائدة هذه المسئلة جواز انبات التعرب بخبر الواحد عندنا ومنعه عندهم لان القرآن لا ينسخ بخبر الواحد فان قيل قد كانت الثمانون حداً كاملاً فسخ اسم الكمال رفع حكمه لا لمخالفة قلنا هو رفع ولكن ليس ذلك حكماً مقصوداً شرعاً بل المقصود وجوده واجزؤه وقد سبق كما كان فالوا ثبت مثبت كونه حكماً مقصوداً شرعياً لا منتهى نسخة بخبر الواحد بل هو كما لو اوجب الشرع الصلاة فقط فن أتى بها فقد أدى كلمة ما اوجب الله تعالى عليه بكائه فاذا اوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كلية الواجب لكن ليس هذا حكماً مقصوداً فان قيل هو نسخ لوجوب الاقتصار على الثمانين لان يجب الثمانين مانع من الزيادة فلنا ليس منع الزيادة بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم ولا يقولون به ولا نقول به ههنا ثم رفع المفهوم كتحصيص العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد ثم انما يستقيم هذا الوثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ثم ورد التعرب بعده وهذا السبيل الى معرفته بل لعله ورد سبباً لانسقاط المفهوم متصله أرقر بامنه فان قيل التفسير ورد الشهادة بتعلق الثمانين فاذا زيد علم ازال تعلقه بها فلنا يتعلق التفسير ورد الشهادة بالقذف بالاحد ولو سلمنا ذلك حكماً تابعاً للعهد لا المقصود وكان كعمل النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشرون عدة الوفاة وتصرف الشرع في العدة بردها من حول الاربعة أشهر وعشرون ليس تصرفاً في اباحة النكاح بل في نفس العدة والنكاح تابع فان قيل فالوا امر بالصلاة مطلقاً ثم زيد بشرط الطهارة فهل هو نسخ قلنا نعم لانه كان حكم الاول اجزاء الصلاة بغير طهارة فسخ اجزائها و امر بالصلاة مع طهارة فان قيل فلنا زكمت المصير الى اجزاء طواف المحمد لانه تعالى قال واطوفوا بالبيت العتيق ولم بشرط الطهارة والشافعي رحمه الله منع الاجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة وهو خبر الواحد وأبو حنيفة رحمه الله قضى بان هذا الخبر يؤثر في يجب الطهارة اما في ابطال الطواف واجزائه وهو معلوم بالكتاب فلا قلنا لو استقر قصد العموم في الكتاب واقتضى اجزاء الطواف لمحمد وامع الطهارة فاشترط الطهارة ورفع ونسخ ولا يجوز بخبر الواحد ولكن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يجوز ان يكون أمراً باصل الطواف ويكون بيان شرطه موكولاً الى الرسول عليه السلام فيكون قوله بياناً وتخصيصاً للعموم لانسخاقه نقصان من النص لان زيادة على النص لان عموم النص يقتضي اجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة فأخرج خبر

فرضت الصلاة ركعتين ركعتين أقرت في السفر رواه الشيخان وماروى مالك والشافعي والشيخان وأبو داود عن أنس قال سافرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وأفطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي سعيد قال كنا سافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان ففنا المفطر ومنا الصائم فلم يجده المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر وكافوا روى أن من وجد قوة فصام بخسن ومن وجد ضعفاً فافطر خسن وماروى النسائي عن أنس سئل عن الصوم في السفر قال يصوم قبل فأين هذه الآية فعدة من أيام أخر قال انها تزلت يوم نزل ونحن نرتحل ونبتزل على غير شبع واليوم نرتحل شباعاً ونبتزل على شبع (والعزقة) أي الاخذ بها (أولى فيه) أي في هذا النوع لانه اشتغلت الذممة لقيام السبب فأولى أن يخلصها ورضى ربه قبل أن يطالب لكن انما يكون أولى (مالم يستضر) بها (فالوا مات بها) و امرض (أتم) لانه أوقع نفسه في التهلكة باختياره مالم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا الاعم اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه لو لم يعلم فهو مطيع في طنه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما ينظر الى القلوب (الثالث ما نسخ عنا تخفيفاً) كأننا (مما كان على من قبلنا من امر) على الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة (كقرض موضع التجاسة وأداء الرفع في الزكاة الى غير ذلك) من كون التوبة قتلاً وتحرير السلب وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلاة الا في المسجد وعدم حمل القنائم (الرابع ما سقط) الحكم اليه (مع العذر مع مشروعيته في الجملة) أي مع عدم ذلك العذر (ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للظطر) فان الله تعالى استثناء عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم يتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا السكر وفي هذا النوع لو لم يأت واستضر أم البتة وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروى هذا عن الامام أبي يوسف ثم انه لا بد للامم من العلم بالاباحة لئلا تتعذر (قالوا تسمية) النوعين (الاخيرين بالرخصة مجاز) اذ ليس فيما تقرر من العسر الى اليسر بل اليسر اولى فلا رخصة حقيقة (و) النوع (الثالث أتم في المجازية) اذ لم يسبق الحكم الاصلى مشروعا أصلاً فلا شائكة لكونه عزمة بخلاف النوع الرابع فان فيه شائكة لكونه مشروعا في غير صورة العذر (كالاول

الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن فهو نقصان من النص لازيادة عليه ويحتمل أن يكون رفعا ان استقر العموم قطعا وبإنيان لم يستقر ولا معنى لدعوى استقراره بالحكم وهذا نظيره تعالى فخر برؤية فانه بعلم المؤمنة وغير المؤمنة فيجوز تخصيص العموم اذ تقديره بالآية ذكر أصل الكفارة ويكون أمرا بأصل الكفارة دون قيودها وشروطها فلما استقر العموم وحصل القطع يكون العموم مراد المكان نسخه ورفعها بالنقاس وخبر الواحد منهما فان قيل فاقولكم في تجوز السمع على الخفين هل هو نسخ لغسل الرجلين قلنا ليس نسخا لاجزائه ولا لوجوبه لكنه نسخ لتضييق وجوبه وتعيينه وجعل آياه أحد الواجبين ويجوز أن يثبت خبر الواحد فان قيل فالكاتب واجب غسل الرجلين على التصديق قلنا قد بقي تضييقه في حق من لبس خفعا على الطهارة وأخرج من عمومه من لبس الخف على الطهارة وذلك في ثلاثة أيام أو يوم وليلة فان قيل فقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية توجب إيقاف الحكم على شاهدين فاذا حكم بشاهد واحد فيجوز الارتفاع فرفع إيقاف الحكم فهو نسخ قلنا ليس كذلك فان الآية لا تقتضي الاكون الشاهدين جهة وجواز الحكم بقولهما أما امتناع الحكم بجهة أخرى فليس من الآية بل هو الحكم بالاقرار وذكر جهة واحدة لا يمنع وجود جهة أخرى وقولهم طاهرا الآية بأن لا جهة سواه فليس هذا ظاهر منطوقه ولا جهة عندهم بالمفهوم ولو كان رفع المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ وكل ذلك لو سلم استقرار الفهم ووثباته وقد ورد خبر الشاهد واليمين بعده وكل ذلك غير مسلم (مسئلة) ليس من شرط النسخ اثبات بدل غير المنسوخ وقال قوم يمنع ذلك فيقول يمنع ذلك عقلا وبمعنا ولا يمنع عقلا جواز ذلك امتنع لكان الامتناع لصورته ولتحالفته المصلحة والحكمة ولا يمنع لصورته اذ يقول قد أوجبت عليك القتال ونسخته عنك ورددتلك الى ما كان قبل من الحكم الاصل ولا يمنع للمصلحة فان الشرع لا يبنى عليها وان ابني فلا يعدل أن تكون المصلحة في رفعه من غير اثبات بدل وان منعوا جوارزه بمعناه فهو تحريم بل نسخ النهي عن ادخال رجوم الاضاحى وتقدمة الصدقة أمام المناجاة لا يدل لها وان نسخ الفعلة الى بدل ووصية الاقربين الى بدل وغير ذلك وحقيقة النسخ هو الرفع فقط أما قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ان تحس كونه فالجواب من أوجه الاول أن هذا الامتناع الجواز وان منع الوقوع عندهم يقول بصيغة العموم ومن لا يقول بها فلا يلزمه أصلا ومن قال بها فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع الا

في الحقيقة) أى كأن النوع الاول أتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصلى باق من كل وجه فبعضه تغيره غير اقوف ابينا بخلاف الثاني فانه وان كان الحكم الاول باقيا من جهة بقاء السبب الا انه ليس الخطاب متعلقا به فبعضه عني عن الاول كذا قالوا وقد نقل مطلع الاسرار الالهية قدس سره عن جدى المولى قطب الدين الشهيد السهالى ان الرخصة تطلق على معنيين أحدهما ما تغير من عسر الى يسر وهذا معنى واحد مشكك يصدق بالتشكيك على الاربعه فصدقه على ما استتبع مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر اشد ثم صدقه على ما بقيت مشروعية مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقى مشروعا في غير صورة العذر من نوعه كصلاة ظهر المسافر ثم على ما بقى مشروعا في جنسه كتعيين المبيع وان لم يبق مشروعا في السلم لكنه مشروعا في البيع ثم على ما لم يبق مشروعا أصلا كالاحرام والاعلال التي رفعت عن رخصته تعالى وثانيهما ما استتبع مع قيام المحرم سواء بقى حكمه أو لا وهذا المعنى في الاخيرين مجاز انتهى منقول بالمعنى واعلم أن مشايخنا قسموا العزيمة الى فرض وواجب سنة ونفل والرخصة الى ما سمعت وليس مقصودهم أن الرخصة لا تنقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانها الاصل ويعلم حال الرخصة بالمقايسة وكان للرخصة تقسيم آخر مختص بها تعرضوا له وليس غرضهم تقسيم العزيمة لمقابل العزيمة المشروعة التي فيها التوبة فنظام يقسمها الى الحرام والمكروه وكفهما داخل في الاقسام لان الكف فصل ولقد وقع نوع من الاطناب لكنه لا يخو عن الافادة (فرع) \* قالوا سقط غسل الرجل مع الخف من (الرابع) من الرخصة وهو رخصة الاسقاط (لان الخف اعتبرت عانعا من سراية الحدث لها) واذ لم يسر فلا يشرع ما وضعه الشارع لازالة الحدث وصار كالظن والفتخ (وفيه أنه انما يتم لو لم يكن الغسل هناك في الرجل مشروعا) لان شأن النوع الرابع ذلك (لكنه مشرووع بعدوان لم يكن يتزع خفيه) فانه لو غسل قدميه مع كونهما في الخف اتم الوضوء (ولهذا) أى المشروعية الغسل (يطلق مسحه لو خاض في النهر) بعد ما كان وضوا ومسح على الخف (ودخل الماء في الخف) فعلم أن الغسل مشرووع (و) حينئذ (لا يجب الغسل) ثانيا (بانقضاء المدة) وهذا أيضا آية المشروعية والواجب الغسل بانقضاء المدة وكذا الحال في التزع (وأوجب منع حصة رواية

يسدل بل يتطرق التخصصص اليه بدليل الاضاحى والصدفة أمام المناجاة ثم ظهره أنه أراد أن نسخ آية بآية أخرى مثلها  
لا يتضمن النسخ الارفع النسخ أو يتضمن مع ذلك غيره فكل ذلك محتمل (مسئلة) قال قوم يجوز النسخ بالاخف ولا  
يجوز بالانقل فنقول امتناع النسخ بالانقل عرفه عقلا أو شرعا ولا يستحيل عقلا لأنه لا يمنع لذاته ولا بالاستصلاح فالتنكير  
وان قلناه فلم يستحيل أن تكون المصلحة في التسديد والترقي من الاخف الى الانقل كما كانت المصلحة في ابتداء التكليف ورفع  
الحكم الاصل فان قيل ان الله تعالى رؤوف رحيم بعبداه ولا يلحق به التشديد قلنا ينبغي أن لا يلحق به ابتداء التكليف ولا  
تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق فان قالوا انه تمتنع بمعاقبه تعالى بريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر  
وقوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم قلنا ينبغي أن يعرهم وياحه الفعل ففهمه اليسر ثم ينبغي أن لا يفسخ بالمثل لأنه لا يسر  
فيه إذ اليسر في رفعه الى غير بدل أو بالاخف وهذه الآيات وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف وليس فيه منع ارادة التنقل  
والتشديد فان قيل فقد قال ما نسخ من آية أو نسخها الآية وهذا خير عام والخير ما هو خير لنا والافتران خير لك والخير لنا ما هو  
أخف علينا قلنا لا بل الخير ما هو أجل ثوابا وأصل لنا في المال وان كان أنقل في الحال فان قيل لا يمنع ذلك عقلا بل معالاه  
لم يوجد في الشرع نسخ الا نقل قلنا ليس كذلك إذ أمر الصلابة أو لا تترك القتال والاعراض ثم ينسب القتال مع التشديد  
بنبات الواحدة ثمرة وكذلك نسخ التحريم بين الصوم والغدبة بالا طعام بتامين الصيام وهو توضيق وحرم الخمر ونكاح المتعة والخمر  
الالهة بعد اطلاقها ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف الى ايجابها في أثناء القتال ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت  
الصلاة ركعتين عند قوم فسخت بأربع في الحضر (مسئلة) اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر فقال قوم النسخ  
حصل في حقه وان كان جاهلا به وقال قوم ما لم يبلغه لا يكون نسخا في حقه والجنائز أن النسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم  
السابق ونتيجة وهو وجوب القضاء وانقضاء الاجزاء بالعمل السابق أما حقيقة فلا يثبت في حق من لم يبلغه وهو رفع الحكم  
لان من أمر باستقبال بيت المقدس فاذا نزل النسخ تمك لم يسقط الامر عن هويالين في الحال بل هو ما مور بالتسليم بالامر السابق

بطلان المسح) بل نقول لا يبطل المسح ورضى بهذا الشيخ ابن الهمام في فتح القدير وأما عدم وجوب الغسل بعد التزوع فلقوله  
(وان الغسل انما يلزم بعد التزوع) وبعد انقضاء المدة (لأنه قد حصل) فالغسل بعده تحصيل الحاصل (ورد) هذا  
الجواب بالوجه الاول (بان الرواية مذكورة في الكتب المعتمدة كالظاهرية وغيرها) فلا وجه لمنع الصحة وفيه أنه وان  
كانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ومثله في المجتبى ولما تعارضت الروايات  
فالتزعم بقوة الدليل وهي في دليل عدم بطلان المسح ورواية البطلان لضعفها منعت ودرجوا به بالوجه الثاني (بان الاجماع  
على أن المزبل) لم يحدث (لا يظهر أثره) ازاله تحدث (محدث طار) على ذلك المزبل فالغسل الذي وجد قبل التزوع  
وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحديث الذي حدث في القدم بعد أحدهما كيف وليس هذا الا كالاكتفاء بالتوضي السابق  
على البول (بعده) وهذا يخالف للضرورة والدينية (بل الحق) في الجواب (أن يقال المعتبر) في رخصة الامسقاط (نفي  
المشروعية) للعزيمة (في نظر الشارع بأن يكون العمل به) أي بالحكم الاصل الذي هو العزيمة (انما) لعدم ترتيب الاجزاء  
ان آتية (وبطلان هذا) أي الائم (بمتنوع) وانما حكمت تلك الرواية بالاجزاء أو في لا بعدم الائم فان قلت كيف يكون  
الآتيان به انما وقد صرح في الهداية أن الاخذ بالعزيمة أولى آجاب بقوله (وما قالوا ان العزيمة أولى فالمراد) أنه أولى  
(باسقاط سبب الرخصة) أي ينزع الخلف فيثبت لا يتبع رخصة المسح ولهذا عدم الظاهر إلا أن دليل على أولوية العزيمة  
ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة إلا أن الغسل أشق والعبادة الشاقفة أكثر واما هذا واعلم أن الجواب وان صرح في هذا الموضوع  
لكن لا يصح الرواية المذكورة فإنه لما يدخل الختف في خطاب غسل الرجل وصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسر  
الحديث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجزئ الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شي بالتزوع وانقضاء  
المدة بل الحق أن الرواية تعبر بصحة ولا يعمل بها فانظر بعين الانصاف والله أعلم بأحكامه (مسئلة) الحكم بالصحة في  
العبادات عتق) بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وان كان تصور الطرفين متوقفا على الشرع (لانها)  
أي الصحة (استنباع الغاية وهي) أي الغاية (في العبادات عند المتكاملين موافقة الامر وان وجب القضاء كاصلاة بظن

ولذلك بعضي وان بان أنه كان منسوخا ولا يلزمه استقبال الكعبة بل لو استقبلها لعصى وهذا لا يجبه فيه خلاف وأما لزوم  
 القضاء للصلاة اذا عرف النسخ فعرف ذلك بدليل نص أو قياس وربما يجب القضاء حيث لا يجب الاداء كما في الحائض  
 لو صامت وصمت ويجب عليها القضاء فكذلك يجوز أن يقال هذا لو استقبل الكعبة عصى ويلزمه استقبالها في القضاء وكما  
 نقول في التامر والغني عليه اذا نبط وأفاق يلزمه مساقضا ما لم يكن واجبا لان من لا يفهم لا يخاطب فان قيل اذا علم النسخ ترك  
 تلك القبلة بالنسخ أو بعلمه بالنسخ والعلم لا تأثير له فدل أن الحكم انقطع بنزول النسخ لكنه جاهل به وهو مخفي فبالبينة  
 معذور قلنا النسخ هو الرفع لكن العلم شرط ويحال عنه. وجود الشرط على النسخ ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط لان  
 النسخ خطاب ولا يصير خطابا في حق من لم يبلغه وقولهم انه مخفي محال لان اسم الخطا يطلق على من طلب شيئا فلم يصب أو على  
 من وجب عليه الطلب فقصر ولا يتحقق شيء منه في محل النزاع

( الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه ) ويشتمل على تمهيد لمجموع الأركان والشروط وعلى مسائل تنشعب  
 من أحكام النسخ والمنسوخ

( أما التمهيد ) فاعلم أن أركان النسخ أربعة النسخ والنسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه فإذا كان النسخ حقيقته رفع  
 الحكم فالنسخ هو الله تعالى فإنه أرفع الحكم والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو التعمد المكلف والنسخ قوله  
 الدال على رفع الحكم الثابت وقد يسمى الدليل ناسخا على سبيل المجازة فقال هذه الآية ناسخة لتلك وقد يسمى الحكم ناسخا مجازا  
 فيقال صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء والحقيقة هو الاول لان النسخ هو الرفع والله تعالى هو الرفع نصب الدليل على الارتفاع  
 وبقوله الدال عليه وأما مجموع شروطه فالشروط أربعة الاول أن يكون المنسوخ حكما شرعا لا عقليا أصليا كالبراءة  
 الاصلية التي ارتفعت بواجب العبادات الثاني أن يكون النسخ بخطاب فارتفع الحكم بموت المكلف ليس نسخا اذا ليس  
 المزيل خطابا بالفعل حكما خطابا سابقا ولكنه قد قيل أولا الحكم عليك مادامت حيا فوضع الحكم قاصرا على الحياة فلا

الطهارة المراد بالموافقة أهم من أن تكون بحسب الواقع أو بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساد له لأننا من اتباع الظن ما لم يظهر  
 فساده والمسقط للقضاء هو الموافقة الواقعية ولهذا وجب القضاء على من صلى ظن الطهارة ولم يظهر خطؤه في نفس الامر وان  
 كانت صحيحة هكذا يفهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من البهت فان الأمور بالصلاة إنما أمر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها  
 متعسرا أتى بالظن فصلاة الظان فسد في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع وذمته مشغولة بالقضاء وإنما لا يتم بل  
 يؤخر بقصده الى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطا والسهو ووعد أن ينيب على التوبة فوافقة الامر وسقوط القضاء متلازمان  
 عند التحقيق فتدبر (و) الغاية (عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء) سواء كان (تحقيقا) كافي أكثر الصلوات والصيام (أو  
 تقديرا) كافي العيد والجمعة والحاصل فراغ النية وهذا الاسقاط كافي الاداء كما أمر (وبعد ورود الامر) ومعرفة الحقيقة الصلواتية  
 الأمور بها (يعرف ذلك) أي استيعاب الموافقة وسقوط القضاء (بلا توقف) على الشرع أصلا ومن زعم أنه ان أراد بكونها عقلية  
 أنه لا مدخل للشرع أصلا فظاهر أن الامر ليس كذلك للتوقف على تصور أمر الله تعالى والا فلا نسلم أنه عقلي فقد اشبهه  
 عليه بتوقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه (وقيل انهما من أحكام الوضع) فان الصحة عبارة عن استيعاب الغاية  
 ولا يشترط الابدع تمامية الأركان والشروط ولا توقف عليه الابدع حكم الشرع أن حقيقة الصلاة مثلا تتم بهذه  
 الأركان والشروط وهو خطاب الوضع وجوابه أنه لا يشك عاقل في أن معرفة حقيقة الصلاة مثلا بهذه الأركان وشراطينها  
 لا يمكن الابتوقيف الشارع لكن الصحة اتمام المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع  
 بعد تصور الطرفين فأمثل (وقيل) الحكم بالصحة (عنى الموافقة) كما عند المتكلمين (عقلى) ومعنى الاسقاط (للقضاء  
 شرعى) وضعى أقول الاسقاط فرع التمامية) من جهة الأركان والشرايط المعتدلة عند الشارع (وهو بالموافقة)  
 أي كونه تاما فرغ الموافقة للامر كما هو معتبر مع الأركان والشرايط (وهو عقلى) فالصحة بمعنى الاسقاط أيضا عقلى وهذا إنما  
 يصح اذا ريد بالموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلاة الظان الطهارة ظنا غير مطابق كما قررنا فتذكر (وقيل) الحكم

يحتاج الى الرفع الثالث أن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقت يقضى دخوله زوال الحكم كقوله تعالى ثم أعوا الصيام الى الليل الرابع أن يكون الخطاب الناسخ متراخياً لا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون وليس يشترط فيه تسعة أمور الاول أن يكون رافعا للثبث بل أن يكون رافعا فقط الثاني أن لا يشترط ورود النسخ به - بدخول وقت المنسوخ بل يجوز قبل - لدخول وقته الثالث أن لا يشترط أن يكون المنسوخ مما يدخله الاستثناء والتخصيص بل يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد وفي وقت واحد الرابع أن لا يشترط أن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة فلا تشترط الجنسية بل يكفي أن يكون مما يصح النسخه الخامس أن لا يشترط أن يكونا نصين قاطعين إذ يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد وبالمتواتر وان كان لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد السادس لا يشترط أن يكون الناسخ منقولاً بمثل لفظ المنسوخ بل أن يكون ثابتاً بطريق كان فأن التوجه الى بيت المقدس لم ينقل اليه لفظ القرآن والسنة وإنما نص صريح في القرآن وكذلك لا يمنع نسخ الحكم المنطوق به بإيجاد النبي صلى الله عليه وسلم بقياسه وان لم يكن ثابتاً بل لفظ ذي صبغة وصورة يجب نقلها السابع لا يشترط أن يكون الناسخ مة سابقاً للنسخ حتى لا ينسخ الأمر الا بالنهي ولا النهي الا بالأمر بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالاباحة وأن ينسخ الواجب المصير بالموسع وإنما يشترط أن يكون الناسخ رافعا حكماً من المنسوخ كيف كان الثامن لا يشترط كونهما ثابتين بالنص بل لو كان يلحق القول وخواتمه وظاهره كيف كان يدل على أن النبي عليه السلام بين أن آية وصية الاقارب نسخت بقوله ان الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه الا وصية لوارث مع أن الجمع بين الوصية والميراث ممكن فليس متناقضين تناقضاً قاطعاً التاسع لا يشترط نسخ الحكم ببدل أو مجاهاؤا خف بل يجوز بالمثل والاقفل وتغير بدل كاستق ٥ ولند ذكر الآن مسائل تنشعب عن النظر في ركني المنسوخ والناسخ وهي مسائلتان في المنسوخ وأربع مسائل في المنسوخ به (مسئلة) ما من حكم شرعي الا وهو قابل للنسخ خلافاً للعقود فاتهم قالوا من الافعال ما لها صبغات نفسية تقتضي حداثها وقبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم فلا يجوز نسخ وجوبه ومثل الكفر والظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه ونواهد ما على تحسين العقل وتبجيحه وعلى وجوب

بالصحة (في المعاملات ومضى اتفاق الا ان) صحته ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات على العقود وموقوف السنة على التوقف) من الشارع (أقول جعل العقود أسباباً للارباب) فيه (أنه من الوضع لكن الصحة) ليست هذا بل (هي الاتيان بها كاجعلها) أسباباً (وذلك) الاتيان (هو المناط لاستنباع الثمرة وهو) أي الاتيان بها كاجعلها أسباباً (بهـد) ورود (الشرع) بان هذا حقيقة قمتها وأركانها وثمراتها (يعرف بالعقل) ثمراته يظهر من كلام القوم أن الصحة في العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل الصحة عبارة عن الاتيان على وجهه بأركانه وثمراته التي اعتبرها الشارع بهذا يشمل العبادات والمعاملات كلها وهو الموجب لرتب الثمرات فانه اذا وجدت هذه الحقيقة بأركانها وثمراتها التي اعتبرها الشارع عليها آثارها وأحكامها بالضرورة لكن تلك الآثار مختلفة في العبادات تسقوط القضاء في الدنيا وترتب الثواب في الآخرة وفي العقود ثبوت المثل الذي وضعته وفي الفسوخ زوال المثل وهذا المني أي الاتيان بوجهه - عني لا يتوقف الحكم على حقيقة بهد معترفه على توقيف من الشارع ثم ان الصحة عندنا معنى آخر في المعاملات هو كونها مة على غير ثمراتها وأركانها مع عدم مطلوبية الفسخ من الشارع ويقابله الفساد وان شئت قلت المعاملة المشروعة بأصله وصفه والفاصلة المشروعة بأصله دون وصفه. وظن أن هذا المعنى وضعه شرعي فان مطلوبية الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى الوصف لا تعرف إلا بهد ورود الشرع والحق أنه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسألة الشرعية لكن الصحة أن هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشترط وغير مطلوب التفاتح وهذه المشروعية بهد معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام أن صحة الجزئي الذي صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو تايته كشرع ولا نسئل أنه عقلي كما يننا وصحة الكليات عبادة كانت أو معاملة وأخذ الصحة بالمعنى الاعم المشهوراً والذي انحصر المختص بالمعاملات المصطلح منها فقط ليست باعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتبة عليها الثواب أو معاملة تيسبب للملاك أو زواله مطلوب الفسخ عند استئصالها

الاصح على الله تعالى وحججه واسمه على الله تعالى في الامر والتمنى ورجائها وهذا على صحة اسلام الصبي وان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبي عنه غير ممكن وهذه اصول ابطالناها وبنائنا انه لا يجب اصل التكليف على الله تعالى كان فيه صلاح العباد اولم يكن نعم بعد ان كفهم لا يمكن ان ينسخ جميع التكليف اذ لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله عز وجل ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف الضرورة ونسبنا ايضا انه لا يجوز ان يكفهم ان لا يعرفوه وان يحرم علمهم معرفته لان قوله اكلفك ان لا تعرفي يتضمن المعرفة اى اعرفي لا نفي كافتك ان لا تعرفي وذلك محال فيمتنع التكليف منه عند من يمنع تكليف المحال وكذلك لا يجوز ان يكفهم معرفة شئ من الحوادث على خلاف ما هو به لانه محال لا يصح فعله ولا تركه (مسئلة) الآية اذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوته دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخها معا ووطن قوم استعماله ذلك فنقول هو جائز عقلا وواقع شرعا ما جاوزه عقلا فان التلاوة وكتبتها في السر وان عقاد الصلاة بكل ذلك حكمها كما ان التحريم والتعليل المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ وهذا حكم فهو وان قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة اصلا تمتنع لانه لو كان المراد منها الحكم لكان كرمي لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما اقره الله تعالى عليه الاليتي وشاب عليه فكيف يرفع قلنا واى استعماله في ان يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة لكن انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ معين فان قيل فان جاز نسخها فلينسخ الحكم معها لان الحكم تبع للتلاوة فكيف يبقى الفرع مع نسخ الاصل قلنا لا بل التلاوة حكم وان عقاد الصلاة بها حكم آخر فليس باصل وانما الاصل دلالاتها واپس في نسخ تلاوتها والحكم بان الصلاة لا تنعقد بها نسخ دلالاتها فكم من دليل لا يتلى ولا تنعقد به صلاة وهذه الآية دليل لئلا يهاور ودهال كونها متلوقة في القرآن والنسخ لا يرفع ووردها ونزلها ولا يجعلها كنهائهم واردة بل يلحقها بالوارد الذي لا يتلى كيف ويجوز ان ينعدم الدليل ويبقى المدلول فان الدليل علامة لاعلمه فاذا دل فلا ضرر في انعدامه كيف والمرجى للحكم كلام الله تعالى القديم ولا يتصور رفعه ونسخه فاذا قلنا الآية منسوخة اردنا به انقطاع تعليقها

على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عز لها عنه ولا شئ في شرعية هذا وكوتها من خطاب الوضع و أشار الى هذا و امر المصنف بالتأمل وقال (فتأمل)

(الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل)

\* مسئلة لا يجوز التكليف بالمتع (مطلقا) في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة (كاجمع بين الضدين أو) المتنع بل لذات صدوره (من المكلف) وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة (وجوز الاشعية) التكليف بالمتع بالذات بالصورين المذكورين (واختلفوا في وقوعه) ففهم من قال انه واقع ومنهم من قال لا (وأما المتنع عادة) هو الممكن في ذاته وبالنظر الى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر من المكلف (كحمل الجبل فيجوز) التكليف به عندنا (عقلا خلافا للعتزلة) فانهم لا يجوزونه عقلا (ولا يجوز) عندنا (شرعا قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاجماع منعقد على صحة التكليف بما عمل الله انه لا يقع) وان كان هذا الذي لا يقع محالا بالغير وفي شرح الشرح بل على وقوعه ايضا (لالتوضيح) التكليف بالمتع (الكان مطلوبا) لانه معنى التكليف (والطلب موقوف على تصور وقوعه كطلب والا) أى وان لم يتصور ذلك المطلوب (لما طلب ذلك بل شئ آخر وهذا ضرورى) فقد خرج لوجاز التكليف بالمتع لكان متصورا كالمطلب أى من جهة الوقوع (وتصور وقوع المحال من حيث انه محال) ومعلوم الاستحالة (في الخراج باطل بالضرورة) فجواز التكليف بالمحال باطل فان قلت هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ لا استحالة فيما اذا قال للمكلف اوجد اجتماع النقيضين أو المحال قال (وهذا) الذي ذكرنا (في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة وأما) (التكليف (الصورى) الذى من غير طلب حقيقى (بان يتلفظ بصيغة الامر ويقول اوجد المحال أو ات باجتماع النقيضين فما هو الا كقول اجتماع النقيضين واقع) فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل (وانما قيل) في كلام

عن العبد وارتفاع مدلولها وحكمها الارزفاع ذاتها وأن قيل نسخ الحكم مع بقاء التسلاوة متناقض لانه رفع السدلول مع بقاء الدليل قلنا انما يكون دلالة عند انفكاكهما رفع حكمه فاذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط دلالاته ثم الذي يدل على وقوعه معاقوبه تعالى وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين الآية وقد بقت تلاوتها ونسخ حكمها بتعيين الصوم والوصية للوالدين والاقر بين متلوق في القرآن وحكمها امنسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ونسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة والتلاوة باقية ونسخ التريض حولان المتوفى عنها زوجها والحبس والاذى عن الاقاربين الفاحشة بالحدود والرجم مع بقاء التلاوة وأما نسخ التلاوة فقد تظاهرت الاخبار بنسخ تلاوة آية الارجم مع بقاء حكمها وهي قوله تعالى الشيخ والشيخ اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عز رحيم واشتهر عن عائشة رضي الله عنها انها قالت انزلت عشر رضعات محرزمات فسنخن بخمس وليس ذلك في الكتاب (مسئلة) يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لان الكل من عند الله عز وجل فما المانع منه ولم يعتبر التجانس مع أن العقل لا يحمله كيف وقد دل السمع على وقوعه اذ التوجه الى البيت المقدس ليس في القرآن وهو في السنة والناسخ في القرآن وكذلك قوله تعالى فالان باشر وهن نسخ تحريم المباشرة وليس التحريم في القرآن ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ثابتا بالسنة وصلاة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت في السنة من جواز تأخيرها الى ان يجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم ائخذن وقد أحر الصلاة تحشا الله فبورهم نار الحسبهم له عن الصلاة وكذلك قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ لما قرء عليه السلام من العهد والصلح وأما نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والاقر بين بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والاقر بين اذ الجمع ممكن وكذلك قال صلى الله عليه وسلم قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريم عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم فهو ناسخ لاسما كهن في البيوت وهذا في نظر لانه صلى الله عليه وسلم بين أن آية الميراث نسخت آية الوصية ولم ينسخها هو بنفسه صلى الله عليه وسلم وبين أن الله تعالى جعل لهن سبيلا وكان قد وعد به فقال لا يجعل الله لهن سبيلا فان قيل قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو أجل من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ فكأنه يقول انما

أهل الحق (بامتناع المذرك آخر) دال عليه (لوتيم) المذرك (تم) امتناع هذا التلقظ والمذرك الآخر هو ان التلقظ بما لا يفصد معناه مفسد أو هزل وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالمحال نقص مستحيل عليه تعالى وهذا المذرك شامل للصوري والحقيقي الا أنه مختص بتكليف الله تعالى (فتدبر) وبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسلك أنشروا الى اندفاعها اجالا والاول ان تفصل تفصيلا فقال اولان تصور وجود المحال غير لازم (الطلب والتكليف) (أقول) في الجواب (ذلك) المنع (مكابرة اذ لا معنى للطلب الاستدعاء حصوله) واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة (و) قال (ثانيا) سلنا ذلك لكاننا نقول (ان التصور بوجه ما كافي) للطلب وهو غير محال (أقول) في الجواب (علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة) وبالذات (اذ لا علم) حقيقة (الا لانه فكان المطلوب هو الوجه) لان المطلوب ما هو مستدعي والاستدعاء انما يتعلق بما هو معلوم (وقد فرض أنه غيره كيف لا) يكون غيره (والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه) وقد أنشأنا جواب هذين الاشكالين في الدليل بقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه كالمطلب والام لا يطلب ذلك الشيء بل شيء آخر وهذا ضروري ثم ان ما ذكره غير وافي فانا لانسلم أن علم الشيء بالوجه ليس علمه أصلا كيف والعلم ماهية يتميز الشيء عن أعيانه والتبصر حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا تدرك الحقيقة ولا يتميز عند الذهن حتى يتميز لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النوع من الادراك ممنوع نعم أصحاب الصورة يقولون ان العلم بالوجه علمه به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته لكاننا نعتبر أهل الحق لانساعدهم على الصورة بل العلم عندنا حالة انجلابية أخرى ولونزلنا قلنا على رأي أصحاب الصورة ان ذا الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوما بالعرض لكن هذا العلم العرضي لم لا يتكفي للتكليف كيف وقد نخرج بهذا العلم عن كونه مجهولا مطلقا ثم هو ملتفت اليه بالذات والانتفات الذاتي كلف البتة هذا فالصواب أن يجاب بانه لا يهتاج من التصور كالمطلب أي واقعا وهذا النوع من التصور بالوجه كان أو بالكنة لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له يعجز انصافها بالواقع والوجود عن ذات فرضية من غير ممتنع أصلا (و) قال (ثالثا) سلنا ذلك لكن لانسلم استحالة تصور المحال واقعا بل نقول (ان تصور العقل ماهية



تلخى السنة بالسنة اذ رفع النبي صلى الله عليه وسلم سنته ويكون هو مينا الكلام نفسه والقرآن ولا يكون القرآن مينا  
 للسنة وحيث لا يصادف ذلك فلا نه لم ينقل والا فربيع النسخ الا كذلك قلنا هذا ان كان في حوازه عقلا فلا يخفى انه يفهم من  
 القرآن وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه الى البيت المقدس ثابتا بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان كان بقول لم يقع  
 هذا فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرر وفي هذا التقدير والحكم بان ذلك لم يقع اصلا بحكم  
 محض وان قال الاكثر كان ذلك فرعاً لا ينافي فيه احتجاجاً بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا  
 أو بغيره قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسه ان اتبع الا ما وصى الى فدل أنه لا ينسخ القرآن بالسنة قلنا الاختلاف  
 في أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه بل يوصى به صلى الله عليه وسلم لا يكون بتنظيم القرآن وان حوزنا النسخ بالاجتهاد فالاذن في الاجتهاد  
 يكون من الله عز وجل والحقيقة أن النسخ هو الله عز وجل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم والمقصود أنه ليس من شرطه  
 أن ينسخ حكم القرآن بقرآن بل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بقرآن وكلام الله تعالى واحدهما النسخ  
 باعتبار والنسخ باعتبار وليس لكلاما من أحدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف في العبارات فربما يدل  
 على كلامه بلفظ منطوق بأمرنا بتلاوته فيسمى قرآنا وربما يدل بغير لفظ متوفى في سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام  
 والنسخ هو الله تعالى في كل حال على أهم طابوه بقرآن مثل هذا القرآن فقال لا أقدر عليه من تلقاء نفسه وما طابوه بحكم غير  
 ذلك فأين هذا من نسخ القرآن بالسنة وامتناعه احتجاجاً بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها بين الآية  
 لا تنسخ الا مثلها أو بخير منها بالسنة لا تكون مثلها ثم تمدح وقال ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير بين أنه لا يقدر عليه غيره قلنا  
 قد حققنا أن النسخ هو الله تعالى وأنه الظاهر على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم المفهم باننا واسطة نسخ كتابه ولا يقدر عليه  
 غيره ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ثم أتى بآية أخرى مثلها كان قد حقق وعده فلم يشترط أن  
 تكون الآية الأخرى هي النسخة الاولى ثم نقول ليس المراد الانبائ بقرآن آخره برمتها لان القرآن لا يوصف بكون بعضه  
 خيراً من البعض كيفما قدر قديماً أو متخولاً قابل معناه أن يأتي بعمل خيراً من ذلك العمل لكونه أخف منه أو لكونه أنجز نواباً

المحال متصفة بالوجود في الواقع (سواء اتصفت في الواقع) وصدق العلم (أم لا) وكذب (ليس بحال) بعد كيف وتصور  
 الكواذب لا يستعمل (أقول) في الجواب ان أراد عدم استحالة التصور مع الغفلة عنها فلا يضر (لا كلام لنا) مع الغفلة عن  
 الاستحالة بل المقصود ان المحال من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ايقاعاً في الخارج) فله يرجع الى تصويره  
 موجوداً أو غير موجود (فان الكلام في الطلب الحقيقي) وهو لا يكون الا بتصوره ايقاعاً في الخارج الى هذا الدفع في الدليل بقيد  
 الخفية في المحال (و) قال (رابعاً ان في الامر بالصلاة لم يتصورها) الامر (متصفة بالوجود في الواقع) والانتقال عليه جهلاً  
 (اذ لم توجد) الصلاة (بعد) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وحينئذ فقد صح الطلب من غير تصور وقوعه ايقاعاً في الخارج  
 فانقض مقدمة من دليلك (أقول) في الجواب لان علم عدم تصورها ايقاعاً بل (تصورها) الامر (على ما استقنع لان  
 ما هيتهل ان تاتي ثبوتها) فلا استحالة في تصورها كذلك وان حرر النقض بالعامي فلا توجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلاته  
 على ما استقنع لانه لا يقع منه شيء بل الاولى أن يقول بتصور حقه فتباو صفها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعها فان  
 العلم التصوري لا يقتضى وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقة تتمثل ويوصف بالايقاع فله لا يصلح الانصاف  
 به وأشار الى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل أي وتصور وقوع الممكن بما هو  
 ممكن صحيح (و) قال (حاسان قولنا اجتماع التقيضين محال) قضية موجبة (يستلزم تصور المحال) الموضوع (مبتني)  
 فامكن تصور المحال فانقض قوله وتصور وقوع المحال الخ (أقول) في الجواب (الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما  
 حققنا في السلم) وتقرره ان المحال لا يتصور فلا يحكم عليه لا بما هو لا سلباً وأما أمثال هذه القضية فالعنوان فهمها يمكن عام  
 ليس محالاً فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحققه فان الانتفاء ثابت للعنوان بمعنى أن موارد  
 تحققه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا كون الفن غير بالاشعنا الكلام فيه وان شئت  
 أن يظهر لك حقيقة المحال في أمثال هذه القضية فالطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزائدة به على شرح الموافف لكن اعلم

(مسئلة) الاجماع لا ينسخه اذ لا ينسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع فالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب أو سنة أما السنة فنسخ المواتر منها بالتواتر والاحاد بالاحاد أما نسخ المتواتر منها بالاحاد فاختلوا في وقوعه سمعا وجواز عقل فقال قوم وقع ذلك بجميعا فان أهل مسجد قبه تحولوا الى الكعبة بقول واحد أخذ خبرهم وكان ذلك ثابتا بطريق قاطع فقبوا نسخه عن الواحد والمتواتر جواز ذلك عقلا لو تعبد به ووقوعه سمعا في زمان نزول الوحي على الله عليه وسلم بدليل قصة قبه و بدليل أنه كان ينفذ احاد الولاة الى الأطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعا ولكن ذلك متبع بعد وفاته بدليل الاجماع من الصحابة على أن القرآن والمتواتر المعلوم لا يرفع بخبر الواحد فلا ذهاب الى تجوز من السلف والخلف والعمل بخبر الواحد تليق من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعا بل ذهب الخوارج الى منع نسخ القرآن بانخبار المتواتر حتى أنهم قالوا رجم ما عز وان كان متواترا لا يصلح لنسخ القرآن وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وان تواتر وليس ذلك بحال لانه يصح أن يقال تعبدنا بهم بالنسخ بخبر الواحد في زمان نزول الوحي وحينئذ لم يبعده فان قيل كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالنظر وأما حديث قبه فلهذا انضم اليه من القرائن ما أوردت العلم قلنا بتقدير قرائن معرفة نوجب ابطال اخبار الاحاد وحل عمل الصحابة على المعرفة بالقرائن ولا يبيل الى وضع ما لم يقبل وأما قولهم انه رفع القاطع بالنظر فباطل اذ لو كان كذلك لقطعنا بكتبنا الناقل ولستنا نقطع به بل يجوز صدقه وانما هو مقطوع به بشرط أن لا يرد خبر نسخه كأن البراءة الاصلية مقطوع بها وتزنع بخبر الواحد لانها تفيد القطع بشرط عدم خبر الواحد فان قيل ثم تكرر عن علي من يقطع بكونه كاذبا لان الرسول عليه السلام اشاع الحكم فلونبت نسخه للزمه الاشاعة قلنا ولم يستعمل أن يشيع الحكم وبكل النسخ الى الاحاد كما يشيع العموم بكل التخصيص الى المخصص (مسئلة) لا يجوز نسخ النص القاطع للتواتر بالقياس المعلوم بالنظر والاجتهاد على اختلاف مراتب جليا كان واخصها هذا ما قطع به الجمهور الاشد وذا منهم قالوا اما جز التخصيص به جاز النسخ وهو منقوض بدليل العقل والاجماع وبخبر الواحد التخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ ثم كيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع والبيان تقرير والرفع ابطال وقال بعض اصحاب الشافعي يجوز النسخ بالقياس الجلي ونحن

هنا أن هذا غير وافي فيما هو بصدده فانه انه أن يقول لما كفي تصور العنوان الحكم باعتبار موارد تحققه فكيف في طلب موارد تحققه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكف ايقاعه في ضمن موارد التحقق فانصوب في الجواب ما اشار اليه بقوله (على أنه فرق بين تصويره) أي المحال (ايقاعا وبين تصويره مطلقا) فالاول محال لازم على تقدير التكليف به لانه طلب الايقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها الابد الحكم من تصور العنوان لا تصور ايقاعه (فتدبر) وأشار الى دفع هذا النقض زيادة في الخارج الاشعرية (قالوا اولاً لولم يصح) التكليف بالمحال (لما وقع وقد وقع لان العاصي مأمور) والفعل منه محال كيف لا (وقد علم تعالى أنه لا يقع) منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم (وخلاف علمه تعالى مجتمع) فالفعل منه مجتمع (وكذلك من علم) الله تعالى (بعونه ومن نسخ عنه قبل تمكنه) اذ المعلوم عنده وخلاف المعلوم محال (والجواب أنه) لا يلزم منه الامتناع بالذات و لا يتمتع تصور الوقوع منه بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع) ويجوز أن يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يحيل شيئا ولا يعطي الامكان (فان العلم) بإمكان المعلوم و امتناعه (تابع للمعلوم وليس سببا له) فانه ان كان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكن وان كان مستنعا تعلق به ممتمنا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامتناع بالذات (وما قيل انه يلزم من جواز الفعل) مع تعلق العلم بالعدم (جواز الجهل) فان الجاهل اذا قد أمكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو الجهل لجواز الفعل باطل ولزم امتناعه (فتنوع) لزومه (فان العلم حاله عن الواقع المحقق) لاعن الواقع الغير رضى وجواز الوجود انما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل نقول امكان وقوعه خلافا عما يوجب امكان تعلق العلم به من الازل فلا امكان للجهل (وأيضا يستدعي) استدلال الاشعرية (أن يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم بأحد التقيضين) من الفعل وعدمه (وخلاف العلم محال فهو اما واجب) ان تعلق العلم بالفعل (أو مجتمع) ان تعلق بالعدم (ولاشئ منهما مقدر) فاستحالة من المكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال (واعلم أن الاشعري ذهب الى أن الفـرد وقع الفعل وان أفعال العباد

نقول لفظ الجلي مبهم فان ايراد المقطوع به فهو صحيح واما المظنون فلا وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب الاولى  
 ما يجرى مجرى النص ووضحه كقوله تعالى ولا تقل لها ما ف فان تحريم الضرب بمدرك منه قطعاً فلو كان ورد نص باباحة  
 الضرب لكان هذا باحتمالاً اظهر من المنطوق به وفي درجته قوله تعالى فمن عمل مثقال ذرة خيراً اراه الاية في ان ما هو  
 فوق الذرة كذلك وكذلك قوله تعالى وورثه ابوابه فلامه الثلث في ان للاب الثلثين الرتبة الثانية لو ورد نص بان العتق  
 لا يسره في الامية ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم من اعترق شركاه في عبد قوم عليه الباقي اقتضت اسرايته عتق الامة قياساً على  
 العبد لانه مقطوع به اذ علم قطعاً قصد الشارع الى المماثلة لكونه مما لو كان الرتبة الثالثة ان ورد النص مثلاً باباحة النيذ ثم  
 يقول الشارع حرمت الجمر لشدتها فيمنع اباحة النيذ بقياسه على الجمر ان تعبدنا بالقياس وقال قوم وان لم تعبد بالقياس  
 نسخنا ايضاً لافرق بين قوله حرمت كل منبذو بين قوله حرمت الجمر لشدتها ولذلك اقر النظام العلة المنصوصة وان كان  
 منكر الاصل القياس ولشئنا انه ان لم تعبد بالقياس فقوله حرمت الجمر لشدتها ليس قاطعاً في تحريم النيذ بل يجوز ان  
 تكون العلة شدة الجمر خاصة كما تكون العلة في الرجم زنا المحصن خاصة والمقصود ان القاطع لا يرفع بالنظر بل بالقاطع فان قيل  
 استحالة رفعه بالمظنون عقلي اوسمى قلنا الصحيح انه سمى ولا يستعمل عقلاً لان ذلك النص لان ذلك يؤدي الى ان يصير هو مقاضاً لنفسه  
 آخره لم يستعمل ان تعبد بنسخ النص بقياسه مستنبط من عين ذلك النص لان ذلك يؤدي الى ان يصير هو مقاضاً لنفسه  
 فيكفر واجب العسل به وساطع العمل به فان قيل فما الدليل على امتناعه معها قلنا يدل عليه الاجماع على بطلان كل قياس  
 مخالف للنص وقول معاذ رضي الله عنه ما اجهدت ابي بعد فقد النص وركية رسول الله صلى الله عليه وسلم له واجماع الصحابة على  
 تركه القياس باخبار الاحاد فكيف بالنص القاطع المتواتر واشتمار قوله - عند سماع خبر الواحد لولا هذا الفضيل رأينا  
 ولان دلالة النص قاطع في المنصوص ودلالة الاصل على الفرع مظنون فكيف يترك الاقوى بالاضعف وهذا مستند الصحابة  
 في اجماعهم على تركه القياس بالنص فان قيل اذا تناقض قاطعان واشتمل التأخر فهل ثبت تأخر احدى ما بقول الواحد  
 حتى يكون هو الناسخ قلنا يحتمل ان يقال ذلك لانه اذا ثبت الاحصان بقول اثنين مع ان الزنا ثبت الا باربعة دل على انه

مخلوقة لله تعالى فالزموا عليه تكليف المحال اما من الاول فلانه لما لم تكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار  
 الفعل غير مقدور ومستحيل بالنسبة الى المكلف واما من الثاني فلان افعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة للعبد  
 فاستحالت منه (بل) الاشعرية (التمزوا) التكليف بالمحال (والحق انه ليس بلام) والالتزام من غير لزوم (أما)  
 عدم اللزوم (من الاول فلان القدرة انما تنجب في زمان الايقاع) أي ايقاع الفعل (حتى يتحقق الامتثال لازمان  
 التكليف) فيمكن التكليف بما هو غير مقدور حال الايقاع (وأما) عدم اللزوم (من الثاني فلان التكليف عنده) أي  
 الاشعري (لا يتعلق الا بالكسب) كما هو عندنا أيضاً وهو فعل مقدور للعبد (الا لايجاد) الذي هو غير مقدوره (وفيه كلام)  
 عظيم (في) علم (الكلام) بطول الكلام بذكره لكن ينبغي ان ينسب بان الاشعري لا يحصل له عن القول بالتكليف بغير  
 المقدور فان الكسب عنده اذضامن الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الافعال فتأمل وأنصف (و)  
 قالوا (انا كلف) الله (أباحل بالاجمان وهو اصدق مما جاءه النبي صلى الله عليه وسلم) كله (ومنه) أي بعض ما جاءه  
 (انه لا يصدق فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدق) وهو محال كيف لا (وهو) أي التصديق بعدم التصديق (انما يكون  
 بانتفاء التصديق اذ لو كان) التصديق (لعلم) التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذا التصديق ملزم لعدم التصديق  
 وملزم التعض محال بالذات فكيف لا يوجد المحال بالذات (والجواب ان لا تكليف) لا يجهل (الا بالتصديق في أحكام  
 الشرع) انه من الله والاحبار بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشقاعة وغير ذلك (وعدم التصديق اخبار منه  
 تعالى اليه) صلاة الله عليه وآله واحبائه (أو جهل غير مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق  
 فلا استحالة كذا قالوا) فان قلت ان التصديق بالاخبار الشرعية ايضاً مستحيل منه لانه خلاف خبره وخلافه محال قال (ولا  
 يخرج الممكن عن الامكان بعل أو خبر) فانهما انما يقتضيان ان يكون متعلقهما واقعاً لا كونه واجبا ومن هذا القدر تم الجواب  
 وزاد بعضهم لو علم أبو جهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة حينئذ لم يرتض به المصنف وقال (وما قيل لو علم) انه

لا يحتاج الشرط بما يحتاج به للشرط ويحتمل أن يقال التسخ إذا كان بالتأخر والمنسوخ قاطع فلا يكفي فيه قول الواحد فهذا في محل الاجتهاد والاظهر بقوله لان أحد النصين منسوخ قطعاً وانما هذا مطلوب بقوله التعمين (مسئلة) لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نسخت حكم كذا فاذا قال ذلك نظري الحكم ان كان ثباته بخبر الواحد صار منسوخاً بقوله وان كان قاطعاً فلا أما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل قطعاً فلهذا ظن ما ليس بنسخ نسخاً فقد ظن قوم ان الر يادع على النص نسخ وكذلك في مسائل وقال قوم ان ذكر لنا ما هو الناسخ عنده لم نقله لكن نظرنا فيه وان اطلق فمحملة على انه لم يطلق الا عن معرفة قطعية وهذا فاسد بل الصحيح انه ان ذكر الناسخ تأملناه وقضينا برأينا وان لم يذ كرتم نقله وجوزنا أن يقول ذلك عن اجتهاد يتفريده هذا ما ذكره القاضي رحمه الله والاصح عندنا أن نقبل كقول الصحابي أمر بكذا ونهى عن كذا فان ذلك يقبل كما سيذكره في كتاب الاخبار ولا فرق بين القطعي فان قيل قالت عائشة رضي الله عنها مات رسول الله صلى الله عليه وسلم الا وقد أحلت له النساء الا لا حظن عليه بقوله تعالي انا أحلنا لك أزواجاً قبل ذلك منها قلنا ليس ذلك مرضياً عندنا ومن قبل فاعلمنا قبل ذلك للدليل الناسخ ورواهما للنسخ ولم يقله مذهبها

(خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ الناسخ)

اعلم انه اذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطرق الاول ان يكون في اللفظ ما يدل عليه كقوله عليه السلام كنت نهيتمكم عن اذخار لحوم الاضاحي فالآن اذخروها وكقوله كنت نهيتمكم عن زيارة القبور فزوروها الثاني ان يتجمع الامة في حكم على انه المنسوخ وان ناسخه الاخر الثالث ان يذكر الراوي التاريخ فمثل ان يقول سمعت عام الخندق أو عام الفتح وكان المنسوخ معلوماً قبله ولا فرق بين ان يروي الناسخ والمنسوخ راوياً واحداً وراوياً ولا يثبت التاريخ بطرق الاول ان يقول الصحابي كان الحكم علينا كذا ثم نسخ لانه ربما قاله عن اجتهاد الثاني ان يكون أحداهما مثبتاً في المحقق بعد الاخر لان السور والآيات ليس اثباتها على ترتيب النزول بل ربما قدم المتأخر

لا يصدق (السطق منه التكليف ممنوع) أي باطل (فان الانسان لم يترك سدى) مجال فلا يسقط عنه التكليف أبداً قال في الحاشية وكيف يسقط وان علمه تعالى اذ لم يكن مانعاً من المقدورية فاختاره به وعلم المكلف به أولى أن لا يكون مانعاً فتأمل وفيه أنه لم يكن القائل بسقوط التكليف فالآيات انتفاء القدرة بل يقول ان الفائدة الانتلاء والامتنال ولا يبقى بعد علم المكلف بعدم الوقوع وسيشير اليه المصنف في مباحث الباب الرابع لكن الحق ما ذكره هنا (قيل في الجواب انه مكلف بالتصديق بالجميع اجمالاً) فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم التصديق اجمالاً (والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلاً) لا اذا كان اجمالاً فالنصديق الاجمالي ليس ملزوماً لعدم التصديق فلا استحالة (أقول التصديق بالجميع اجمالاً محال منه) فان هذا الاجمال لا بد أن يكون منقطعاً على هذا التفصيل والا لم يكن اجمالاً واذا كان منقطعاً فالصديق بالجميع محال (لانه يتحقق التصديق منه) حينئذ (وقد فرض أن لا تصديق منه) لانه قد فرض أنه تعلق بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق (فتدبر) ولا يتضح حق الوضوح فان الجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الاجمالي وهنا أخذ هذا الاستلزام من غير بيان والواضح أن يقال ان التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي يجمع ما جاء به لا يكون مطابقاً الا اذا لم وجد منه أي من أبي جهل التصديق ولو اجمالاً والا كان كذا فالنصديق الاجمالي أيضاً ملزوم عدم التصديق ولو اجمالاً وملزوم النقيض محال بالذات فافهم وأيضاً يلزم على الجواب أن الايمان التفصيلي يكون فرضاً عند الاستفصال فيلزم الاستحالة قطعاً فقدر

(مسئلة) الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية) ومشايعنا العراقيين (خلافاً للحنفية) البخاريين (وقيل للعترة) أيضاً (وقيل) مكلف (بالتبني فقط وأما) التكليف (بالعقوبات والمعاملات فانها) بينا وبينهم (بعقد الائمة) عقد الائمة انما يقتضى أن تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا وتنفذ وتفسخ المعاملات كما تنفذ وتفسخ عقودنا الا ما استثنيت ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين بانه حتى يرتب عليهم المواخذة في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وان ثبت فطالب



يسعه منه فلا يستعمل أن يقول العجائب ذلك اعتمادا على ما بلغه توأرا أو بلغه على لسان من ينق به ودليل الاحتمال ما روى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصعب جنبا فلا صوم له فلما استكشف قال حدثني به الفضل بن عباس فأرسل الخبر أولاً ولم يصرح وروى عن ابن عباس رضى الله عنهم ما قوله صلى الله عليه وسلم إنما الرباني النسبة فلما رجع فيه أخبر أنه سمع من أسامة بن زيد إلا أن هذا وإن كان محتملا فيه ويعمد بل الظاهر أن العجائب إذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فبما يقوله الأزد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف من لم يعاصر إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن قرينة حاله تعرف أنه لم يسمع ولا وهم إطلاقه السماع بخلاف العجائب فإنه إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع هذا هو الظاهر وجميع الأخبار إنما نقلت أسنا كذلك إذا يقال قال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نفهم من ذلك إلا السماع الثالثة أن يقول العجائب أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا انتهى عن كذا فهذا ينطرق إليه احتمالان أحدهما في سماعه كما في قوله قال والثاني في الأمر اذ عابري مالم يسأمر أمرأفة قد اختلف الناس في أن قوله أفعل هو الأمر فلاجل هذا قال بعض أهل الظاهر لا حجة فيه مالم ينقل اللفظ والصحيح أنه لا يظن بالعجائب إطلاق ذلك إلا إذا علم تحقفا أنه أمر بذلك وأن سمعه يقول أمر تكب كذا أو يقول أفعلا أو ينضم إليه من القرآن ما عرفه كونه أمر أو يدرك ضرورة قصده إلى الأمر أما احتمال ثبائه الأمر على الغلط والوهم فلا ينظره إلى العجائب بغير ضرورة بل يحمل ظاهر قولهم وفعلمهم على السلامة ما سكن وإلهذا الوفا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ولكن شرط شرطاً ووقت وقتاً فيلزمه التبايع ولا يجوز أن يقول لعله غلط في فهم الشرط والتأقبت ورأى ما ليس بشرط شرطاً ولهذا يجب أن يقبل قول العجائب نسخ حكم كذا أو الألفا فرق بين قوله نسخ وقوله أمر ولذلك قال علي رضى الله عنه وأطلق أمرت أن فأنت الناكثين والمدافقين والقاسطين ولا يظن بمثله أن يقول أمرت إلا عن مستند يقضى الأمر وينطرق إليه احتمال ثالث في عمومه وخصوصه حتى ظن قوم أن مطلق هذا يقتضى أمر جميع الأمة والعجائب من يقول بصيغة العموم أيضا

الطيب عنه وأعرض الله تعالى ليس نشر بفاهم بل الكمال إذ لا لهم فأن دفع ما قيل ان الكفر لا يصلح مفرها باسقاط التكليف فافهم (وبست) المسئلة (محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه وإنما) المشايخ الاحقون (استنبطوها) من الفروع الفقهية فانهم أخذوا من قول الامام محمد بن نضر صوم شهر فارتدوا العباد بالله لم يلزمه بعد اسلام فعمل أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ودرأ أن التزام القرية بقرية بقتضه الردة فلم يجب فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام ويبطل بالردة كونه قرية بل انفس الالتزام فيسقط أثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن موجبا إلا لأنه قرية لا غير لا سيما على رأينا فان العلة صالحة ما سلم فولا كما مر فإذا بطل بالردة كونه قرية بطل سبب الوجوب بما هو سبب والردوجه أخذ ذكره مطلع الاسرار الالهية قدس سره أن الاسلام يجب ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شيء فتأمل فيه وههنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين أنها تبدل على أن مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة وأسلم ثم أحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه أن يدخل بحر ما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست واجبة عليه ولو حلف ثم أسلم ونسب فيه لا يلزمه الكفارة والكتابة المطلقة الرجعية تقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الاحكام بخلاف المسئلة وقال في الحاشية وفيه ما فيه أما في الاولى فلانه لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنائيا بمجاوزة الميقات وأما في الثانية فلان المقصود أنه لا يجب أدائها إلا فائدة فيه وأما في الثالثة فلان الاسلام يجب وجوب محافظة الايمان وأما الرابعة فاما تاتى اذا فرض انقطاع الحيض لاقبل من عشرة قال مطلع الاسرار الالهية لا وجه يظهر لعدم وجوب الغسل عليها ويمكن أن يقال ان علة وجوب الطهارة عند تأمك أن أداء الصلاة ولما لم يكن الاداء منها ميسرا أصلا لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فوجب تأمل فيه (للتناقى أو لا وضح) تكليفهم بالفروع (الجمعت منه) إذا أدى (لوافقة الامر) واللازم يبطل اتفاقا قلنا منقوض بالجانب) فانه لو كانت الصلاة واجبة عليه لجمعت منه واللازم باطل (والحل أنها) أى العبادات تصح مقارنات (بالشرط) الذى هو الايمان (كالمحدث) تصح منه الصلاة اذا وجدت الطهارة والجواب أنهم لا تصح منه بشأله بعد الايمان لم يبق في ذمته شيء فأى شيء يؤدى بخلاف الجانب والمحدث فتأمل فيه (وثانيا) لو وجب التروغ عليه (لا يمكن الامتنال) هو باطل اذا

ينبغي أن يتوقف في هذا لا يحتمل أن يكون ما سمعه أمر الامة أو لاطنا فسه أو انخصص بعينه و لكل ذلك ينبغي له أن يقول أمر  
 فيتوقف فيه على الدليل لكن يدل عليه أن أمره ملو احد أمر الجماعة الا اذا كان لوصف يتخصه من سفر أو حضر ولو أن كذلك  
 اصرح به الصحابي كقوله أمرنا اذا كنا مسافرين أن لا نترع خفافنا ثلاثة أيام واليهن نعم لو قال أمرنا بكذا وعلم من عادة الصحابي  
 أنه لا يطلقه الا في أمر الامة حل عليه والاحتمال أن يكون أمر الامة أوله وأطرافه الرابعة أن يقول أمرنا بكذا ونهمننا  
 عن كذا فمتطرق اليه ما سبق من الاحتمالات الثلاث واحتمال رابع وهو الأمر فانه لا يدري أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 أو غيره من الأئمة والعلماء فقال قوم لا حجة فيه فانه محتمل وذهب الاكثرون الى أنه لا يحتمل الاعلى أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى  
 الله عليه وسلم لأنه يريد به اثبات شرع واقامة حجة فلا يحتمل على قول من لا حجة في قوله وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة حارية  
 بكذا فالظاهر أنه لا يريد الامة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه دون سنة غيره ممن لا يجب طاعته ولا فرق بين أن  
 يقول الصحابي ذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته أما التابعي اذا قال أمرنا بحمل أمر رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم وأمر الامة بأجمعها والحجة حاصله به ويحتمل أمر الصحابة لكن لا يلحق بالعلم أن يطبق ذلك الا وهو يريد من يجب طاعته  
 ولكن الاحتمال في قول التابعي أظهر منه في قول الصحابي الخامسة أن يقول كانوا يفعلون كذا فان أضاف ذلك الى زمن الرسول  
 عليه السلام فهو دليل على جواز الفعل لان ذكره في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت  
 عليه دون ما لم يبلغه وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر رضي الله عنه كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 فنقول خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يشكره  
 وقال كنا نخبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده أربعين سنة حتى روى لنا رفع بن خديج الحديدي وقال أبو سعيد  
 كنا نخبر ج علي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعنا من ربي ركة الفطر وقالت عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقظون في الشيء  
 التافه وأما قول التابعي كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الامة بل على البعض فلا حجة فيه الا أن يصرح بنقله عن أهل الاجماع

(في الكفر لا يمكن) لان العبادات بدون الايمان لا تصح (وبعده لا طلب) فلا امتثال (قلنا) الامتثال (يمكن حين الكفر)  
 فانه ليس بضروي للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه (وان لم يمكن بشرط الكفر والضرورة الشرطية) بعدم صحة الامتثال  
 (لا تنافي الامكان الذاتي ونبض بالامعان) فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والالزام النقصان ولاحين الايمان لانه لا طلب  
 فيه فقدر وفيه أن الفرق بين ففي التكليف بالامعان التكليف حال الكفر بأن يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل  
 ولا يتصور ههنا أي حال الكفر بان يفعله العبادات زمان الكفر باطلانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف حينئذ وكذا  
 مع بقاء الكفر والحاصل أن الامتثال لا يمكن لاحال الكفر معه ولاحال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم  
 يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتأمل (وثالثا) لو كان الكافر مكلفا (لوجب القضاء) لبقاء الوجوب  
 لعدم تفرغ التهمة (ولا يجب اتفقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب) أي يهدم (ما قبله) من الذنوب والجنائيات  
 (فهو كانه قضاء عن الكل أو) قلنا (انه) أي القضاء (بأمر جديد) ولم يوجد فان قلت نصوص القضاء عامة للمؤمن  
 والكافر قلت قد ثبت من ضروريات الدين أن الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر أن قوله أو بأمر  
 جديد غير محرج (ولثبت الآيات) أي ظواهرها من قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين في جنات  
 ينساءون عن الجرم من مسألكهم في سقر قالوا (لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين أي) لم نؤذي (الزكاة) فعمل أن ترك  
 الصلاة والزكاة سلمتهم في النار فهم مكفون به وفيه أن هذا تأويل بعيد فان الآية مكية والزكاة نفاضة بالمد سنة وما  
 سواهما من الاطعام مندوب فكيف ينتهض سببا لولئ النار بل سبب سألوهم كونهم كافرين وبينوا كفرهم بالكتابة أي ذكر  
 لوازمه وأماراته والمعنى والله أعلم ما سألون عن سبب سألو كذا التار مع أنه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلاة  
 والاطعام بل علامات الكفار وانحوض معهم وتكذب يوم الدين الآن ثبت وجوب صدقة ماسوي الزكاة قبل الهجرة  
 فيثبت كون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة  
 فان هذه الآية أيضا مكية بل المعنى وويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فقدر ومنه قوله تعالى (يا أيها الناس

فيكون نقلا للاجماع وفي ثبوته بحجب الواحد كلامه سيأتي فقد ظهر من هذه المقدمة ما هو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ليس خبرا عنه والآن فلا بد من بيان طرق انتهاء الخبر إلينا وذلك إما بنقل التواتر أو بالأحاد

( القسم الاول من هذا الاصل الكلام في التواتر وفيه ابواب )

( الباب الاول في اثبات أن التواتر يفيد العلم ) ولتقدم عليه حد الخبر وحده أنه القول الذي يتطرق اليه التصديق أو التكذيب أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب وهو أدنى من قولهم يدخله الصدق والكذب إذا خبر الواحد لا يدخله كلاهما بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلا والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلا والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس وأما العبارة فهى الاصوات المقطعة التي يصيغتها مثل قول القائل زيد قائم وضارب وهذا ليس خبرا لذاته بل يصير خبرا بقصد القاصد الى التعبير به عما في النفس ولهذا اذا صدر من ناظم أو مغلوب لم يكن خبرا وأما كلام النفس فهو خبر لذاته وحسنه اذا وجد لا يتغير بقصد القاصد أما اثبات كون التواتر مفيدا للعلم فهو ظاهر خلاف للسنة حيث حصر والعلوم في الحواس وأنكر وهذا وحصرهم باطل فإنا بالضرورة نعلم كون الالف أكثر من الواحد واستحالة كون الشيء الواحد قديما ومحمدا أو موردا أو أخذا كرها في مدارك اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم بالعلوم في الحواس معلوم لهم وليس ذلك مدركا بالحواس الخمس ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وإن لم يدخلها ولا يسئل في وجود الانبياء بل في وجود الشافعي وأى حنيفة رحمة الله بل في الدول والوقائع الكبيرة فان قيل لو كان هذا معلوما ضرورية لما عايناهم قلنا من يخالف في هذا قائما يخالف بلسانه أو عن خطب في عقله أو عن عناد ولا يصدر انكار هذا من عدد كثير يستحيل انكارهم في العادة لما علوه وعنادهم ولو تركنا ما علمناه ضرورة لقولكم لكم للمكتم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية أما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب الى أن هذا العلم نظري فإنا نقول النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك ويختلف فيه الاحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه

اعبدوا ربكم) ولفظ الناس عام لا يكفر والمؤمنين فليكن مأمورون بالعبادة ومنها الفروع أيضا كذا قالوا وقد روى عن الامام الهمام في الوصايا الناس على ثلاثة أنواع الكافر المجاهر والكافر المناق والمؤمن وكذا العبادة ثلاثة أيضا الاقرار والاخلاص والعمل فالاول مأمور بالاقرار والثاني بالاخلاص والثالث بالاعمال العريضة وهذا التوزيع هو المراد بهذه الآية وحينئذ لا دليل أصلا فتدبر ومنها قوله تعالى ( والله على الناس حج البيت ) فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن فوجب الحج على الكفار أيضا ( والتأويل في الكل بعيد ) لا بعد فيما ذكرنا من التأويلين وأما الثالث فيقولون بالنخصيص ان ظهر مخصص لا بعد والافعال كذا هذا والله أعلم ( مسألة \* لانكار الاباطيل خلافا للكثير من المعتزلة ) قائلين بتعلقه بالعدم أيضا ( وهو ) أى الفعل ( في النهى كلف النفس ) ولما كان النزاع يرجع الى أن العدم هل يصلح لتعلق النكاي به أم لا وكان مبناه أن العدم مقدور أم لا أراد أن يبين هذا المعنى لتكشف المسئلة انكارنا فإنا ما فقال ( لا نزاع ) لاحد ( في عدم الفعل بعدم المشيئة فان علة العدم عدم علة الوجود ) والمشية من عل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناط للتكليف والثواب ( بل ) النزاع ( في عدم الفعل للمشية ) المتعلقة به هل عدم في الواقع بهذه الصفة أم لا ( وهو ) أى هذا العدم ( الذي يتحقق به الامتنال في النهى ) ويترب عليه الثواب لو تحقق ( فحين نقول لا تتعلق به ) أى العدم ( المشيئة بالذات ) فليس العدم الناشئ عن المشيئة بتحقيق الواقع ( لانها ) أى المشيئة ( تنقض المشيئة ) وهو ظاهر ( والعدم من حيث هو ولائى محض ) فلا تتعلق المشيئة به ( فلا سبيل اليه ) أى العدم ( الا لتعلقها ) أى المشيئة ( بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه والعزم على الترتل ) فالتغير بالذات في حق المكاف المانع عن توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة الى ابقائه امر المكافيه ومن ههنا ادفع أنه لو كان المطلوب بالذات في النهى هو الكف لكان الحد من تبا على عدمه لا على فعل الحرام وليس انذلس في النهى المطلوب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشريعة كانت بالذات في الحرام وهو الموجب للعقاب في الاخرة بالنار وفي الدنيا باقاسة الحد فانظر بالذات عدمه وانما يطلب الكف لانه وسيلة اليه ومانع عنه ( وهو ) أى كون الوسيلة التي هي الكف مقدورة ( معى مقدورية العدم ) هو ابقائه منى ( أن اثرها ) أى القدرة





الاستدلال صحيح أم لا قلنا كان الضروري عبارة عما يجد أن نفسه مضطرب اليه فالضرورة تعلم من أنفسنا أننا مضطربون اليه وان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز أن يحتاج في معرفة ذلك إلى تأمل ويقع الشك فيه كما ينصرون اعتقد شيئا على القطع وتبردد في أن اعتقادنا على تحقيق أم لا

(الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة) الأول أن يخبر واعي علم لا عن ظن فان أهل بغداد أولوا خبر ونا عن طائر أنهم ظنوه حماما وعن شخص أنهم ظنوه زيد المحصل لنا العلم بكونه حماما وبكونه زيد وليس هذا معلا بسبل حال الخبر لا يزيد على حال الخبر لانه كان في قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم وان كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة بتلك الشرط الثاني أن يكون علمهم ضروريا مستندا الى محسوس إذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الانبياء لم يحصل لنا العلم وهذا أيضا معلوم بالعادة والافتد كان في قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سببا للعلم في حقنا الشرط الثالث أن يستوى طرفا وهو واسطة في هذه الصفات وفي كمال العدم فاذا نقل الخلف عن السلف ووقالت الاعصار ولم تكن الشروط فاقته في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا يدفيه من الشروط ولا جل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق الهدوم ومع كثرة فهم في نقلهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته ولا يصدق الشيعة والعباسية والكرية في نقل النص على امامة علي أو العباس أو أبي بكر رضي الله عنهم وان كثر عدد الناقلين في هذه الاعصار القريبة لان بعض هذا ووضه الاحاد أو الامم أقسوه ثم كثر الناقلون في عصره وبعده والشرط انما حصل في بعض الاعصار فلم تستوفيه الاعصار ولذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتخصيه بالنبوة وجود أبي بكر وعلى رضي الله عنهم ما وخصاهما للإمامة فان كل ذلك لما تساوت فيه الاطراف والواسطة تحصل لنا علم ضروري لا تقدر على تشكيك انفسنا فيه ونقدر على التشكيك فيها نقاوه عن موسى وعيسى عليهما السلام وفي نص الامامة الشرط الرابع في العدد وتبين الغرض منه رسم مسائل (مسئلة) عدد الخبرين ينقسم الى ما هو ناقص فلا يفيد العلم والى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم والى زائد

الاثم في ترك الواجب الابالكف عنه) والتالى باطل والملازمة لان المؤاخذه مما ليس في قدرته باطل وأشار الى وجه الدفع بقوله (لان الملازمة ممنوعة فان الائم قد يكون بعدم المقدور) اذا كان واجبا وفي ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور (وان لم يكن العدم) في نفسه (مقدورا) المعتزلة (قالوا من دعي الى ان فاعلم يفعل يدح) على عدم الفعل بقوله تعالى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (من غير أن يحظر) بيانه (فعل الضد) حتى ينسب المدح اليه قلنا ممنوع) أنه يدح على عدم الفعل (بل يدح) للكف عنه هذا) وهو ظاهر (مسئلة) نسب الى الاشعري أن لا تكلف قبل الفعل) وفيه اشارة الى أن هذا لم يثبت عنه نصا وعلهم أخذوا من قوله القدرة مع الفعل لان الشرط مع الشروط وفيه ما فيه (وهو) أي هذا القول المنسوب اليه (غلط بالضرورة كغلا) يكون غلطا (و) حينئذ يلزم نفي تكليف الكافر بالاعيان) اذا الايمان لم يوجد وقسله لا تكليف بل لا يكون العاصي مكلفا أصلا ولا سحافة فوق هذا (و) يلزم أيضا (نفي الامتنال فانه) الايمان كما كلف وهو انما يكون (باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف) ولا يعلم التكليف أبدا قبل الفعل وأيضا لانصحية أداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد (ومع ذلك) الفساد (قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج ولقد در الامام حيث قال) هذا (مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه) أن يقول هذا مذهبي (و) قال (في الاحكام) في تقرير النزاع (التكليف ثابت قبله) أي الفعل البتة لا يستكره الاشعري (ومنقطع) بعده أيضا البتة (اتفاقا) انما النزاع في بقاءه حال الفعل (هل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري) وأبطل بأنه تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد الموجود بهذا الايجاد غير متمتع (هل هو باق حال حدوثه) (وهو باطل لانه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهو) أي طلب الموجود باطل بالضرورة (كما ترى) وقد يقول بأن المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلمة والاشك في بقاءه وحينئذ لا يرد شيء والقول بأنه لم يقل بقاء الطلب بل بقاء اشتغال الذمة غير تام فان اشتغال الذمة بالامر المحقق مما لا يعمل فافهم (وما يقال) لتخصيه (ان التكليف متعلق بالمجموع) من الفعل من حيث المجموع (وهو يتحدث شيئا فشيئا) على التدريج (فيلزم مقارنته بالحدوث) ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير (فمع أنه لا يتم في الاثبات) ادلبس

وهو

وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتوقع الزيادة فضلا عن الكفاية والكامل وهو أقل عدد بورث العلم ليس معلوما لنا لكننا نحصول العلم الضروري بتبين كمال العدد لأننا بكل العدد نستدل على حصول العلم فإذا عرفت هذا فأما العدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يزيد العلم في بعض الوقائع قال القاضي رحمه الله ذلك محال بل كل ما يفيد العرف واقعة يفيد في كل واقعة وإذا حصل العلم لشخص فلا بد وأن يحصل لكل شخص يشترك في السماع ولا يتصور أن يختلف وهذا صحيح أن مجرد الخبر عن القرائن فإن العلم لا يستند إلى مجرد العدد ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت إلى القرائن ولم يجعل لها أزا وهذا غير مرضي لأن مجرد الأخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة الخبرين وإن لم تكن قريته ومجرد القرائن أيضا قد يورث العلم وإن لم يكن فيه أخبار فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من الخبرين ولا يشكف هذا الاعتراف بمعنى القرائن وكيفية دلالتها فنقول لا شك في أنها تعرف أمورا ليست محسوسة إذ تعرف من غير ناحية لسان وبعضه له وخوفه منه وعضه وبوجهه وهذه أحوال في نفس الحب والمغضب لا يتعلق الحس بها قد تدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية بل يتطرق إليها الاحتمال ولكن تميل النفس إلى الاعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك ولو أفردت آحادها المتطرق إليها الاحتمال ولكن يحصل القطع بأحدها كما أن قول كل واحد من عدد الدوائر يتطرق إليه الاحتمال لو قد تم مفردا وحصل القطع بسبب الاجتماع ومثاله أنا نعرف عشق العاشق لبقوله بل بإفعال هي أفعال المحبين من القيام بخدمة وبذل ماله وحضور مجالسه له وملازمته في تردده وأما من هذا الجنس فإن كل واحد يدل دلالة لو أفرد لا احتمل أن يكون ذلك لغرض آخر يضمره لوجه إياه لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا علم قطعي بوجهه وكذلك بعضه إذا رويته منه أفعال يتجهها البعض وكذلك نعرف عضه وبوجهه لا بمجرد معرفة وجهه لكن الحرارة إحدى الدلالات وكذلك شهيد الصبي يرتفع مرتبة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه

حدوثها شيئا فشيئا (فأسدلان الفعل إذا كان مستندا كان الطلب المتعلق به محاللا إلى الأجزاء) حسب أجزاء الفعل وكل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب (فكل جزء منه مسجوق بجزء من الطلب) المتعلق به وهذا ظاهر فإن قلت المطلوب بالذات ليس الإجموع عما هو الإجموع وإن كان الطلب المتعلق به أجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخصم قلت إن طلب المجموع عما هو مجموع موجود قبل حدوثه فإن حدوثه ليس في أول الأجزاء إذ لم يوجد بعض أجزائه بعدو وكذا طلب كل جزء فله فلامعية أصلا فتأمل وتذكر الأشعرية (قالوا الفعل مقدر حدث) أي حين وجوده (لأنه أثر القدرة) وأثرها مقدر وإذا كان مقدورا (فيصح التكليف به) في هذا الحين (إذا مانع) من التكليف (إلا عدم القدرة وقد انتفى) أيضا (قلنا لا نسلم أنه أثرها فانه لا تأثير للقدرة عندكم) أصلا فلا في الكسب ولا في الإيجاد ولما كان هذا الجواب جيدا فإفساد أيضا لأنه أراد بأثر القدرة ما تعلق به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عندهم يكف به وأجاب بعد تسليمه وقال (ولو سلم) أنه أثر القدرة كما هو مذهبنا إذ لها دخل وتأثير في الكسب (فلا نسلم أنه يستلزم المقدورية فانه يجب) الفعل (بالاختيار لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد) والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا أيضا فإفساد الإلهام يجوزون الوجود من غير وجوب وترجيح المختار أحد المتساويين ولهذا صححوا حدوث العلم مع كونه مستندا إلى الباري عز وجل فأنك قد عرفت أن الوجود من غير وجوب باطل وكذا الترجيح من غير محان وتصحیح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما شربنا سابقا بل لأن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وعدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكف بهذا الجواب أيضا وأجاب بوجه آخر وقال (ولو سلم) أن أثر القدرة مقدر (فلا نسلم أن لمانع الأذلك بل لزوم طلب الموجود) أيضا مانع (مسئلة \* القدرة شرط التكليف اتفاقا) بين أهل السنة الفاعلين للبدعة وأكثرا همل الإهواء أيضا وافقنا وأن خالفنا في كفاية تأثير القدرة (لكن) هذا القدرة موجودة (قبل الفعل عندنا) معشر المتأريفة (وعند المعتزلة) موجودة (معها) لاقبله (عند الأشعرية) لنا أولا لأنها شرط الفعل اختيارا وهو قبل المشروط تدبر) فأنه لقال بل يقول إن تقدم الشرط على المشروط أعماه تقدم بالطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام

وان لم نشاهد اللبن في الضرع لانه مستور ولا عند خروجه فانه مستور بالقم ولكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقة تدل عليه دلالة متاع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن لكن ينضم اليه أن المرأة الشابة لا يتحول ثديها عن لبن ولا يتحول حلمته عن ثقب ولا يتحول الصبي عن طبعه باعث على الامتصاص مستخرج اللبن وكل ذلك يحتمل خلافة نادرا وان لم يكن عاليا لكن اذا انضم اليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاما آخر صار قربة ويحتمل أن يكون بكائه عن وجع وسكوته عن زواله ويحتمل أن يكون تناول شيا آخر لم نشاهده وان كنا نلازمه في أكثر الاوقات ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الاخبار وآثارها وكل دلالة شاهدة يتطرق اليها الاحتمال تقول كل مخبر على حسياله ونشأته من الاجتماع العلم وكان هذا مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الاوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والتجربيات والمتواترات فيخلق هذا بها واذا كان هذا غير متكرر فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن اليه لو تجرد عن القرائن لم يفقد العلم فانه اذا اخبر خمسة أو ستة عن موت انسان لا يحصل العلم بصدقهم لكن اذا انضم اليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس حافي الرجل مرقق الثياب مضطرب الحال يصفق وجهه ويرأسه وهو رجل كبير ومنصب ومروءة لا يتخالف عاده ومروءة له الاعن ضرورة فمخبره ان يكون هذا قربة تنضم الي قول أو ثلث فتقوم في التأني بمقام بقية العدد وهذا مما يقطع بجواز التجربة تدل عليه وكذلك العدد الكثير مما يخبرون عن أمر يقتضيه ائمة الملوك وساسة اطهاره والخبر من رؤساء جنود الملوك فيستور اجتماعهم تحت ضبط الالة بالاتفاق على الكذب ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملوك لم يتطرق اليهم هذا الوهم فهذا يؤثر في النفس تأثيرا لا ينكر ولا أدري لم أنكر القاضي ذلك وما برهانه على استحتمه فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالشخص فرب شخص انغمس في نفسه اخلاق تميل به الى سرعة التصديق ببعض الاشياء فيقوم ذلك مقام القرائن وتقوم تلك القرائن مقام خبر بعض المخبرين فينشأ من ذلك أن لا يرهان على استحتمته فان قيل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد قلنا حكى عن الكعبي جواز ولا يظن بمعتوه بجور مع انتفاء القرائن أما اذا اجتمع قرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن

فيه وفيه غلط باشره الاسم ولعل هذا منى على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدة زمنية وان المراد يجب تأخره صرحا عن ارادة المرید ولذا امتنعوا من أن يكون معلول المختار قدما (و لنا (ثانيا لو كانت) القدرة (معلول) عدم كون الكافر مكلفا بالامان قبله لانه غير مقدوره في تلك الحالة) ولا تكلف بغير المقدور ولا تنفع الي قول من يرى تكليف المحال واقعا (وأجيب) من قبل الاشعرية (شرط التكليف عندئذ ان يكون هو) أي الفعل نفسه (متعلق القدرة أو) يكون (ضده) متعلقا هوها بالامان وان كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدوره البتة فيصح التكليف (كذافي الموافق) وان قلت فعلى هذا يكون تكليف العاجز واقعا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما مر قلت ما سبق هو ما كان المكلف عاجزا عنه وعن ضده فلا تنافي فافهم (أقول) الامان مقدور للكافر البتة اذ (ليس خلق الجوهر اتفاقا) فيما بيننا وبينهم فانه يستحيل أن يعطى قدرة خلقه (بل الكافر عندنا كالمالك) القادر على الحركة (وعندهم كالمقيد) الغير القادر على (الابل) عندنا كالمقيد) اذا المقيد قادر بالفعل على الحركة لكن لما نفع لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الامان لكن رسوخ العقائد الباطلة منعت عن صرف القدرة اليه (وعندهم كالزمن) فانه غير قادر على الحركة أصلا (والترفقة) بين ايمان الكافر وحركة الزمن (ضرورية وانكارهم مكابرة) اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستعمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها أو لا يتخلق الله تعالى عندها تسمى استطاعة وهي مع الفعل البتة كجروي عن الامام الهمام في الرضا ولعل مراد الاشعري هذا أو ما انكار القدرة رأسا فلا شعري أجل من أن يتفقوا به فضلا عن أن يتخذوا منه هبال لكن لما جاء التابعون ولم يتمسقوا في مراده فهموا أن القدرة لا تكون قبل الفعل ونفوا لها هكذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام نضر الدين الرازي الذي من متبعيه بهذا أيضا والله أعلم بحال عباده الاشعرية (قالوا أولا وانها متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالضررب ووجود المتعلق) بهذا النحو من التعلق (بدون المتعلق بحال) وهذا الدليل أيضا يرشدك إلى أنه أرادهم الاستطاعة المذكورة (قلنا) أولا (منقوض بقدره الباري) عز وجل فان الدليل جار فيها مع أنها ليست مع المقدور (والا لزم قدم العالم) وثانيا لانسلب أنها متعلقة (بل) القدرة (صفة لها صلاحية التعلق) فلا تستدعي

مبلغا

مبلغا ليقى بينهما وبين اثاره العلم الاقربى واحدة ويقوم اخبار الواحد مقام تلك القرينة فهذا مما لا يعرف استحاله ولا يقطع بوقوعه فان وقوعه انما يعلم بالتجربة ونحن لم نجربه ولكن قد جربنا كثيرا مما اعتقدناه جريما بقول الواحد مع قرآن احواله ثم انكشف انه كان تلبسا وعن هذا حال القاضي ذلك وهذا كلام في الوقائع مع بقاء العادات على المعهود من استمرارها فاما وقد رنا خرق هذه العادة فالتة تعالى قادر على أن يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلا عن أن تنضم اليه القرآن (مسئلة)

قطع القاضي رحمه الله بان قول الاربعة فامر عن العدد الكامل لانها بنيت شرعية يجوز بالاجماع للقاضي وفيها على المزيين لتحصّل غلبة الظن ولا يظلم الظن فيما علم ضرورة وما ذكره صحيح اذ لم تكن قرينة فاننا لصادف أنفسنا مضطربين الى خبر الاربعة أما اذا فرضت قرآن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون ذلك حاصل عن مجرد الخبر بل عن القرآن مع الخبر والقاضي رحمه الله يحيل ذلك مع القرآن أيضا (مسئلة)

قال القاضي علبت بالاجماع أن الاربعة ناقص أما الخمسة فأوقف فيها لانه لم يقم فيها دليل الاجماع وهذا صمف لانعلم بالتجربة ذلك فمن أخبار نسجها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها فهو أيضا ناقص لانكشفه (مسئلة)

اذ اقدرنا اننا القرآن فأقل عددي يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوم لنا ولا لاسباب لنا الى معرفته فاننا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الشافعي ووجود الانبياء عليهم السلام عندنا وتواتر الخبر والينا وأنه كان بعد خبر المائة والمائتين وبسر علمنا بتجربة ذلك وان تكاضها وسبيل التكلف أن تزاق أنفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا بخبر وناعن قوله فان قول الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكد ولا يزال يتزايدنا كيدته الى أن يصير ضررنا ولا يمكننا أن نشكك فيه أنفسنا فلو تصور الوقوف على اللفظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب الخبرين وبعدهم لا يمكن الوقوف ولكن درك تلك اللفظة غير فانه يتزايد قوة الاعتقاد ترايد اذ في التصريح بخبر ترايد عقل الصبي الميزالي أن يبلغ حد التكليف ويخبر ترايد ضوء الصبح الى أن ينتهي الى حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء من الاشكال وتعد على القوة البشرية ادراكه فاما مذهب اليه قوم من التخصيص

وجود المقدور (و) قالوا (ثانيتها عرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت) على الفعل (امدمت) عنده (فلم تتعلق) بالفعل فانتمت فائدة خلق القدرة (فلنا) لانسلم أن العرض لا يبقى زمانين ولم يقم عليه دليل (وليسم عدم البقاء فالشرط في التكلف (الطبيعة الكلية) لها (التي تبقى بتوارد الامثال) وهي المقدمة على الفعل لاجزئ معين منها (و) قالوا (ثالثا لا يمكن الفعل قبله) أي قبل نفسه (فلا يكون مقدورا قبله) فاذن ليس القدرة قبل الفعل (وهو) فاسد (كجائز) لانه منقوض بقدره الباري عز وجل وأيضا وصف القلبية على نفسه متمتعة بالذات وأما ثبوت امكان وجودها في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر (فرع \* القدرة) الواحدة (تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم) فانهم لم يقولوا بتعاقب القدرة الواحدة بالامور المتضادة (مطلقا المعنا) يكون نسبتها الى الضدين على السواء (ولا بدلا) في زمانين بل قدرة هذا الضد غير قدرة الضد الآخر (مسئلة \* قدم الحنفية القدرة المشروطة) في التكلف (الى ممكنة مقسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفصيل بالادزم) فان القدرة حقيقة صفة جهان شاذ فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذه الصفة ملازمة لسلامة الآلات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام (والى مبسرة فاضلة عليها فضالته تعالى باليسر) وهي صفة ها قدر الانسان على الفعل مع يسر فلا يدهانه من صحة اسباب اليسر أيضا (و) القدرة (الاولى) شرط في أداء كل واجب لكن (ان كان الفعل جهام العزم تعالبا) وقوعا (فالواجب) على القادر (الاداء) أي أداء الفعل الواجب المشروط بهذه القدرة فقط (عينا) للأجل وجوب القضاء (فان فات) الواجب منه (بلا تقصير بل بآثم ووجب القضاء ان كان له خلف والا) يكن له خلف كالعبد (فلا قضاء) لعدمه (ولا اثم) لعدم التقصير (وان قصر) وقوت الواجب (أثم مطلقا) سواء كان له خلف ووجب القضاء ولا (وان لم يكن) الفعل جهام العزم (غالبا) وقوعا (وجب الاداء) لا يعينه بل (ليترتب) عليه (القضاء) كالأهلية في الجزاء الاخير من اذقت) بحيث لا يسع الواجب (خلافا لفرز) فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء (لاعتباره قدر ما يجتبه) الاداء حتى يعبد المكلف قادر اعاده كيف لا وأي فرق بين الاداء في هذا الجزء وبين حل الجبل فانهما لا يتصوران منه بالقدرة الموجودة وكلاهما يمكنان بالتوهمه (و) قال (في التحرير)

بالاربعة أخذنا من الجمعة وقوم الى التخصص بالسبعين أخذنا من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصص بعد داهل بدر فكل ذلك تحركات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ولاندل عليه ويكنى تعارض أقوالهم دلالة على فسادها فإذا لا سبيل لنا الى حصر عدده لكننا بالعلم الضرورى نستدل على أن العدد الذى هو الكمال عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فإن قيل فكيف علمت حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده قلنا كما علم أن الخبر يسبع والماء روى وانهر يسكروا كئالا ليعلم أقل مقدار منه وعلم أن القران تفيد العلم وان لم يقدر على حصر اجناسها وضبط أقل درجاتها (مسئلة) العدد الكمال اذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الاشرط ان أحدهما كمال العدد والثانى أن يخبر وامن يقين ومشاهدة فإذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لغوات الشرط الثانى فنعمل انهم يحتملهم كذبوا أو كذب بعضهم فى قوله انى شاهدت ذلك بل بناء على توهم وطن أو كذب متعدد الانهم لو صدقوا وقد كدل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا أيضا أحد الأدلة على أن الاربعة ليسوا عدد التواتر إذ القاضى لم يحصل له العلم بصدقهم وحازله القضاء فغلبة الظن بالاجماع ولو تم عددهم لكان انتهاء العلم بصدقهم دليلا قاطعا على كذب جميعهم أو كذب واحد منهم ولقطعنا بان فهم كذبا أو متوهما ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فهم كذبا أو متوهما فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضابط وتساعدهم على الكذب بحيث يتكتم ذلك على جميعهم ولا يتحدث به واحد منهم فعلى ما ذكروه كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا كما يمكن ذلك بان يكونوا منقسمين الى صادقين وكاذبين أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذى يستعمل بأفاده العلم وأما الكاذبون فيجتملى أن يقع منهم التواطؤ لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكسار فان كانوا مملغا لا يستحيل التواطؤ عليهم مع الانكسار فلا يستحيل الانكسار فى الحال الى أن يتحدث فى نانى الحال ونقل الشيعة نص الامامة مع كثرتها انما لم يفد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل لوسمعا عن سلف فهم صادقون لكن السلف الواضعون لهذا الكذب يكون عددهم ناقصا عن مبلغ يستحيل منهم

وانما يجب عليه (لانه لا قطع بالخير) أى بكونه أخيرا (لا يمكن الامتداد) بإيقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن يوشع على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غزا الجابية يوم الجمعة وكادت الشمس تقرب فقال الشمس فى حقى لا تدخل ليلته السبت فلما فرغ عن القتال واستأصلهم غربت وعن سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين كذب صلاة العصر تفوته (أقول يلزم) علمه (أن لا يقطع بالتضيق) لقيام احتمال الامتداد (وقد يقطع) وفيه أنه يلزم عدم القطع وأى دليل على امتناعه (و) يلزم (أيضا الامتداد اما بازدياد الاجزاء فينتج) الوقت حينئذ (ولازع فيه) بل فى التضيق (أو بالمد واليسط) أى بامتداد الجزء الأخير وانبساطه (فيلزم بطلان القول بالجزء) لانه قد امتد وانقسم وفيه أنه لا يمكن اختيار النسق الاول ويقول ان المظنون أخيرا يمكن أن لا يبقى أخيرا لاحتمال امتداد وقته المقدس بشرع بازدياد الاجزاء فيه كتحليل زمان الوقوف للشمس فى زمان الحركة من بلوغ الظل مثلين الى الغروب وأما قوله ولا نزاع فيه فمضوع فان الكلام فى المضيق لنا (و) يلزم أيضا (الناطق) ههنا (الاخير الواقعى لا الاخير العلى) فان النزاع انما وقع فى أن الاهدل فى الجزء الأخير الذى لا يبع الصلاة فى الواقع هل يجب عليه شئ وأما ان ظهر الامتداد بإيقاف الشمس حينئذ يتسع الوقت ويجب الاداء علينا بالاتفاق وفيه أن المقصود لا يقطع فى المضيق الواقعى بالتضيق لاحتمال الامتداد بالاتفاق فصارت القدرة على الفعل فيه متوهمة وتوهم القدرة هو الكفى فى الوجوب ليرتب عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صريح فيما قلنا لانحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ويحتاج لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لانه لا يتحقق القدرة وجود الان ذلك شرط حقيقة الاداء فأما سابقا عليه فلا لانه لا تسبق الفعل لكن توهم القدرة يكتفى لوجوب الاصل مشروعا ثم المجهز الحال دليل النقل الى البدل المشرووع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة ناحتة الى امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان سليمان صلوات الله عليه (فالاولى أن يقال لا قطع بانقضاء الاخير لاحتمال البقاء) فان قلت لا ينبغى البقاء إذ لا تحصل الصلاة مع امتدادها فى مثل هذا الصغير أجاب بقوله (وبطلان انطباع الكبير على مثل هذا الصغير بما يجمع) مستندا بان مراتب الدرعة غير واقفة عند حد وفيه نظر أما أو فلا نعلم ان أراد بالبقاء بقاء ذلك

التواطؤ مع الاتكاف ورمبائلن الخلف أن عددهم كامل لا يستحيل عليهم التواطؤ فيخطؤون في الظن فيقطعون بالحكم ويكون هذا منشأ اعطهم

﴿ خاتمة لهذا الباب ﴾ في بيان شروط فائدة ذهب إليها قوم وهي خمسة (الاول) شرط قوم في عدد التوار أن لا يصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهذا فاسد فان الخبيخ بأجمعهم اذا أخبروا عن واقعة صدقهم عن الحج ومنعهم من عرفات حصل العرب قواهم وهم محصورون وأهل الجامع اذا أخبروا عن نائية في الجمعة منعت الناس من الصلاة علم صدقهم مع أنهم يحويهم مسجد فضل عن بلد وكذلك أهل المدينة اذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رضى حصل العلم وقد حواهم بلد (الثاني) شرط قوم أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بنى أب واحد وتختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة وتختلف أديانهم فلا يكونوا أهل مذهب واحد وهذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر الا في امكان تواطؤهم والكثرة الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم تكن كثرة أماكن التواطؤ من بنى الاصحاب كما يمكن من الاخوة ومن أهل بلد كما يمكن من أهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين اذا أخبروا عن قتل وقتنة وواقعة بل تعلم صدق أهل قسطنطينة اذا أخبروا عن موت قيسر \* فان قيل فلهذا علم صدق التصاري في نقل التثنية عن عيسى عليه السلام وصدقهم في صلجه قلنا لم يقلوا التثنية وقفا وسما عان عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل لكن وهو ماذك بالقناط ومهمة لم يقفوا على مغزاها فكأنهم المشبهة الشبيهة من آيات وأخبارم بينهم وما معناها والتواتر بنى أن يصدر عن محسوس فأما قتل عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصاته عيسى عليه السلام مقتولا ولكن نسبة لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس فان تصور قتل كل واحد منا اذا رأى زوجته وولده فعليه شبهه قلنا كان الزمان زمان حرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس وذلك زمان النبوة لاثبات صدق النبى صلى الله عليه وسلم وذلك لاوجب الشك في غير ذلك الزمان اذ لاخلاف في قدرة الله تعالى على قلب العاصمات اذ خرق العادة به تصديق النبى عليه السلام ومع ذلك اذا أخذنا العصاف زماننا لم نحذف من انقلاها زمانا بقا بالعادة في زماننا \* فان قيل حرق العادة في زماننا

الجزء بعينه فحينئذ يلزم صحة البقاء على جزء الزمان وهو يدعى الاستحالة وان أراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فغيره عليه ما أورد على التفسير واما ما نيا فلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا حوازه على فرض الجزء الذى لا يتجزأ فانه يلزم حينئذ الانقسام ثم يصح على رأى الاتصال لان السرعة غير واقفة عند حد على رأيهم واما النا فلان المحذور باق اذ لا يقطع بالتضييق على هذا الباب في الحاشية بان العلم بالتضييق موقوف على العلو بوجوه لا العلم بانقضائه قنامل وهو غير وافي لان حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أدائه والقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبله احتمال الفضل (وهذا كما جدل) فانه لا يلزم من البياتين الامكان العادى الذى بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا (والحق) في تقرير الكلام (القول يرتب القضاء ما على نفس الوجوب كفى النائم) وهو انما يكون بالسبب وقد وجد وهو الجزء الاخير أورد أن الجزء الاخير لا يصلح للاداء فلا بد في السبب من الجماعة ولا أقل من امكانها وبانه يشكل حينئذ اتحاد سببي الاداء والقضاء وأجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان الجماعة بين السبب والمسبب غير واجب كيف وشهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع أنه لا امكان للجماعة وعن الثاني انه قد سبق في مسألة اتحاد السببين ان نفس الوجوب للاداء الثابت في الذمة هو وجوب القضاء وقد مر من تحقيقه ينفعك لكن بقى شهنا كلام غير نص هو ان انقضاء السبب الى وجوب النبى في التمسة وان كان جبريا لكن لا يكون الا لا يكون صالحا للوجوب وقد مر أن المحال العادى لا يصلح للوجوب سمعا وان فائده الوجوب صحة الاداء وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف انائم فان الاداء يبر والاداء غير ممكن في العادة كما لا يخفى بقدا والله أعلم باحكامه (أو) يرتب (على) وجوب جزء من الاداء كفى النفل اذا أفسد) لانه انما واجب قضاءه صيانة لما وجب عليه حفظه وهو الجزء المؤدى فكذا هما لما وجب الجزء من الواجب الذى يسعه الوقت الاخير بادراكه وجب قضاء الكل صيانة الا أن وجوب الجزء عندك بالشروع وهما قبله وهذا أيضا غير وافي لان الشرع انما أمر بالصلاة في هذه الاوقات لا بجزائها استقلا لا بل في ضمن الكل فاذا لم يكن الكل يمكن فى العادة قلت شرط وجوبه فلم يجب أداء أجزاءه التى يسعها الوقت الاخير بخلاف النفل المفسد فان الشروع محقق ووقع ما أدى قرينة فيجب صيانته بالتمام هذا فقد بان ان الاشبه قول الامام زفر

هذا جائز كرامة لا ولا إياها ففعل وليمن الأولياء دعائه تعالى بذلك فأجابته فأنشئنا لا يمكن ذلك قلنا إذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن  
 قلوبنا العلم الضرورى والحاصل بالعادات فإذا وجدنا من أنفسنا علماً ضرورياً فإنه لم تنقلب العصائبنا ولا الجبل ذهباً ولا الحصى  
 فى الجبال جوهر ووقت قطعنا بان الله تعالى لم يخرق العادة وان كل قادر اعلمها ( الثالث ) شرط قوم أن يكونوا أولياء  
 مؤمنين وهو فاسد إذ يحصل العلم بقول الفسقة والمرتدة والقدرية بل بقول الروم إذا أخبروا عت ملكتهم حصل العلم ( الرابع )  
 شرط قوم أن لا يكونوا جمولين بالسيف على الأخبار وهو فاسد لانهم ان جلا على الكذب لم يحصل العلم نقد الشرط وهو الأخبار  
 عن العلم الضرورى وان صدقوا حصل العلم فلو أن أهل بغداد جعلهم الخليفة بالسيف على الأخبار عن محسوس شاهدوه أو  
 شهادة كتموها فآخر واحصل العلم بقولهم \* فان قيل هل يتصور عدد يحصل العلم بقوله إذا أخبروا عن اختيار ولا يحصل لو  
 أخبروا عن كراهة قلنا أحرار القاضى رحمه الله ذلك من حيث أنه لم يجعل للقرائن مدخلا وذلك غير محال عندنا فإنا بيننا أن النفس  
 تشعر بأن هؤلاء على كثرتهم لا يحصوهم على الكذب جامع ثم تصدق فإذا ظهر كوز السيف جامعاً بعد أن لا يحصل العلم  
 ( الخامس ) شرط الروافض أن يكون الإمام المعصوم فى جملة المخبرين وهذا واجب العلم بأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن  
 جبريل عليه السلام لانه معصوم فإى حاحة إلى أخبار غيره ويجب أن لا يحصل العلم بتلقه على التواتر النص على على رضى الله  
 عنه أذ ليس فهم معصوم وأن لا نلزم حجة الإمام الأعلى من شاهدته من أهل بلد وسمع منه دون سائر البلاد وأن لا تقوم الحجة بقول  
 أمراته ودعائه ورسله وقضائه أذ ليسوا معصومين وأن لا يعلم موت أمير وقتله ووقوع فتنة وقتال فى غير مصر وكل ذلك لازم  
 على هدياتهم

( الباب الثالث فى تقسيم الخبر إلى ما يجب تصديقه وإلى ما يجب تكذيبه وإلى ما يجب التوقف فيه ) وهى ثلاثة أقسام  
 القسم الأول ما يجب تصديقه وهى سبعة ( الأول ) ما أخبر عنه عدد التواتر فإنه يجب تصديقه ضرورة أن لم يدل عليه  
 دليل آخر فليس فى الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد الأخبار المتواتر وما عداها فإما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر

رحمه الله تعالى لكن الاحتياط فى المختار ( قدير ) وأنصف ( وأما ) القدرة ( الثانية ) فشرط لوجوب بعض الواجبات  
 ( فتتقيد بها الوجوب ) أى وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة  
 بخلاف الممكنة أذ يفوتها لا بسقوط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الأثم وان لم يقدر أصلاً بى الذمة مشغولة به ويؤخذ  
 فى الآخرة ولذا حكمه وإبقائه لجمع فوات الراد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان  
 النصاب فيها قدرة ممكنة أذ لا اغتناء الامن الغنى كذا قالوا ( كالزكاة ) فانها واجبة بالقدرة الميسرة ( فانه شئ قليل من كثير ) لانه  
 خمسة من مائتين فهذا يسر ( مرة بعد الحول ) وهذا يسر آخر ( ولهذا ) أى لكون وجوبها بالقدرة الميسرة ( سقط  
 وجوبها بالهلاك ) أى هلاك النصاب اذ لو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عمراً ( ولهذا ) ( انتفى ) الوجوب  
 ( بالدين ) اذ المال حينئذ مشغول بالحاجة الأصلية فلو وجبت لزوم العسر العظيم ولصدرا الشريعة هنا كلام جيد هو أن الذى ثبت  
 من الشرع من اليسر فى إيجاب الزكاة لا مرده لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط والهلاك وليس فيه انقلاب اليسر  
 عسراً فان اليسر الذى كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به نعم لو قام دليل من الشرع دال عليه لم وأيضاً يفتى إلى  
 فوات أداء الزكاة فانه أن يؤخر إلى آخر العمر وتوفرت فى هذا التأخير القدرة الميسرة فسقط الوجوب ولا يختار عليه الأبدل  
 من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وبما فررنا ندفع ما فى التوخيح بان معنى انقلاب اليسر عسراً أنه كان  
 وجب بظن بى إيجاب القليل من الكثير سهولة فلو وجب على تقدير الهلاك ببقى غرامة وبان الإفضاء إلى الغوث من  
 الشرع فلا بأس به فتمثل ( مسألة ) لا يشترط القدرة الممكنة القضاء أى لوجوبها ( عندئذ لان الاشتراط ) أى  
 شترط القدرة أو جوبها ما هو ( لاتجاه التكليف ) لا غير ( وقد تحقق ) التكليف لأيجاب الإدا حين وجود القدرة  
 ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب ) أى سبب وجوب القضاء والإدائه ( وإذا لم يتكرر الوجوب ) فى القضاء  
 ( لا يجب تكرار القدرة ) التى هى شرط الوجوب فإذا ليس القدرة المتجددة شرط لوجوب القضاء فى النفس الأخرى يجب  
 قضاء الواجبات التى فى الذمة وفيه نظر من وجوه الأول أن أقديسيان مقتضى اتحاد السبب ليس الآن وجوب القضاء



(الثاني) ما أخبر الله تعالى عنه فهو صدق بذليل اسم الله الكذب عليه ويدل عليه دليلان أحدهما إخبار الرسول عليه السلام عن متناع الكذب عليه تعالى والثاني أن كلامه تعالى قائم بنفسه ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال (الثالث) خبر الرسول عليه السلام ودليل صدقه دلالة المجهرة على صدقه مع استحالة اظهار المعجزة على أيدي الكاذبين لان ذلك لو كان ممكنا لغير الباري عن تصديقه رسوله والمجز عليه محال (الرابع) ما أخبر عنه الامه اذ ثبت عصمتها بقول الرسول عليه السلام «م» وعن الكذب في معناه كل شخص أخبر الله تعالى وأرسوله صلى الله عليه وسلم عنه بأنه صادق لا يكذب (الخامس) كل خير وافق ما أخبر الله تعالى عنه وأرسوله صلى الله عليه وسلم أو الامه أو من صدقه هؤلاء ودل العقل عليه والسمع فانه لو كان كذبا لكان الكذب الموافقة له كذبا (السادس) كل خبر صرح أنه ذكره المخبّرين بدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبمعنى منه ولم يكن غافلا عنه فسكت عليه لانه لو كان كذبا لما سكت عنه ولا عن تكذيبه ونعني به ما يتعلق بالدين (السابع) كل خير ذكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذيبه والعادة تقضي في مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كذبا وذلك بأن يكون الخبر وقع في نفوسهم وهم عند متنع في مستقر العادة التواطؤ عليهم بحيث يتكتم التواطؤ ولا يتحدون به وعمل هذه الطريقة ثبت أ كثر أعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كان ينقل عندهم دعوات وكاوا يسكتون عن التكذيب مع استحالة السكوت عن التكذيب على مثلهم فهم اكمل الشرط وترك التكبير كسبق زل منزلة فولهم صدقت فان قيل لو ادعى واحد امرأته جماعة وادعى عليهم فيسكتوا عن تكذيبه فهل يثبت صدقه قلنا ان كان ذلك في محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه لاحتمال أنهم اعتمدوا عن النظر ماداعاه وان كان يستند الى مشاهدة كما وعدوا يستحيل عليهم الدخول تحت داع واحد فالسكوت عن تكذيبه تصديق من جهتهم فان قيل وهل يدل على الصدق توأثر الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصدوا لا التوافق على اتفاق قلنا حال القاضي رحمه الله ذلك وقال فلو فهم بورث العلم ضرورة ان بلغوا عدد التوأثر في علم الله فان بورث العلم الضرورى دل على نقصان

لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب كأن وجوب الاداء كان لتضرر بعدها والتكليف الذي هو طلب القضاء غير تكليف الاداء فانه طلب مثله وان كان السبب فيهما واحدا وكان التكليف بالاداء متضمنا اليه عند فواته ونص القضاء كشف فاعنه وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف متجددا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء يمكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز ان يكون بقاء القدرة شرط لبقاء الواجب كما انهما شرط لا ابتداء الواجب الثالث ان الدليل الدال على امتناع التكليف بالحال ناهض ههنا فان التكليف به يتوقف على تصورهما باقيا وذلك مستحيل في النفس الاخير وايضا انه سفة وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع ان التامم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء في القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم (وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة لم يأتم بالترك بلا عذر وقد اجتمعوا على التأميم) بيان الملازمة ان التكليف تأخير صلاة القضاء وصيامه الى النفس الاخير وقد فانت هنالك القدرة فلو سقط الوجوب لم يأتم اذا التأخير كان حائرا ولا يتم في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا يتم أيضا وفيه نظرا ما أولاد لانه يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات العمرية غير القضاء القدرة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وقد انتفت القدرة فلزم أن لا يتم اللهم الا أن يلزموا عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه اهل الاول وأما ثانيا فلان التأخير الجائز التأخير الى آخر الاوقات من العمر التي تسع الاثبات بالقضاء فاذا أخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير ثم يفعله التأخير الغير المشروع فينبذ يجوز ان يشترط القدرة للقضاء بكونه التأخير الى آخر اوقات القدرة الى الوقت الذي تقوت فيه القدرة ثم انه لما ورد عليهم نص لا يكاف الله نفسا لا وسعها اجاب بقوله (فيخص لا يكلف الله الآلية) نفسا لا وسعها (بالاداء) فان قلت فان المخصص اجاب بقوله (وقد خصه نصوص قضاء الصوم والصلاة) فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظرا ايضا فانه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الآية بل العقل ايضا يدل على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتنان من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه (أقول اذا وجب) الواجب (في الجزء الاخير) كمن صار اهلا فيه (وعدمت القدرة في القضاء والتأميم مشكل) لعدم التقصير منه في

العدد ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم بل نعلم قبيحا كذبهم وأشغالهم على كذبهم ومتوهم وهذا على مذهبه لم ينظر إلى القرائن لزوم أمان نظر القرائن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر فإن قيل خير الواحد الذي عمل به الأئمة على شيب تصديقه قلنا عملوا على وفقه فعملهم عملوا عن دليل آخر أن عملوا به أيضا فقد أمروا بالعمل بخير الواحد وإن لم يعرفوا صدقه فلا يلزم الحكيم صدقه فإن قيل لو قدر الراوي كذبا لكانت على الأئمة الباطل وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الأئمة قلنا الأئمة ما عبدوا إلا بالعمل بخير يغلب على الظن صدقهم فيه وقد غلب على ظنهم كالفقاضي إذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون محتفظا وإن كان الشاهد كذبا بل يكون محققا أنه لم يؤمر إلا به القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه وهي أربعة (الاول) ما يعلم خلافة بضررة العقل أو نظره أو الحس والمشاهدة أو أخبار التواتر وبالجملة ما خالف المعلوم بالمدارك الستة المذكورة ممن أخبر عن الجمع بين الضدين واحياء الموقوف في الحال وأن على جناح زسر أو في لجنة بحر وما يحس خلافه (الثاني) ما خالف النص القطاع من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة فإنه ورد كذب الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والأئمة (الثالث) ما صرح بكذبه جمع كثير يستحيل في العادة أو طوهم على الكذب إذا قالوا أحضرنا معه في ذلك الوقت فلم نجد ما يحكمه من الواقعة أصلا (الرابع) ما سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مع جریان الواقعة بمشهد منهم ومع حالة العادة السكوت عن ذكره لتوفر الدواعي على نقله كالأخبار بخبريان أمير البلدة قتل في السوق على ملا من الناس ولم يتحدث أهل السوق به فيقطع بكتبه إذ لو صدق لتوفرت الدواعي على نقله ولا حالت العادة اختصاصه بحكايته وبمثل هذه الظن ريقة عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن ونص الرسول على نبي أخريعه وأنه أعقب جماعة من الأولاد الذكور ونصه على امام بعينه على ملا من الناس وفرضه صوم شوال وصلاته الضحى وأمثال ذلك مما إذا كان أحوال العادة كتمانها فإن قيل فقد تفرد الأحاديث بنقل ما توفرت الدواعي عليه حتى وقع اختلاف فيه كإفراءه صلى الله عليه وسلم الخ وقرانه وكذخوله الكعبة وصلاته فيها وأنه عليه السلام تكلم بميونة وهو حرام وأنه دخل مكة عنوة وقبوله شهادة الاعرابي وحده على رؤية الهلال وانفراد الاعرابي بالرؤية حتى لم يشركه أحد

ترك الأداء ولا في ترك القضاء (والله أعلم) بالصواب وهذا غير وارد لأنهم لا يؤمنون في هذه الصورة (١) ثم علم أنه قد اشتغل الذمة بالاداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فأمر بتفرغها بانسيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعاً فنقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاستعمال لانه بقاءه جوب سابق قد كان قادرا على تفرغها ولم يفرغ فثبت مشغولة في النفس الاخير فطوب لا بإصاء لتفرغها والقدرة عليه ثابتة واذ لم تبقى هذه القدرة أيضا بقي في مقابلة هذا الاستعمال والوجوب المغفرة أو الأائم وهذا أمر معقول ولا يرد عليه شيء ويتم الدليلان تقرير الاول أن اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والامر به أمر يتفرغ بثلث الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وائس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا التائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأيم وهو ظاهر ولا يحتاج إلى تخصيص الكربة لا يكلف الله الخ اذ هذا الاشتغال ليس تكليفا وإنما يكون لو طوب مع عدم القدرة بتفرغها قال بعض المشايخ ان الاداء والقضاء سببان في اشتراط القدرة (٢) والاداء كما يشترط لوجوبها أداء عينا القدرة الحقيقية ويكتفي بالتموهمة فيما يجب الاداء لترتب القضاء كذلك القضاء يشترط القدرة الحقيقية لا لتيانها عينا واذا أخرا في النفس الاخير يكتفي بالقدرة الموهومة لاحتمال امتداد هذا

(١) في بعض النسخ ما نصه في الحاشية انما كل التأيم مشكلا لانه لا تقصير من المكلف في فوت الاداء لانه غير مقدر ولا في القضاء لان التأخير مما تر لانه موسع ولا تأيم بالجواز وهذا يدل على أنه بشكل أيضا التأيم عند فقدان القدرة على القضاء بعد وجوده لان المقدمات حارية فيه وحديثه ورد ظاهر أنه لم يكن له التأخير جائزا على هذا الوجه فان التوسعة انما تقتضي جواز التأخير بحيث لا يتأخر عن كل الوقت وههنا وقت القضاء العرفي فاذا فوت في العرف فقد أخرع عن كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فوجب الأتم ثم قال وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتمامل وهذا لا يظهر له وجه فانه ان أراد الانفصال في الاداء بان في الجزء الاخر يرتفع الوجوب لانه لا يتوقف على القدرة دون وجوب الاداء فهذه الآية بد التأيم لان التأيم متوقف على وجوب الاداء وان أراد انفصال الوجوب في القضاء فهو باطل كما هو ظاهر فافهم (٣) قوله والاداء كما يشترط الخ كذا في الاصل وانظر

فيه وانشقاق القمر ولم ينقله الابن مسعود رضى الله عنه وعدد يسير معه وكان ينبغي أن يراه كل مؤمن وكافر ويأدوا حاضر ونقل  
 النصرارى ومجربات عيسى عليه السلام ولم يتناولوا كلامه في المهد وهو من أعظم العلامات ونقلت الامة القرآن ولم ينقلوا بقية  
 معجزات الرسول عليه السلام كتنقل القرآن في الشيوخ ونقل الناس اعلام الرسل ولم يتناولوا اعلام شعيب عليه السلام ونقلت  
 الامة سور القرآن ولم تنقل المعوذتين نقل غيرهما حتى حالف ابن مسعود رضى الله عنه في كونهما من القرآن وما تبعه البلوى من  
 المس والمس أيضا فكل هذا انقض على هذه القاعدة والجواب أن افراد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرانه ليس منسجبا أن  
 يتكسب وأن ينادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة بل لا يطلع عليه الا من أطلع عليه وعلى نيته باخباره اياه نعم ظهر  
 على الاستفاضه تعلمه الناس الافراد والقران جميعا وأما دخوله الكعبة وصلاته فيها فقد يكون ذلك مع نفر يسير ومع واحد  
 واثنين ولا يقع شأنها كيف ولو وقع شأنها لم تتوفر الدواعى على دوام نقله لانه ليس من أصول الدين ولا من فرائضه ومهماته وأما  
 دخوله مكة عنوة فقد صرح على الاستفاضه دخوله متسلحا مع الالوية والاعلام وتعمام التمكن والاستيلاء وبذله الامان لمن دخل دار  
 أى سفيان ولن ألقى سلاحه واعتصم بالكعبة وكل ذلك غير مختلف فيه ولكن استدل به بعض الفقهاء بما روى عنى صلى الله عليه وسلم  
 أنه ودى قوما قتلهم خالد بن الوليد رضى الله عنه على أنه كان صلحا ووقع مثل هذه الشبهة للأحكام من أن ترأى بالنظر وأن يكون  
 ذلك بنى خاص عن قوم مخصوصين والسبب مخصوص وأما افراد الاعرابى برؤية الهلال فيمكن وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة  
 الاولى لخفاء الهلال ودقته فنقدته من يسمده بصره وتصدق في الطلب برغبته ويقع على موضع الهلال بصره عن معرفة أو اتفاق  
 وأما انشقاق القمر فهي آية ليلية وقعت والناس نياما فالقول وانما كان في لحظة فقرأ من ناطره النبي صلى الله عليه وسلم من قرئش  
 ونبيه على النظره وما انشقت منه الأشعة ثم عاد صبحا في لحظة فكم من انقضاء كوكب وزلزلة وأمورها ثلثة من ربح وصاعقة  
 بالليل لا يتنبهه الا الاحاد على أن مثل هذا النماذج من قبله انظر اليه فانشق عقب القول والتحدى ومن لم يعلم ذلك  
 ووقع عليه بصره عما هو انه خيال انقشع أو كوكب كان تحت القمر فأبلى القمر عنه أقطعة بحاب سرت قطعة من القمر

النفس لكن لا لأن يحس عليه القضاء عينا بل ليرتب عليه الخلف وهو الايباء أو الام بعد الموت وهذا أيضا قريب  
 مما ذكر والحاصل أن نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط له القدرة لقضاء الاشياء بكل الوجبات وأما طلب ايقاعها  
 تفريغ الذمة فيبشترط القدرة له أداء كأن أوقضاء ابتداء وبقاء هذا هو الذى يقتضيه الفحص فان أرادوا بحقيقة  
 الحاصل هذا القدر فكل ما هم تام والافشكلى والله أعلم

(الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف)

﴿مسئلة فهم المكلف الخطأ بشرط التكليف عندنا﴾ المراد بالفهم نفس التصور والتصديق والام يمكن الكافر مكافئا  
 لعدم التصديق ولبزوم الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لاجل شرعية الحكم فالاعيان موقوف على توجه التكليف وهو  
 على الاعيان ومن يقول بعقلية وجوب الاعيان لا ينتهز عليه (ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال) وقيل أكثرهم  
 وقال بعض آخر زعم منهم (ان ان التكليف طلب الوقوع منه) أى من المكلف امثالاً أى لاجل وقوع الامتثال كما  
 يراه معشرا منى التكليف المحال (أو) طلب الوقوع منه (ابتلاء) أى لاجل الابتلاء بأنه يعزم على الفعل ويشمر ذيله  
 للامتثال كما يراه فأنوا لتكليف المحال (وهو) أى الوقوع امثالاً أو ابتلاء (من لا شعوره به بحال لانه) أى الإيقاع امثالاً  
 وابتلاء (فروع العلم وطلب المحال محال على ما صرح) وهذا لا ينتهز من قائلى التكليف بالمحال لانه لا يسلم على أنهم طلب المحال  
 محال فلا يمكن أن يستدلوا بهذا فالاولى أن يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف عن لا شعوره فاستحال  
 التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل (قبل اللازم) الضرورى (أن التكليف بشرط عدم الفهم محال لاق زمان عدمه) وليس  
 الفهم محال لاق زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان أراد أن طلب الوقوع امثالاً أو ابتلاء محال من لا شعوره بشرط  
 عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعى استحالة في زمانه وان أراد ان يدان طلب الوقوع منه محال  
 في زمان عدم الشعور فمتنع (أقول) في الجواب (لما ثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف) ولوازمه

فلهذا لم يتوارى نقوله . وأما نقلهم القرآن دون سائر الأعلام فذلك لامر من أحدهما أن الدواعي لا تتوفر بعد ثبوت النسوة بالقرآن واستقلالها به على نقل ما يقع بعده بحيث تقع المد اومة عليه ا اكتشافه وثبوتها بالقرآن الذي هو أعظم الآيات . ولان غير القرآن انما ظهر في عمر كل واحد مرة واحدة تورعنا طهر بين يدى نفر يسير والقرآن كان رده طول عمره مرة بعد أخرى ويلقيه على كلفهم قيصدا وأمرهم بحفظه والتلاوته والعمل بوجهه . وأما المعوذتان فقد ثبت نقلهما شاعرا من القرآن كسائر السور وابن مسعود رضى الله عنه لم ينكر كونهما من القرآن لكن أنكر اثباتهما في المصحف واثبات الحمد أيضا لأنه كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأثباته وكتبته وسلم بحجده . كتب ذلك ولا سجع أمر به أنكره وهذا تأويل وليس سجدا لكونه قرآنا ولو وجد ذلك المكان فسقط عظيم الأيضاف الى مثله ولا الى أحد من العجابه . وأما تركه النصارى فنقل كلام عيسى عليه السلام في المهدي فلهذا لم يتكلموا بالبحرنة نفر يسير مرة واحدة لتبرئة مريم عنها السلام عما نسبوا اليه فلم ينشر ذلك ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم فاندرس فيما بينهم . وأما شعيب ومن يجرى مجرا من الرسل عليهم السلام فلم يكن لهم شريعة يفردون بها بل كانوا يدعون الى شريعة من قلوبهم فلم تتوفر الدواعي على نقل مجزاتهم اذ لم يكن لهم مججزات ظاهرة لكن ثبت صدقهم بالنص والتوقف من نبي ذى معجزة . وأما الطبر عن الأس والمس لذكر وما تعبه به البلوى فيجوز أن يخبر به الرسول عليه السلام عددا يسيرا ثم يتفوهوا أحادا ولا يستقيض وليس ذلك مما يعظم في الصدور وتوفر الدواعي على التحدث به دائما ﷺ القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه وهو جملة الاخبار الواردة في أحكام الشرع والامادات مما عدا القسمين المذكورين وهو كل خبر لم يعرف صدقه ولا كذبه . فان قيل عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه اذ لو كان صدقا لما أخلنا الله تعالى عن دليل على صدقه قلنا لم يتحتمل أن يتحتمل دليل قاطع على صدقه ولولب هذا وقيل يعلم صدقه لانه لو كان كذبا لما أخلنا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه لكان مقابلا لهذا الكلام وذي يجوز ذلك ويلزم منه أن يقطع

(ضرورة تصور الاستتال أو الابتلاء) الذين هم انرا العلم والشعور (فوجوده بدونه) أى وجود التكليف بدون الشعور (بحال) لانه وجود المشروط بدون الشرط (والمحال بحال في جميع الاوقات) والتكليف بدون الشعور بحال في وقت عدم الشعور فيتم المطلوب (واستدلال لوضع) تكليف الغافل (لصح تكليف الهائم اذ لا مانع يتحمل فيه الاعدم الفهم وهو لا يمنع) على هذا التقدير فهما سياتين (قيل) لانسلم أنه لا مانع يتحمل الاعدم الفهم (بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه) وهذا غير واف لقضاء الضرورة أن الانسان لا يدخل لها في الباب الوجود الفهم . فالانسان الغير الفاهم والبهمة (١) سواء سياتين والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالا فلا يصح التكليف حالا ولا يصح تكليف البهمة (أقول) لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه (بل فيه نزاع أيضا فان المنازعين) في اشتراط الفهم (هم المجوزون للتكليف بالحال) لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالحال هذا وهو غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من التمسك فان ظفر فلا يدخل لكونهم مجيزين والافلاوجهه (بل الحق) في المنع (على رأيهم يمنع بطلان التالي فان تكليف البهمة بشئ ليس بأبعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين) واذ قد أجازوا هذا فليجز ذلك . وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مسامح للمنع فان بطلان التالي ضرورى ومجموع عليه على ما نقلوا أنه لا نزاع فيه (على أن عدم استعداده) أى الفهم (في البهمة مع عمائل الجواهر) كما هسانا كانت أو بهيمة لان كلها مؤتلفة من جواهر فردة لا غير والروح أيضا حاسم مؤانف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجرى ففلا تصور من جهة القائل (و) مع (أن كل شئ يتخلفه الله تعالى اختيارا) والله قادر على كل شئ فهو قادر على اعطاء البهمة الفهم ففها استعداد الفهم أيضا فلا وجه لادعاء مانع عدم الفهم فيها (محمل تأمل فتأمل) فيه اشارة الى أنه يمكن أن يكون المنى الاستعداد العادى وفي البهمة الاستعداد العادى غير مسلم هذا المجوزون تكليف الغافل (قالوا) ألا كلف السكران حيث اعتبر طلاقة وابلأوه) وهو غافل فصحة تكليفه بل وقع قلنا) لانسلم أن اعتبار الطلاق تكليف بل (هو من ربط المسببات بأسبابها) فإنه اذ صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبراً وصارت الزوجة أجنبية (كالمصوم) يجب في الذمة جبراً (شهود الشهر) وان لم يكن مكافأ بالاداء كالحاضر

(١) قوله سواء سياتين كذا في النسخ ولعلمها استختمان جمع الناصح بينهما كتبه صححه

بكد كل شاهد لا يقطع بصدقه وكفر كل قاض ومفت وخبور اذ الميعاد اسلامه وورعه بقاطع وكذا كل قياس ودليل في الشرع لا يقطع بصحته فليقطع ببطلانه وهذا بخلاف التحدي بالنبوة اذ المظهر بمجردة فانما يقطع بكذبه لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي كلفنا تصديقه وتصديقه بغير دليل بحال وتكليف المحال محال فيه علمنا انما نكف تصديقه فلم يكن رسولا ليناظعا اما خبر الواحد وشهادة الاثنين فلم نتعدي به بالتصديق بل بالعمل عند ظن الصدق والظن حاصل والعمل ممكن ونحن مصيبون وان كان هو كاذبا ولو علمنا بقول شاهد واحد فنعين محطون وان كان هو صادقا فان قيل انما يجب اقامة المخبر لتعرف صدقه فنتبعه فيما يشرعه فليجب عليه ازالة الشك فيما يبلغ من الشرع بالمشافهة والاشاعة الى حد التواتر ليحصل العلم في حق من لم يشافه به قلنا الاستحالة في أن يقسم الشارع شرعه الى ما يتعدي به بالعلم والعمل فيجب ذيه ما ذكرتموه الى ما يتعدي به بالعمل دون العلم فيكون فرض من يسمع من الرسول العلم والعمل جميعا وفرض من غاب العمل دون العلم ويكون العمل منوطا بظن الصدق في الخبر وان كان هو كاذبا عندنا لله تعالى وكذا الظن الحاصل من قياس وقول شاهد وعين المدعي عليه او عين المدعي مع التمول فلا تحيل شأ من ذلك

(القسم الثاني من هذا الاصل في اخبار الاحاد) وفيه أبواب (الباب الاول) في اثبات التعبدية مع قصوره عن افادة العلم وفيه أربع مسائل (مسئلة) اعلم ان اثر يدعي الواحد في هذا المقام لا ينتهي من الاخبار الى حد التواتر المفيد للعلم فانه قلته جماعة من خمسة أو ستة من خبر الواحد وأما قول الرسول عليه السلام معا علم صحته فلا يسمى خبر الواحد واذا عرفت هذا فتقول خبر الواحد لا يقيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانما لا تصدق بكل ما سمع ولوصدقنا وقد نعارض خبرين فكيف تصدق بالضدين وما حكى عن الحديثين أن ذلك يوجب العلم فله لمهم اذ وانه يقيد العلم بوجوب العمل اذ يسمى الظن علما ولهذا قال بعضهم بوث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن ولا تسلك في قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات وانه ايراد الظاهر لان المراد به العلم الحقيقي بكلمة الشهادة التي هي ظاهر الايمان دون الباطن الذي يكلف به والايمان باللسان

لكن على هذا يجب أن لا يكلف بالكف عنها فلو وطئتم ما يتم ثم قال مطلع الاسرار الالهية لا بأس بالترام ذلك فانه كلنا ثم عند العلم انخير الا ان السكر محرم أفضى الى التقيح فيؤخذ به بخلاف النوم (أقول يشكل بصحة اسلامه) ليس الاشكال فيه من جهة انه لو صح منه كان آتيا للفرض فصره مكلفا كيف وانه يجوز ان يكون حاله كمال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد وقرار والاعتقاد لا تصور منه فانه فرع العقل الا ان يقال يصح الاسلام من السكران الذي له نوع من العقل قضاء وديانة والذي لا عقل له يصح قضاء فقط وليس في الاقرار اشكال وهو ممكن منه فتأمل (والحق) في الجواب (أن السكران من محرم) ليس مكلفا حقيقة بمعنى أنه مطلوب منه شيء بل (مكلف زجرا) بمعنى أنه يجازى مثل جزاء الصاحي لاجل الزجر (فتصح عبارته من الطلاق والعتاق وغيرهما) وترتب أحكامهما من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما ويؤاخذ بترك العبادات الواجبة (فيلزمه الاحكام) كلها دنوية وأخروية والسرفية أنه انما يأتي ما يأتي من فعل محرم فعليه باختياره وكان يمكن أن لا يرتكبه فلا يأتي بهذه الصانع والقبايح كلها باختياره حكما فسقط ما قيل انه لا وجه للتكليف ولو زجرا لانه ان كان ذا عقل يسرفه فها هم الخطاب فكيفه تكليف الصاحي والا فلا وجه للتكليف لانه والمبت والمجنون سواء (الا الردة عدم القصد) للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يأتي من لا قصده (فكأنه لزوم) لها (الاتزام) لها ولزوم الكفر ليس كقراب التزامة وانما اعتبر بالقصد في ثبوت الردة دون الاسلام (ترجم الجانب الاسلام) فانه له ولولا يعلى فيثبت بشبهة ولا يرتفع بشبهة والحق أن هذا في القضاء فقط (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى (الاية فكافة وحال السكر بالرتة) للصلاة وهو حال عدم الشعور (أقول) لانتم احوال عدم الشعور (بل فيه دليل على أن السكر لا يأتي في فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهديان) وظهر أنه في هذا حاله الشاعر البتة فان قلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض والشعور في هذه الحال أم لا اجاب بقوله (واعتبار أبي حنيفة) رحمه الله (عدم التمييز في الحد) للسكر (الموجب له الاحتياط) منه لانه حقيقة عند واما الاحتياط فيه لان أمر الحد أهم (لان مناه على الردة) ونحن ما موررون بان ندرأه باحداث الشبهات فاعتبر بدرجته الشديدة فان الضعيف

يسمى ايماناً مجازاً ولا تحسب لهم في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن الخبر لولم يفد العلم لما جاز العمل به لان المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق وأما العمل بخبر الواحد فهو الوجوب بدليل قاطع أو جب العمل عند ظن الصدق والظن حاصل قطعه او وجوب العمل عنده مع اوجبه قطعاً كالخبر كيشه اداة اثنتين أو عين المدعى مع تكول المدعى عليه (مسئلة) أنك متكررون جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً فضلاً عن وقوعه معاً فقال لهم من أين عرفتم استحالته أيا للضرورة ونحن نختلصكم فيه ولا نزاع في الضرورة أو بدليل ولا سبيل لهم الى اثباته لو كان محالاً لكان يستحيل إيمانه أو لمفسدة تولد منه ولا يستحيل لذاته ولا التفات الى المفسدة ولا نسلم أيضاً لوالفتننا لهما فلا بد من بيان وجه المفسدة فان قبل وجه المفسدة أن يروى الواحد خبراً في سفل دم أو في استعماله يضع ورعاً يكذب فيظن أن سفل الدم هو امر الله تعالى ولا يكون بامر الله فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في اباحة بضعه وسفل دمها فلا يجوز الهجوم عليه بالشك فيجب من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقحام الباطل بالتوهم بل اذا أمر الله تعالى بامر فلعله أمره لانه لكونه على بصيرة اما متشككون أو مخالفون والجواب أن هذا السؤال ان صدر عن ينكر الشرائع فنقول له أي استعماله في أن يقول الله تعالى لعباده اذ اطرا بكم طائر وظنتموه غرباً فقد أوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن مدر له بالحس وجوده فيكون الوجوب معلوماً في أي بالواجب عند الظن فقد امثل قطعاً وأصاب فلذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غرباً علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة ويقال له اذا ظننت صدق الراوي والشاهد والمخالف فأحكم به واستمع بعد اعترافه صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وانت مصيب وممثل صدق أو كذب و لم تستعبد بالعمل بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك وهذا ما نه تقدمه في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد والبين وغير ذلك وأما اذ صدر هذا من مقر بالشرع فلا يتسكن منه لانه تعبد بالعمل بالشهادة والحكم والقنوى ومعانية الكعبة وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه خمسة تم الشهادة قد يقطع بها كشهادة الرسول صلى الله

قاصر من وجه فان قلت اذا كان السكران فاهما فما معنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال (ومعنى حتى تعلموا) ما تقولون (حتى يتقنوا) ما تقولون (وهذا) الذي ذكرنا (لاتأويل فيه) فان العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير الاجازة وفي بعض النسخ وهذا تأويل ولا يظهر له وجه ولعله من سبب النسخ الا أن يريد أن هذا تأويل بل لا تفسير فانه بال رأى حرام (واقوم الترموا) التأويل (بانه نهي عن السكر) لانه الصلاة في حال السكر فالمعنى لا تسكروا حتى تصالوا حال السكر (كقولهم لا تمت وأنت ظالم أي لا تنظم تقويم ظالمهاذا) فان قلت لا يساعده شأن النزول فان الخبر بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كأفصل في التفسير قلت المعنى نهي عن السكر وقت الصلاة أي لا تسكروا وقت الصلاة فمصلون وأنت مسكروا و وقع في تلك القصة فتركوا وقت الصلاة وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة الا في أوقات غير أوقات الصلاة فتدبر ﴿ (مسئلة المعدم مكلف خلافا للمعتزلة) ولما كان المتبادر منه انه مكلف مخير او هو ينافي عدم تناول الخطاب شفاهاً فمفسره بقوله (والمراد منه التعلق العقلي) أي التعلق بشرط وجودهم على صفة التكليف (لا التبعيزي) الشفاهي قيل الاشعرية يتفصون بهذا عمار د عليهم اذا كان المعدم مكلفاً فالنائم أجدر بان يكون مكلفاً و رد عليهم أن المعدم هل يجب عليه شيء أولاً وان شئت قلت هل مأمور أم لا فاعلى الاول كيف لا يجب على النائمة وكيف يمكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترتل فان المعدم تارتله من غير مؤاخذه مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذلك الايجاب لانه متقدمه فلا تكليف أنزل وأيضا التعلق داخل في حقيقة التكليف واذا لعلق في العدم فلا تكليف وأما نحن فلا رد علينا لاننا يجوز تعلق الامر بالمعدم والايجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس أما الايجاب من غير وجوب ففي المعدم وأما العكس فالوجوب السابقة على الشرع كإروى عن الامام الهمام أبي حنيفة هذا الكلام بعض الاخبار الذي يعتقد الانامل بالاعتقاد صاحب الحكم رحه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية بأصلها فان معنى تجوزهم التكليف للمعدم أنه بحثوا وجد بشرط التكليفات تعلق به الحكم وبهذا المعنى النائمة أيضاً مكلف عندهم ونحن لانترك ذلك فان أراد هذا الخبر في التفتيح الوجوب الشفاهي بخبر أنه ليس يجب على المعدم ولا يلزم منه انتفاء الايجاب ولا يقتضى الايجاب ذلك فان التغاير الذي بينهما يجوز انتفاء أحدهما

عليه

عليه وسلم وشهادته خزيمة من ثابت حين صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهادته موسى وهرون والانبياء صلوات الله عليهم وقد  
 يظن ذلك كشهاده غيرهم ثم ألحق المظنون بالمطروح فيه في وجوب العمل وكذلك فتوى النبي صلى الله عليه وسلم وحكمه مقطوع  
 به وتوسى سائر الأئمة وحكم سائر القضاة مظنون وألحق بالمعلوم والكعبة تعمل قطعا بالعباد ونظن بالاجتهاد وعند الظن يجب  
 العمل كما يجب عند المشاهدة فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر فلم يستعمل أن يطق المظنون  
 بالمعلوم في وجوب العمل خاصة ومن أراد أن يفرق بين هذه الخمسة في مفسدة أو مصلحة لم يتمكن منه أسلا فان قيل فهل يجوز  
 التبعيد بالعمل بخبر الفاسق قلنا قال قوم يجوز بشرط ظن الصدق وهذا الشرط عندنا فاسد بل كما يجوز أن تجعل حركة الفلك  
 علامة التبعيد بالصلاة فحركة لسان الفاسق يجوز أن تجعل علامة فتكليف العمل عند وجود الخبر بشئ وكون الخبر صادقا أو كذبا  
 شئ آخر (مسئلة) ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلة السمعية واستدلوا  
 عليه بدليلين أحدهما أن المقتضى إذا لم يجد للباطع ما من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة ووجد خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعلقت  
 الأحكام ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان مبعوثا إلى أهل العصر محتاج إلى إتمام الرسل إذا بقدر على مشافهة الجميع ولا  
 اشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد إذ لو أشهد عند التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك أهل مدنته وهذا ضعيف لأن المقتضى  
 إذا فقد الأدلة القاطعة يرجع إلى البراهة الأصلية والاستصحاب كما لو فقد خبر الواحد أيضا وأما الرسول صلى الله عليه وسلم  
 فلقد تقرر على من يقدر على تبليغه فن الناس في الجزأ من لم يبلغه الشرع فلا يكلف به فليس تكليف الجميع واجبا نعم  
 لو تعذر بني بان يكلف جميع الخلق ولا يتجلى واقعة عن حكم الله تعالى ولا شخصاعن التكليف فرعا يكون الاكتفاء بخبر الواحد  
 ضرورة في حقه والدليل الثاني أنهم قالوا صدق الراوي يمكن فلو لم نعمل بخبر الواحد لكتنا فقدر كنا أمر الله تعالى وأمر رسوله  
 صلى الله عليه وسلم فلا احتياط والخبر في العمل وهو باطل من ثلاثة أوجه أحدها أن كتبه يمكن فرعا يكون مغلغا بخلاف  
 الواجب الثاني أنه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق لأن صدقه يمكن الثالث هو أن براءة الأذمة معاومة بالعقل والنبي

مع بقاء الآخر كيف والوجوب عندهم هو مني فاعل مأخوذا مع التعلق بالأمور ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب  
 وأما الإيجاب فعلى الفعل من حيث هو قائم بالأمر وهذا القيام حاصل أبدا وأزلا وأمالا والوجوب والإيجاب اللذان هما اعتبار بان  
 وبينهما مطروحة فكلاهما متفقان في الازل عندهم وان أراد الوجوب العقلي تختار أن المعدوم في الازل يجب عليه الأمور  
 وجوبا عقليا لا متجزا ولا اظهرا يقال الوجوب والإيجاب العقليان ثابتان في الازل والاستحالة وكذلك الحال التام والمتجزان ليسا  
 في الازل كيف والمعتبر في الإيجاب المتجزا التعلق المتجزا فلا يتحقق الا عند وجود المكلف قوله وأيضا الخ فقد مر الجواب عنه  
 بوجهين ثم قال مطلع الاسرار الإلهية وأما الوجوب السابق على الشرع فذهب مسائحا الكرام كالشيخ الامام علم الهدى  
 أي منصور الماتريدي رضي الله عنه لكن حاصلها أن الأحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه أن تكون بلا أمر كيف  
 والأمر قائم بذاته تعالى ورد الشرع به أم لا وإنما الشرع كاشف فكذلك العقل عندنا كاشف عن الأوامر في بعض الأحكام فقدر  
 (لنا وال) بكن المعدوم مكففا (لم يكن التكليف أزليا لتوقفه على التعلق) ولوعقليا واذ لم يكن المعدوم مكففا لم يتعلق به في  
 الازل ولا موجود فيه حتى يتعلق به (والتالي باطل بل) (هو أزلي لأن كلامه تعالى أزلي) لأن كلامه صفة له تعالى فيكون  
 قائما به فستحيل حدونه (لا متنازع قام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه) لانه لا يتم على المعرفة قائم بقولون انه ليس صفة  
 قائم به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجم قالوا ليس هذا من قبيل الأصناف المشتق من غير قيام للسبب فإن التكلم  
 مشتق من التكلم وهو خلق الكلام وانطلق صفة تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة لانه لا يتم على الكرامة القائلين  
 بقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية ولا يخفى على المستنطق بان مخالفة الجفاء لا تضار التامة كيف ومسئلة كون  
 الكلام صفة له تعالى غير مخالفة قطعية لوجه للريب والارتباب فيه الأثرى كيف قال الامام أبو حنيفة من قال يتخلق القرآن  
 فهو كافر قالوا وهو من الكفر لان الكفر وكيف صبر الامام أحمد على أن يخالف التعذبات ولم يخرج خلافا على اللسان فضلا  
 عن النكار وانظر إلى ما قال الامام الشيخ داود الطائى عند حلول هذه الحادثة قام أحمد مقام الانبياء وسئل الامام الهمام جعفر  
 ابن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه ابائه الكرام عن القرآن هل هو خالق أو مخلوق فأجاب القرآن كلام الله غير مخلوق

الاصلي فلا رفع بالوهم وقد استدل به قوم في نفي خبر الواحد وهو وان كان فاسدا فهو اقوم من قوله ان الصدق اذا كان يمكننا  
 يجب العمل به (مسئلة) الصحيح الذي ذهب اليه الجماهير من سلف الامة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين  
 انه لا يستحيل التعدد بخبر الواحد عقلا ولا يجب التجديده عقلا وان التعدد به واقع سمعا وقال جماهير القدرية ومن تابعهم  
 من أهل الظاهر كقفا ساني بخبر العمل به سمعا وبدل على بما لان مذهبهم مسلكتان قاطعان احدهما اجماع الصحابة على  
 قبول خبر الواحد والثاني تواتر الخبر بانفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاية والرسول الى البلاد وتكلفه باهم تصديقهم فيما  
 نقلوه من الشرع ونحن نقر هذين المسلكين (المسلك الاول) ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في  
 وقائع شتى لا تنحصر وان لم تتواتر احادها فيحصل العلم بحجج وعها ونحن نشير الى بعضها فهاهم ماروي عن ع رضي الله عنه في وقائع  
 كثيرة من ذلك قصة الجنين وقبامه في ذلك يقول اذكر الله امر اسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شافي الجنين فقام اليه  
 حبل بن مالك بن النباغة وقال كنت بين جارتين يعني ضربت احدهما الاخرى عس طع فالتقت جنينا متافقضا فيه  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة عبد او ولدة فقال عمرو لم نسمع هذا القصة نافية به فهذا أي لم نقض بالقرعة أصلا وقد انفصل  
 الجنين ميتا للشك في أصل حياته ومن ذلك انه كان رضي الله عنه لا يرى توريث المرأ من دية زوجها فلما أخبره الصحابة ان  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه ان يورث امرأه أشيم الضبابي من دينه رجع الى ذلك ومن ذلك ما ظاهرت به الاخبار  
 عنه في قصة الجوس انه قال ما أدري ما الذي أصنع في أمرهم وقال أنشد الله امرأهم فيهم شيئا الأربعة البنات قال عبد الرحمن  
 ابن عوف أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوهم سنة أهل الكتاب فأخذوا الجزية منهم وأقرهم على دينهم ومنها  
 ما ظهر منه ومن عثمان رضي الله عنه ما وجه الصحابة رضي الله عنهم من الرجوع عن سقوط فرض الغسل من التقاء الختانين  
 بخبر عائشة رضي الله عنها قولها فاعلت ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فغسلنا ومن ذلك ما صرح عن عثمان رضي الله عنه  
 أنه قضى في السكبي بخبر فرعة بنت مالك بعد أن أرسل إليها سألها ومنها ما ظهر من علي رضي الله عنه من قبوله خبر الواحد

وبالجملة مسئلة عدم خلق القرآن وكونه صفة قدسية مجمع عليه اجماعا قطعيا لا يضر مخالفة الجماع فيه وكذا لا يضر مخالفة  
 الكرامة في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر ثم يبق ههنا سؤال هو ان اللازم من الدليل كون الكلام النفسى هو الذي يكون  
 تعلقه عقليا ويكون التكليف بعد وجودهم تحيزا فلا يكون مدلول الكلام اللفظي الذي يتجه التكليف به تحيزا وقد صرحوا  
 بكونه مدلوله كذا في الحاشية ولا يذهب عليه ان معنى التعلق العقلي تعلق معلق بوجود المكلف بصفة التكليف فكان في  
 الازل طلبا معلقا به فاذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تحيز الطلب الذي كان معلقا فان التعلق بالامر المحقق تحيز وهذا  
 الطلب المحقق فالوا مدلول اللفظي واما إحقاق الحق فستذكر بنذامته في الاصول فانظر فانه يظهر لك ان اللفظي له نوع من  
 الاتحاد مع النفسى ولا ينافي ذلك الافتراق بحسب التعلق والتعلق فتدبر المعتزلة (قالوا) لو كان التكليف قدسيا يلزم  
 أمر ونهي من غير معلق موجود اذ قدم الامر ولا مأمور (وذلك سفسه وعبث) وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي أيضا  
 فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كتب في التوراة قبل أن يخلق آدم  
 بأربعين سنة فعصى آدم به فعوى وهذا خبر من غير معلق وهو كتب فها هو جوابكم فهو جوابنا (قلنا انما يلزم ذلك) أي السفسه  
 والعبث (لو كان الطلب في الازل تحيزا) ولا نقول به (أما لو كان ممن سيكون) معلقا على وجوده مصفة التكليف (فلا) يلزم  
 (كأمر الرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين (في حقا وبذلك اندفع ما قيل) انه لا يضر تعلق التكليف بالمعدوم كيف  
 لا و (ان تحقق التعلق بدون المتعلق متنع ضرورة أن الاضافة لا تحقق بدون المضاف اليه) والتعلق اضافة بين الأمر والمأمور  
 (وذلك) الاندفاع (لان الامتناع) المذكور (في التعلق التحيزي واما العقلي) فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا  
 متحققا بالفعل (فيكون له العلم فتدبر) فانه جئ وينكر (قيل) في الجواب (السفسه والعبث من صفات الأفعال) ولا يتصف  
 بهما التكليف (والكلام النفسى من الصفات) دون الأفعال (فلا يتصف بهما) فلزم والسفسه والعبث ممنوع (أقول) لا يل  
 يتصف بهما بعض الصفات أيضا كيف لا و (الامر طلب والطلب يتصف بهما اجماعا علم ان عبد الله بن عبد القطان  
 (من الأشاعرة) أي من أهل السنة والجماعة وكان مقصدا على الأشعري (ذهب مستخلصا عن) هذا (اللزوم) لزوم



واستظهاره بالبين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعتني الله عايشا منه واذا حدثني غير ما خلفته واذا خلف صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصيب ذنبا الحديث فكان يخلف الخبر لاثمة بالكذب ولكن للاحتياط في سياق الحديث على وجهه والتحرز من تغيير لفظه نقلا بالامني وثلاثا يقدم على الرواية بالظن بل عند السماع المحقق ومنها ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه كان يرى ان الخاض لا يجوز لها ان تصدر حتى يكون آخر عهدا الطواف بالبيت وأنكر على ابن عباس خلافة في ذلك فقيل له ان ابن عباس سأل فلانة الانصار بهل أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأخبرته فرجع زيد بن ثابت يضحك ويقول لابن عباس ما أراك الا قد صدقت ورجع الى موافقة بخبر الانصارية ومنها ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كنت أسقى أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرايا من فضخ فترأنا آتات فقال ان الخمر قد حرمت فقال أبو طلحة قم بأنس الى هذه الجرافا كسرهما فقامت الى مهراس لنا فصر بناها بأسقله حتى تكسرت ومنها ما اشتهر من عمل أهل قباة في التحول عن القبلة بخبر الواحد وانهم آتاهم آت فأخبرهم بنسخ القبلة فانحرفوا الى الكعبة بخبره ومنها ما ظهر من ابن عباس رضي الله عنه وقد قيل ان فلانا رجلا من المسلمين زعم ان موسى صاحب الخضر ليس بموسى بنى اسرائيل عليه السلام فقال ابن عباس كذب عدو الله أخبرني أبي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر موسى والخضر شيئا يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بنى اسرائيل فجمنا وزان عباس العمل بخبر الواحد والى التكذيب بأصله والقطع بذلك لاجل خبر أبي بن كعب ومنها أيضا ما روى عن أبي الدرداء انه لما باع معاوية بثيابا من أنيسة الذهب والورق بأكثر من وزنه فقال له أبو الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك فقال له معاوية اني لا أرى بذلك بأسا فقال أبو الدرداء من يعذرن من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني عن رأيه لآسا كذلك بارض أبدا ومنها ما اشتهر عن جيههم في أخبار التخصي الرجوع الى العائشة وأم سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهن والى فاطمة بنت أسد وفلانة بن من لا يحصى كثرة والى زيد وأسماء بنت زيد

السفة والعبث (الان كلامه) تعالى (ليس في الازل أمرا أو نهيًا أو غيرهما) من الاخبار والاستفهام بل يتصف به فهد فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات (بل القديم هو الامر المشترك) بينهما (والاقسام حادثه) وقد رأيت في كتب بعض المحققين أنهم حكوا ويكون هذا الرأي مختارا (وأورد عليه أن هذه) الاشياء من الامرو والنهي وغيرهما (أنواع) للكلام (ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما) فلا يتصور قدم المشترك (وأجاب) عبد الله بن سعيد (بمعنى أنها أنواعه بل) انها (عوارضه بحسب) عروض (التعلق) وهو حادث (ويجوز خلوه عنه) وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه أمرا ونهيا ويمكن الاستدلال بان كلامه تعالى واحدمعين فلا يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة (أقول) هذا الجواب غير تام فانما لنا أنهم ليست أنواعا لكن لاشد في أنها أقسام و (وجود المقسم بدون) وجود (قسم ما محال) وان كان التقسيم باعتبار العوارض) واذا قد قال وجود المقسم بدون هذه العوارض (فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو) باطل (لا يعقل مع أنه) يلزم خلاف الفرض اذ (قال ان القديم هو المشترك هذا خلف فتدبر) اعلم ان كلامه تعالى واحد اذ لا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام بل اعني بتعدد وينقسم بتعدد التعلقات وبما قال الفطان انه ليس في الازل تعلق فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان يتعدد فيما لا يزال بعروض التعلقات المتعددة نعم لو كان كليا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فيئتذقيه وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا ممنوع وان خصص بالمقسم الكل في غير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية أنه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينه بعد عروض العوارض وهما التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق أن المعنى المقصود فيه التماثل لا يعقل وجوده بدون قسم ما لا يخفى أن قصد المتخاطب بالفعل التبعي يستدعي وجود الاقسام وأما قصد المتخاطب فيما يساويكون فلا يستدعي التحقق الاقسام فيه والسرفيه أن المتخاطب لا يكون الا في التعلق التبعي فلا تعلق في الازل الا بمعنى صحة الافادة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولأن تقول انه سبحانه وتعالى يعلم في الازل المكلفين باعتبارهم وأهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف ما موردون بكذا وممنوعون عن كذا ولا يعلم وعلى الثاني يلزم أن لا يتحقق التكليف فيما لا يزال

وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم من الرجال والنساء والعبيد والموالي وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم حتى قال الشافعي رحمه الله وجدنا على بن الحسين رضي الله عنه يعول على أخبار الآحاد وكذلك محمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وطارحة بن زيد وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وكذلك حال طائوس وعطاء ومجاهد وكان سعيد بن المسيب يقول أخبرني أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه سنة ويقول حدثني أبو هريرة وعروة بن الزبير يقول حدثني عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الخراج بالضمان ويعترض بذلك على قصة عمر بن عبد العزيز فينقض عمر قضاءه لاجل ذلك وكذلك ميسرة بن أبي بكر ومكحول بالشام وعلى ذلك كان فقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وآباؤهم كعقبة والأسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ولم ينكر عليهم أحد في عصر ولو كان نكرا لنقل ولوجب في مستقر العادة اشتباهه وتوفرت الدواعي على نقله كما توفرت على نقل العمل به فقد ثبت أن ذلك مجمع عليه من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم فإن قيل لهم علموا بما مع قرائن أو بأخبار أخرى صاحبها أو ظواهر ومقاييس وأسباب قارئها لا بمجرد هذه الأخبار كما عتبرت كقولهم بالعموم وصيغة الأمر والنهي ليس نصوصا يعالجها اسم - علموا بمجرد هابل بها مع قرائن قارئها بل قلنا لا نهم بل ينقل عنهم لفظ اعتنا بمجرد الصيغة من أمر ونهي وعموم وقد قالوا ههنا لولا هذا القضي بنا بغير هذا وصرح ابن عمر رضي الله عنهما بوجوه عن المخبر بخبر رافع بن خديج ووجوه - م في التفاهة الختانين بخبر عائشة رضي الله عنها كيف وصيغة العموم والأمر والنهي قط لا تنقل عن قريضة من حال المأمور والمأمورة والأمر أماما رويه الراوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا اقترب به حتى يكون دالابسيه فتقدر ذلك كتقدير قرائن في علمهم بنص الكتاب والخبر المتواتر وبالاجماع وذلك يبطل جميع الأدلة وبالجملة فنشأ منهم في طلب الأخبار لاداعي لها إلا العمل بها فان قيل فقد تكرر كوا العمل بأخبار كثيرة أيضا فننقل ذلك لفقد شرط قبولها كإسائتي وكأثر كوا العمل بنص القرآن وبأخبار متواترة لا اطلاعهم على نسخها وفوات الأمر وانقراض من كان

أيضا لأنه لم يعلم ذلك وهو باطل فتعين الأول فثبت الأمر والنهي العقليان فلم وجود قسمهما (وأيضالا ليكون المعدوم حينئذ مكلفا) أي حين وجد الكلام ولم يصر أمر أو نهي ولا شيئا من الأقسام (اذنا تعلق) للكلام بفعل المكلف حينئذ وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مكلفا عنده وهو فاسد لان اعتراض السفة والعبث إنما كان على نحو تزكف المكلف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للإيراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان اعناق هذا الكلام مستخلصا عن الإبراد المذكور إلا أن يقال المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفة والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا الحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور في أزلية التكليف التعلقي كما قال مطلع الاسرار الالهية لعله أراد بالامر والنهي المنفيين الأمر والنهي المنجزين حينئذ يرجع الى ما ذهب اليه الجمهور وحينئذ لا شبهة في أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعوا على هذا الإرد عليه شيء من الوجوه المذكورة (و) المعتزلة (قالوا) لو كان الخطاب أزليا (يلزم قدم عدم التناهي) فان المعدومين غير متناه فكذلك ما هو متعلق بهم من الخطاب (فان التعلق يزيد غير التعلق بعمره والحواب) أن لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات (و) أن التعدد العارضه (بحسب تعدد التعلقات تعدد اعتباري فانه) أي الخطاب (صفة واحدة أزلية) لا تعدد فيه (كالعلم والقدرة) وإن ساهمه الى الأنواع والأفراد بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات) كإقسامها (هذا) فان قلت ههنا ان التعدد فيه بحسب التعلقات اعتباري لكن التعلقات ليست اختراعية محضة بل لها حظ من الثبوت الواقعي والازم كون الأوامر والنواهي اختراعية فليزم فهم التسلسل قلت معنى كونها واقعية أن الخطاب اذا قيس الى متعلقه صالح لان يتزع عنه التعلق لأن التعلق أمر موجود في النعم فتأمل ثم الاشكال سابق من الاصل لان المكلفين محصورون بين وجوده علمه الصلوة والسلام وبين القيامه فهم متناهون وكذا التعلقات فتأمل فيه وقالوا ما بنا لو كان الكلام أزليا لاستوى نسبه الى الكل والحسن والقبح عندك كشرقي فهو صالح لان يتعلق بكل شيء فليزم أن يتعلق الأمر والنهي بفعل واحد قلنا لا نسلم أن الحسن والقبح شرعيان بل الأشياء بعضها حسنة وبعضها قبيحة فيتعلق الأمر بذلك البعض والنهي بهذا البعض وإنما يرد على الأشعرية فأجابوا بان الشيء الصالح للتعلق بالأمور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة وفيه أن تعلق

الخطاب متعلقه (الدليل الثاني) ما تواتر من انفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم امره وقضاه ورسله وسعته الى الاطراف وهم احاد ولا يرسلهم الاقبض الصدقات وحل اليهود ونقض رها وتبليغ احكام الشرع في ذلك تأميراً بأبكر الصديق على الموسم سنة تسع وانفاذه سورة براعة على ونجمه فسخ العهود والعقود التي كانت بينهم وبينه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك توليته عمر رضي الله عنه على الصدقات وتوليته مما اذا قبض صدقات البن والحكم على أهلها ومن ذلك انفاذ صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان الى أهل مكة متحداً للاروس لا مؤدياً عنه حتى بلغه أن قريناً قاتله فقتل ذلك وبايع لاجله بيعة الرضوان وقال والله لئن كانوا قتلوه لاضرمتها عليهم ناراً ومن ذلك توليته صلى الله عليه وسلم على الصدقات والجنابات قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزيبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم وأسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبا عبيدة بن الجراح وغيرهم من يطول ذكرهم وقد ثبت باتفاق أهل السنة أنه كان صلى الله عليه وسلم يلزم أهل النواحي قول قول رسله وسعته وحكامه ولو احتاج في كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع أصحابه وختل دار هجرته عن أصحابه وأنصاره وقد كن منه أعداؤه من اليهود وغيرهم وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فان قيل كان قد أعلمهم صلى الله عليه وسلم تفصيل الصدقات شفاهاً وبأخبار متواترة وانما بعثهم لقبضها فلما لم يوجب تصديقهم في دعوى القبض وهم أحاد ثم يكن بعثه صلى الله عليه وسلم في الصدقات فقط بل كان في تعليمهم الدين والحكم بين المتخاصمين وتعرف وظائف الشرع فان قيل فليجب عليهم قبول أصل الصلاة والزم كل قبل أصل الدعوة والرسالة والمهجرة قلنا أما أصل الزكاة والصلاة فكان يجب قبوله لانهم كانوا ينفذون شرح وظائف الشرع بعد انشأ أصل الدعوة وأما أصل الرسالة والاعمان وأعلام النبوة فلاذ كيف يقول رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوجب عليكم تصديقي وهم لم يعرفوا بمرسلته أما بعد التصديق به فمكن الاسفاه الى رسله بالتحجابه الاصفاء اليهم فان قيل فالتماحيب قبول خبر الواحد اذا دل قاطع على وجوب العمل به كأدل الاجماع والتواتر عندهم فاولئك بما اصدقوا الولاة في قولهم يجب عليكم العمل بقولنا قلنا قد كان تواتر اليهم من سير رسول الله صلى الله

الصفة ببعض مع صلوح تعلفها بالكل ترجيح من غير مرجح وهذا مناف للكمة فتأمل ﴿مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة﴾ احتريز عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي اذا التكليف غير واقع (الذي تمت شرائط وجوبه) احتريز به عمال تمت شرائط وجوبه اذ ظاهراً أنه لا يصح وجوبه وتكليفه به عند أحد (اذا علم الامر انتفاء شرط وقوعه) من المكلف احتريزه عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله (عند وقته) تنبيهاً على أن المتعبر في انتفاء الشرط ذلك الوقت أما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت يصح به التكليف البتة (هل يصح التكليف به قال الجمهور يصح) التكليف به بل يقع (خلافاً للمعتزلة والامام) في الحاشية قال السبكي الشرائط منها ما يتبادر للذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحياة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام ومنها ما لا يتبادر كانتفاء الارادة لايمان أي جهل وهذا الاختلاف فيه اه فعلى هذا الاختلاف في المعنى فانه طاهر ان الحياة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز وأما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معني له (وفي) صورة (الجهل) من الامر (يصح) التكليف (اتفاقاً لا يقال) كما قال في التخرير (قد تقدم) في مسئلة امتناع التكليف المحال (أن) الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى (أنه لا يقع ومعلوم أن كل ما يقع فبانتفاء شرط) من شروطه (من) ارادة قدعية) كجهوراً يئنا (أوحادية) كجهوراً أي المعتزلة فقد اجمدا على الله أنه لا يقع في الوقت وما علم الله أنه يتحقق شرط من شروطه (حكماية الخلاف) ههنا (مناقصة) لما نقلوا هناك من الاتفاق (لاننا نقول الاجماع) كان (بالنظر الى الامكان الذاتي) والصحة دون الوقوع (كإيدل عليه كلام بعض المحققين) في شرح المختصر (عند نقل الاجماع حيث قال) الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع (وان ظن قوم أنه متنع لغيره فالتخلاف ههنا في الوقوع) للتكليف بما علم الله انتفاء شرط من شروطه (بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية) واعلم أن في كلام ابن الحاجب ههنا أيضاً وقع لفظ الصحة فالمنافضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يأتي عن هذه الارادة وقد قال في شرح الشرع عند نقل الاجماع بل على تحقيقه والظاهر في كلام شارح المختصر ان ضمير أنه يرجع الى ما علم الله يعني وان كان قوم ظنوا أن ما علم الله عدمه متنع بالفير لكن على صحة التكليف به انعقاد الاجماع ثم لا يصح خلاف أحد

عليه وسلم أنه ينفذ الولاية والرسالة أحادا كسائر الأكابر والرؤساء ولولا علمهم بذلك لحازوا للشيء كل أن يجادل فيه أذا عرض له مثل  
ولكن قل ما عرض الشك فيه مع القرآن فان الذي يدخل بلادنا مع منشور القضاء قد لا يتخللنا ريب في صدقه وان لم يتوارثنا  
ولكن يقرآن الاحوال والمعرفة لخط الكاتب وبعد جراته على الكذب مع أمره للغطر في أمثال ذلك (الدليل الثالث) ان العاصي  
بالاجماع ما مورى بتابع المقتى وتصديقه مع أنه ربما يخبر عن ظنه فالذي يخبر بالسماع الذي لا يشك فيه أولى بالتصديق والكذب  
والغلط جائز ان على المقتى كما على الراوى بل الغلط على الراوى أبعد لان كل مجتهد ودان كان مصيبا أو غاميا يكون مصيبا إذا لم  
يقصر في اتعام النظر ورعا يظن أنه لم يقصر ويكون قد قصر وهذا على مذهب من يجوز تقليد مقلد الشافعي رحمه الله إذا نقل  
مذهبه أو وقع لانه روى مذهب غيره فكيف لا يروى قول غيره فان قيل هذا قياس لا يفيد الا للظن ولا يجوز اثبات الاصول بالظن  
والقياس والعمل بخبر الواحد أصل كيف ولا ينفذ وجه الظن فان المجتهد مما يضطر اليه ولو كلف أحاد العوام بدرجة  
الاجتهاد تعذر ذلك فهو مضطر الى تقليد المقتى قلنا لا ضرورة في ذلك بل ينبغي أن يرجع الى الراهة الاصلية اذ لا طريق له الى  
المعرفة كما وجب على المقتى بزعمكم اذا بلغه خبر الواحد أن يرد الخبر فيرجع الى الراهة الاصلية اذا تعذر عليه التواتر ثم نقول ليس  
هذا قياسا منظورا بل هو مقطوع به بان معناه لا يوضح العمل بخبر الواحد حتى لا تكفه لقطعة منه في البياعات ولم يختلف الامر  
باختلاف المروى وهنالك يختلف الامر عنه وان المقتى يخبر عن ظن نفسه والراوى عن قول غيره كما يفرق في حق الشاهدين  
بين أن يخبر عن أنفسهما أو عن غيرهما اذا شهدا على عدالة غيرهما ويخبر عن ظن أنفسهما العدالة في غيرهما (الدليل الرابع)  
قوله تعالى فولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فليتقوا الله فبشر بالسنة  
ولا يحصل العلم بقولهم وهذا في نظر لانه ان كان قاطعا فهو في حجب الازالة في وجوب العمل على المنذر عند اتحاد المنذر كما يجب  
على الشاهد الواحد اقامة الشهادة لا يعمل بواحد هالكن اذا انضم غيرها اليها وهذا الاعتراض هو الذي يضعف ايضا التمسك  
بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزلنا من بينات والهدى ويقولوا صلى الله عليه وسلم انصر الله امر سمع مقالتي فوعاها فادابا كما

من يدعى الدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له بدطولي في العلوم الشرعية كيف ويلزم أن يكون الكافر المصر الذي  
مات على كفر غير مكلف كما في جهل وكذا العاصي وتنتفي فائدة تبليغ الرسول الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصبر  
تعرضهم وقتلهم ظلم لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركين للأمر به من تكفين للنهي عنه وأي شاعة فوق هذه الشناعات  
فالخوف أنه لا خلاف فيه هذا (انالوا ليصبح) التكليف بما علم انتفاء شرطه (لم يعلم أحده أنه مكلف قبل وقت الفعل لحوازي أن  
لا يوجد شرط) من شروطه حوازا مشهورا للتكليف والتالي باطل وكذا المقدم (وقد أتكر قوم العلم بالتكليف قبله) فتعوا  
بطلان اللازم (وذلك) الانتكار (باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع  
نقله القاضي وربما يتبع ولذا زاد قوله (بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب اجبا وهو فرع تحقق الوجوب) بل علة  
وربما يتبع الاجماع على وجوب النية بأداء الواجب فان الحنفية يجوزون أداء الصوم باطلاق النسبة ونية النقل فان قلت لعل  
الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل لعرفوه لانهم أصحاب خص عظيم وأما بعدهم فلا اجماع الا بدخولهم  
فالخوف في الجواب أن في الواجب الموسع والمجزى اجبا بلا ريب وهذا القدر يكفي في المطالب ثمء اموردان أريد العلم الجزم  
فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان أريد الظن القوي فلا نسلم امتناعه اذ ظن وجود الشرط ممكن وهذا ايضا غير  
واف لان في أكثر الاوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة (قالوا أولا وما عدم شرطه غير ممكن) لان  
وجود المشروط بدون الشرط محال (والامكان شرط التكليف) فان تنفي شرطه فان تنفي التكليف وهذا الاستدلال رشده  
ايضا الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية (قلنا) ان أردت ان ما عدم شرطه غير ممكن بل ذات أو بحسب  
العادة فممنوع فان الضرورة قاضية بان الامتثال من أبي جهنم ممكن بالامكان وان أردت أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط  
فممكن لان بناق الامكان ذاتا وعوده (الشرط) للتكليف (الامكان العادي) الاخص من الذي (وهو لا يناق الامتناع  
لغيره و) قلنا (ايضا منقوض بجهل الأمر بعدم الشرط في الواقع) لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الأمر غير  
ممكن في الواقع (اذ ادخل للعلم في الامكان والامتناع فانه) أي العلم بالامكان والامتناع (تابع للعلوم) لأنه سبب كيف

سجعها الحديث وأمثالهما ثم اعلم أن المخالف في المسئلة شهتان الشبهة الاولى قولهم لا مستندي فثبت خبر الواحد الا لاجماع فكيف يدعي ذلك وما من أحد من الصحابة الا وقد رخص الواحد فن ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذي الدين حيث سلم عن اثنين حتى سأله ابا بكر وعمر رضي الله عنهما وشهد بذلك صدقهما ثم قبل ومجد الله و من ذلك رد ابي بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة من ميراث الجد حتى أخبره معه محمد بن مسلمة ومن ذلك رد ابي بكر وعمر رضي الله عنهم فيما روى عنهم من استئذانه الرسول في رد الجحيم بن ابي العاص وطالباء بن يشهد معه بذلك ومن ذلك ما اشهر من رد عمر رضي الله عنه خبر ابي موسى الأشعري في الاستئذان حتى شهد له اوسعيد الخدرى رضي الله عنه ومن ذلك رد علي رضي الله عنه خبر ابي سنان الأشجعي في قصة روع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يحلف على الحديث ومن ذلك رد عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في نذيب الميت بكاء أهله عليه وظهر من عمر بنه لابي موسى وأبي هريرة عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأما مثل ذلك مما يكثر وأكثر هذه الاخبار تبدل على مذهب من يشترط عددا في الراوي لا على مذهب من يشترط التواتر فاتهم لم يجتمعوا فينظروا التواتر لكننا نقول في الجواب عما سأله عنه الذي روي بناءه قاطع في علمهم وما ذكره رد لاسباب عارضة تقتضي الرد ولا تدل على بطلان الاصل كما أن ردهم بعض نصوص القرآن وتركهم بعض أنواع القياس ورد القاضي بعض أنواع الشهادات لا يدل على بطلان الاصل ونحن نشير الى جنس المعاذير في رد الاخبار والتوقف فيها أما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذي الدين فيجتمعت ثلاثة أمور (أحدها) أنه جوز الوهم عليه لكثرة الجمع وبعده انفراد معرفة ذلك مع غفلة الجميع اذا غلط عليه أقرب من الغفلة على الجمع الكثير وحيث ظهرت أمارات الوهم بحجب التوقف (الثاني) أنه وان علم صدقه جاز أن يكون سبب توقفه أن يعلم وجوب التوقف في مثله ولو لم يتوقف اصرار التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية فسلم سبيل ذلك (الثالث) أنه قال قولوا لصدقه قائلظهور أمره في حق الجماعة واشتغلت ذمهم فالحق بقبول الشهادة فلا يقبل فيه قول الواحد والافوى ما ذكرناه من قبل نعم لو تعلق بهذا من يشترط عدد الشهادة فيلزمه اشتراط ثلاثة ويلزمه أن تكون في جمع وسكت عليه

والامكان لا يكون من الغير اذا كان ممتنعاً فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف به أيضا وفيه أن التكليف يصح للمحال عند الجهل بالاستحالة وقد مر الإشارة اليه لكن لا يصح أن يكون المحال مكافئه في الواقع ادخعة الايقاع من ضروريات كونه مطلوباً بقدر (و) قالوا (ثانياً يوضح) التكليف (مع علم الأمر) بانتفاء شرطه (الصحيح مع علم المأمور) بانتفائه (لان عدم الحصول مستتر) ولا يتخيل المانع الا هو ولم يبق على زعمكم (واللازم باطل اتفاقاً) ان لا يصح مع علم الأمر (قلنا) أولاً بطلان اللازم ممنوع فانه قد مر أن الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانياً لا يتزالم يكن عند صحة التكليف هناك اعدم الحصول (بل لا نتفاء الفائضة) من التكليف وهو الابتلاء وبرد عليه أنه يتحقق الابتلاء فان عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب والا لا هذا والحق أن علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قدم من المصنف (مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بديل صحة اسلام) أمير المؤمنين (علي) رضي الله عنه فانه كان آمناً وهو ابن سبع أو ثمان أو عشرين والشكل أحوال الصبا وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترض عليه بالله لا يدل على المطلوب فان التزاع انما هو في صحة ايمانه في حق أحكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق أحكام الآخرة مسلم وفي حق أحكام الدنيا ممنوع وانما يثبت عدم توريقه آياه ابا طالب وايضا ليس موقوف على كثر ابي طالب وأساو كان مسلماً فقول ايمانه كرم الله وجهه تبعاً لا يثبت على القول في نفسه وأجاب المصنف عن الاول بان صحة الايمان في حق أحكام الآخرة تدل على صحته في حق سائر الاحكام ومن ثم يحكم بصلاته كافر الى قتلنا بالاسلام وقبول سائر الاحكام ورتبان الصحة في أحكام الآخرة صحة صلواته والصلاة عليه لا تستلزم الصحة في حق أحكام الدنيا والخصم لا يسلم بل يفرق والشاهد غير تام لان البالغ قابل لقبول الاحكام دون الصبي والجواب أن مقصوده أنه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبتت في الكل نظراً كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التورث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فعند ثبوت صحة ايمان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عندى وأما الاشكال الثاني ففساده طاهر وان أعاديت كثره شهيرة وقد نزل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن عمه ابي طالب انك لا تهدي من أحببت كافي صحيح مسلم وسنن

الباقون لأنه كذلك كان أما توقف أبي بكر في حديث الغيرة في تورث الجسدة فلعله كان حاله وجهه اقتضى التوقف وربما لم يطع عليه أحد أو ينظر أنه حكم مستقر أو منسوخ أو لم يلزم له عند غيره مثل ما عده ليكون الحكم أو كذا وخلافه فيندفع أو توقف في انتظار استظهار زيادة كتاب استظهار الحاكيم بعد شهادة اثنين على جزم الحكم إن لم يصادف الزيادة على عزم الرد أو أظهر التوقف لثلايكة الأقدام على الرواية عن تساهل ويجب حمله على شيء من ذلك إذ ثبت منه قطعاً قبول خبر الواحد وترك الإنكار على القائلين به وأما حديث عثمان بن أبي الحكم من أبي العاص فإنه خبر عن ابن أبي عمير عن شخص فهو كالشهادة لا تثبت بقول واحد أو توقف لأجل قرابة عثمان من الحكم وقد كان معروفاً بأنه كاف بأقاربه فتوقف تزيم العرضة ومنصبه من أن يقول متعمتاً عما قال ذلك لقرابته حتى ثبت ذلك بقول غيره أو لعلمها وتوقفها بسبب الناس التوقف في حق القريب الملاخفة لية ولم يتمها التثبت في مثله \* وأما خبر أبي موسى في الاستئذان فقد كان محتاجاً إليه ليدفع به سياسة عمر عن نفسه لما اضطر عن يابه بعد أن قرع نداءً كالترفع عن المنول بياحه يخاف أن يصير ذلك طر يقال غيره إلى أن يروى الحديث على حسب عرضه بديل للمراجع مع أبي سعيد الخدري وشبهه قال عراقى لم أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز أن المأم التوقف مع اتقاء التهمة لئلا هذه المصلحة كيف ومثل هذه الاخبار لا تدعى في الشهرة والصحة أحاديثنا في نقل القبول عنهم \* وأما حديثي خبر الأشجعي فقد ذكره وقال كيف نقبل قول أعرابي وبال على عقبه بين أنه لم يعرف عدالتهم وضبطه وذلك وصفه بالحفاة وترك التزمه عن البول كقال عمر في فاطمة بنت قيس في حديث السكنى لاندع كتاب ريناوسنة نبي القبول امرأة لاندري أم صدقت أم كذبت فهذا سبيل الكلام على ما ينقل من التوقف في الاخبار \* (الشبهة الثانية) تمسكهم بقوله تعالى ولا تنفق ماله لك به علم وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى وما شهدنا إلا بما علمنا وقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة والجهالة في قول العدل حاصله وهذا باطل من أوجه \* الأول أن إنكارهم القبول خبر الواحد غير معلوم بغيره ان قاطع بل يجوز الخطأ فيه فهو إذا حكم بغير علم \* الثاني أن وجوب

الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه ووجهه آياته الكرام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وزرث طالباً وعبداً وأهلاً ولم يورث علماً ووجهه راوذاً تركنا نصيبنا في الشبه كذا في وطاً الامام مالك ومن ههنا بان أنه قبل في أحكام الدنيا وفيه أن موت أبي طالب كان بعد بلوغ أمير المؤمنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا ثم علم أن الاستدلال بصحة اسلام أمير المؤمنين مشكل جداً فإنه سيجي عن قريب قول البيهقي ان تعلق الأحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق وأما قائلها فكان المناط التمييز وكان إيمان أمير المؤمنين مكابلاً أنه أول إيماناً عند البعض وان كان غير صحيح عند الخندق الا الأولية في الصبيان فإيمانهم المكلف فلا يلزم من صحته صحة إيمان غير المكلف وفيه الكلام بل الأحرى ما يجي عن أن الخبر من الشرع لم يوجد ولا يلدق فيصح بقطع الولايات بينه وبين الكافر لهموم التصوص كما قررنا (قال الامام (نحو الاسلام بنبوت أصل وجوب الإيمان) عليه (لا) نبوت (وجوب الاداء) ذن التكليف موضوع عنه (فإذا أسلم وقع فرضاً) مسقطاً لما في الذمة (كصوم المسافر) فلا يتوجه الخطاب بالاجاب الاداء لتفريغ الذمة لانها أفرغت سابقاً (فلا يجب تجديده بالغاو نفاء) أي نفس الوجوب (شمس الأئمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء) والشئ إنما يجب وثبتت في الذمة لأجل حكمه (وفيه نظر لا أناسلم أن حكمه ذلك) أي حكم نفس الوجوب وجوب الاداء (بل ذلك حكم الخطاب وإنما حكمه صحة الاداء عن الواجب) بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطاب ثم أنه ليس لغرض الاسلام دليل على نبوت نفس الوجوب وأما عدم وجوب التكليف بدفعه لأجل حصول المصلحة لانفس الوجوب وأيضاً لافرق بين الاجمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه ﴿مسئلة العقل شرط التكليف﴾ ثمه تفسيرات أظهرها أنه آلة الفهم وتبين سائرهما لا يتناول عن الخطاب عمل (اذبه الفهم) لا بغيره (وذلك متفاوت) في الشدة والضعف (ولا يناف) التكليف (بكل قدر) من العقول بل رجة الله اقتضت أن يناف بقدمه متبته (فأنيط بالبلوغ عقلاً) أي غير مجنون لانه مظنة كمال العقل (فالتكليف دائر عليه) وجوده وعدمه لا على كمال العقل ونقصه فان من البالغين من ينقص عقله عن بعض المراهقين كالفراغ انيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشقة أمر غير مضبوط فالحكم دائر عليه وجوده وعدمه وأجدت المشقة أم لا (قال البيهقي) المحدث رجه الله (الأحكام) الشرعية

العمل به معلوم بدليل قاطع من اجماع فلاجهالة فيه \* الثالث ان المراد من الآيات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر  
 ولم يسمع والقنوي بما لم يرو ولم ينقله العدول \* الرابع ان هذا الدليل على رد خبر الواحد بل على رد شهادة الاثنين والاربعه  
 والرجل والمرأتين والحكم باليمين فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الامور مع تجوز الكذب فكذلك بالاشجار  
 \* الخامس انه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة لان الاتيقن بايمانهم فمسلما عن وعمرهم ولا تعلم طهاره امام الهالعة عن الجنابة  
 والحدث فليتبع الاقتداء

(الباب الثاني في شروط الراوي وصفته) واذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم ان كل خبر فليس بمقبول واهم  
 اولاً اننا لسنا نعني بالمقبول التصديق ولا بالرد التاكذيب بل يجب علينا قبول قول العدول وربما كان كاذباً او غالطاً ولا يجوز قبول  
 قول الفاسق وربما كان صادقاً بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به وبالرد وما لا تكلف علينا في العمل به والمقبول روايه كل  
 مكلف عدل مسلم ضابط متفرداً كان بر وابتة او مع غيره فهذه خمسة امور لا بد من النظر فيها \* الاول ان روايه الواحد تقبل  
 وان لم تقبل شهادته خلافاً للعياشي وجماعة حيث شرطوا العدول ولم يقبلوا الا قول رجلين ثم لا تثبت روايه كل واحد الا من  
 رجلين آخرين والى ان ينتهي الى زماننا يكثر كثرة عظيمة لا يقدر معها على اثبات حديث أصلاً وقال قوم لا بد من أربعة  
 أخذنا من شهادة الزنا ودليل بطلان مذهبهم اذ ثبت قبول قول الواحد مع ان لا يفيد العلم فاشتراط العدول تخكم  
 لا يعرف الا بنص أو قياس على منصوص ولا سبيل الى دعوى النص وما نقل عن الصحابة من طلب استسظهار هوق في واقعتين  
 أو ثلاث لا سبب ذكرها امامنا فوافق به بقول عائشة وحدها وقول زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول عبد الرحمن  
 ابن عوف وأي هريرة وغيرهم فهو خارج عن الحصر فقد علمنا قطعاً من أحوالهم قبول خبر الواحد كما علمنا قطعاً رد شهادة  
 الواحد وان أخذوا من قياس الشهادة هوق قياس باطل اذ عرف من فعلهم الفرق ولم لا يقاس عليه في شرط الحرية والذكورة  
 واشترط في أخبار الزنا أربعة وبما يتعلق بروية الهلال وشهادة القابلة واحد والمصير الى ذلك خرق للاجماع ولا فرق ان وجب

(انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تعلق بالتمييز اه) هذا تأييد لاطاعة الاحكام بالبلوغ واذا  
 ثبت اناطتها بالبلوغ (فلا يجب ادائها شئ على الصبي) ولو عاقلاً (خلافاً لابي منصور) وهذا الامام الشيخ علم الهدى الماردي  
 أعظم مشايخنا وأكبر مشايخ العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية (و) خلافاً (للعزلة في وجوب الاعيان) أي وجوب ادائه  
 (فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه) خلافاً (للقاضي) الامام (ابي زيد حيث قال بوجوب جمع حقوق الله تعالى) من الاعيان  
 وغيره (علمه الا ان الاداء سقط بعد الرضا) لقصور البدن وعلله انما قال بالسقوط في غير الاعيان (لنا وأقوله صلى الله  
 عليه وسلم رفع القلم) أي الحساب والمؤاخذه (عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى  
 يعقل) وأصحاب الامام علم الهدى يخصون الصبي العاقل في حق وجوب الاعيان بالعقل واما حديث دخول صبيان الكفرة في النار  
 فان قلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة واپس واجبا عليه وكذا لم يؤمر باداء الصلاة وهو ابن عشر سنين اجاب  
 عن الاول بقوله (وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحته لا لوجوبه) فان قلت لما كان الصبي غير مكلف لا يتناوله  
 الخطاب بجرمة النكاح مع الكفر فمن أين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد له من دليل قلت قد بينا ان سببية  
 الاعيان لا تقطع الولاة عن الكافر منصوصة في نصوص متضاربة وهو يقتضى فساد النكاح وعدم ثبوت التورث وغير ذلك  
 وأجاب عن الثاني بقوله (وضر به لعشر على الصلاة تأديباً) أي ضره لاجل التاديب لاجل التعذيب (للاعتدالات تكليفاً)  
 أي ضره لاجل أن يعتاد رشالاً لا أنهم مكفون (و) لنا (ثانياً) عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه) قال الامام محمد  
 المراهقة اذا لم تصف الاعيان حين تسئل عنه لا ينسخ نكاحها (بخلاف البالغة) فانه ينسخ نكاحها فلم ان المراهقة لم تكن  
 مأمورة بالاعيان ولا يتخفى على المستنقظ ان هذا لا يصلح دليلاً فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشريعة ثم فيه تحريف الحكم عن  
 مواضعه فان مشايخنا مثل الامام نغرا الاسلام وغيره استدلو على أن مذهبنا كذلك والدليل بدل علمه ثم انه قد ثبت أنه ينسخ  
 نكاح المراهقة بالكفر صريحاً فاعلم انها مهمت عن الكفر صريحاً وبعض شراح اصول الامام نغرا الاسلام صريحاً أيضاً بان الكفر  
 محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي ان تعصى في صورة عدم الوصف أيضاً وينسخ النكاح أيضاً والذي يظهر لهذا

القياس \* الشرط الثاني وهو الاول تحقيقاً فان العدد ليس عندنا من الشروط وهو التكليف فلا تقبل رواية الصبي لانه لا يخاف الله تعالى فلا وازع من الكذب فلا تحصل الثقة بقوله وقد استعوا في قول الشهادة مسكون النفس وحصول الظن والفاسق اوثق من الصبي فانه يخاف الله تعالى وله وازع من دينه وعتقه والصبي لا يخاف الله تعالى أصلاً فهو مردود بطريق الاولى والتسليم بهذا اولى من التسليم بقراره وانه اذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فأن لا يقبل فيما يروي به عن غيره اولى فان هذا يبطل بالعبد فانه قد لا يقبل اقراره وتقبل روايته فان كان شبهه أنه يتناول ملك السيد وملك السيد معصوم عنه فلك الصبي أيضاً محفوظ عنه لمصلحته . فالأيتعلق به قد يؤثر فيه قوله بل حاله حتى يجوز الاقتداء به اعتماداً على قوله انه طاهر وعلى أنه لا يصلي الا طاهر الا كنهه كيجوز الاقتداء بالبر والفاجر فكذلك بالصبي والبالغ وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي أجزأ على الكذب منه أما اذا كان طفلاً غير اعند التحمل بالغاعند الرواية فانه يقبل لانه لا خلل في تحمله ولا في أدائه ويدل على قبول سماعه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما تحمله بعد البلوغ وأقبله وعلى ذلك درج السلف وأخلف من احضار الصبيان بحال الرواية ومن قبول شهادتهم فيما تحملوه في الصغر فان قيل فقد قال بعض العلماء تقبل شهادة الصبيان في الخبايا التي تجري بينهم . فلنا ذلك منه استدلال بالقرائن اذا كثروا واخبروا قبل التفرقة أما اذا تفرقوا فاستطرق المهم التلقين المائل ولا وازع لهم فن قضيه به فائتم قضيه به لكثرة الجنائيات بينهم وليس الحاح في معرفته بقرائن الاحوال فلا يكون ذلك على مناج الشهادة \* الشرط الثالث أن يكون ضابطاً من كان عند التحمل غير مبرأ وكان مغفلاً لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤدبه على وجهه فلا تفتق بقوله وان لم يكن فاستقنا \* الشرط الرابع أن يكون مسالماً ولا خلاف في أن رواية الكافر لا تقبل لانه متمهم في الدين وان كان يقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة ولا يخالف في رد روايته والاعتناء في رد ما على الاجماع المزمع على سلبه أهلية هذا المنصب في الدين وان كان عدل في دين نفسه وهو اولى من قولنا الفاسق مردود الشهادة والكفر أعظم أنواع الفسق وقد قال تعالى ان جاءكم

العبدان الصبي مكلف بالايمان لكن لا كل صبي بل صبي بلغ تميزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كما سبق فللمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايمان الشبهة في البلوغ الى حد التمييز والشبهة لا يرتفع النكاح القائم يقين وأما حالها في الآخرة فهو كقول الله فان بلغت في علمه حد التكليف بعذها والا لا وأما عند الوصف بالكفر فقد علم أنها صالحة للتظن لكن كارت العقل حيث أتت بالكفر فعلم كونها مكافئة كآفة حكم بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على أن الصبي غير مكلف بالايمان عند أصناف التدبر (أقول وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب) للايمان (عن العاقلة) والجواب انه لم يقصد الدلالة عليه بل نفي وجوب الاداء فأما نفس الوجوب فان كان فلا يضرنا (ولنساء القاضي) خاصة (أنه لو كان) كل من الحقوق الالهية (واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعه الحرج) كما هو مذهبه (لكان) الصبي (الائق) به مؤدياً للواجب) لانه صار مخصصاً في لزوم الاداء بعد نذر (كالسافر اذا صام واللازم) هو كونه مؤدياً بالواجب (باطل انقطاعه) فان قيل يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون الاقربها مؤدياً بالواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهي غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لانكره كانه قلنا عن البيهقي وانما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا . وأيضاً قال في الجواب (و ليس رخصة اسقاط لعدم الامت بالانفاق) في الاتيان وفيها تأتم في الاتيان كصلاة المسافر اذا أتمها فقدر (مسئلة) الالهية) هي كون الانسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم (كاملة بكل العقل والبدن) أي كونه عاقلاً بالغاً (فيتم وجوب الاداء وقاصرة بقصوراً أحدهما كالصبي العاقل) فان بدنه قاصر (والمعتوه البالغ) لقصور عقله (والثابت معها) أي القاصرة (حجة الاداء) لا وجوبه كأقدم (والتفصيل في الصبي) ويقاس عليه المعتوه (أن ما يكون مع القاصرة إباحة الله) وهو ما روي فيه جانب الشرع (وهو لا تهمس محض) أي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال (وقبح محض) أي لا يمكن أن يسقط قبحه بحال (وبين بين) أي أمر قد يحسن وقد يقيح (وإباحة العبد) وهو الذي روي فيه مصالح العبد في تشريعه (وهو أيضاً ثلاثة نافع محض) في الدنيا (وضرار محض) فيها (وإباحة بينهم) قد ينفع وقد يضر (الاول كالايمان) فانه حسن محض (لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين) أما السعادة الآخروية





الاشبهه باطنه والجبث عن سيرته وسريته ويدل على بطلان ما قالوه أمور الاول أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن ولعلنا بان دليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة اياه واجماعهم ولم ينقل ذلك عنهم الا في العدل والفايق لو قبلت روايته لقبيل بدليل الاجماع وبالقياس على العدل المجمع عليه ولا اجماع في الفاسق ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله فصار الفسق مانعا من الرواية كالصفا والكفر وكالرق في الشهادة ومجهول الحال في هذه الخصال لا يقبل قوله فكذلك مجهول الحال في الفسق لانه ان كان فاسقا فهو مردود الرواية وان كان عدلا فغير مقبول ايضا لجهله به كالمسك في صباه ورقه وكفره ولا فرق الثاني أنه لا يقبل شهادة المجهول وكذلك روايته وان منعوا شهادة المال فقد سلوا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وان اختلفا في بقية الشروط الثالث أن المعنى المجهول الذي لا يدري أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا لا يجوز للعالم قبول قوله وكذلك اذ لم يدركه عالم بل لا سلوا أنه لو لم تعرف عدالته وفسقه فلا يقبل وأي فرق بين حكاية المعنى عن نفسه اجتهاده وبين حكاية خبرا عن غيره الرابع أن شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهدا الاصل وهو مجهول عند القاضي فلم يجب تعيينه وتعريفه ان كان قول المجهول مقبولا وهذا رد على من قبل شهادة المجهول ولا جواب عنه فان قيل يلزمه ذكر شاهد الاصل فلعن القاضي يعرفه بنص في عدالته قلنا اذا كان حده العدالة هو الاسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التمسح حتى يظهر الفسق ثم يبطل ما ذكره بان خبر المرسل فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ولعل المرور به يعرف فسقه الخامس أن مستندنا في خبر الواحد عمل الصحابة وهم قدرود واخير المجهول فرد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف تقبل قول امرأة لا تدري صدقت أم كذبت ورد على خبر الأشعبي في المفوضة وكان يحلف الراوي وانما يحلف من عرف من ظاهره العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول منهم كان لا ينكر عليه غيره فكانوا يبرادوا ساكت وعمله ظهر اجماعهم في قبول العدل اذ كانوا يوافقوا ساكت غير منكر ولا معترض السادس ما ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في طلبه العدالة والمغاف وصدق التقوى بمن كان يفتد بلا عمل وأداء

أبي يوسف والشافعي معهما (وجه الاستحسان أن الكفر محظوره طلقا) فيجرح دائما وقد قام به بغيره شقيا (فلا يسقط بعذر غير ممنوع) هو كونه محللا للرجة لاجل الصافان هذه السقاوة الكاملة تجرحه عن كونه محللا للرجة لان الرجة لا تجعل الشقيا الكامل في السقاوة سعيدا واذا صح كفره واعتبر شقاوته (فتبين امرأته) المؤمنة (ويحرم الميراث بالردة) فان قلت فلم يقتل بالردة قال (وانما يقتل) به (بل قيد لانه ليس القتل للترند) فيجرح الرد ارتدادا بل بالحراه وهو ليس من اهلها) وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الثابت في الصحيحين فان قلت فلم يقتل بعد البلوغ قال (ولا) يقتل (دمه البلوغ) أيضا (لان في حجة اسلامه خلافا بين العلماء) فن قال باسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة (فاورث) الاختلاف (شبهة) في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه أن الشبهة الدائرة للقتل هي الشبهة النانئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والالزم أن لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بجبر الواحد وهما السبب متحقق بلا مردد فلا يصح الدرء فتأمل ولو اعتبر والسقوط مرة شبهة في عودته لكان له وجه وكفى فتدبر (والثالث) وهو الدائر بين الحسن والسيح (كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت) كما عدا الاوقات المكروهة (دون وقت) آخر كوقت الطلوع في حق الصلاة وقس عليه فلا نصير واجبة الاداء للجرح مع قبولها السقوط في الجملة لكن (يصح مباشرته) اياها أي بعضها فانه لا يصح اعتياده للجهاد (الشواب والاعتقاد بلا عهدة) عليه في الافان لانه ليس محللا للتكليف (فلا يلزم) عليه (بالشروع ولا) يلزم القضاء (بالفساد ولا) يلزم (جزء محظور احرامه) بالبنائية عليه (بخلاف ما كان ماليا) أي من العبادات المالية (كالزكاة) لا يصح منه لان فيه ضررا) مع عدم الوجوب وانه ممنوع عن التبرعات المالية (والرابع) وهو حق العبد النافع المحض (كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن ووليه لانه نفع محض) والولي انما جعل وليا لئلا يستضر بالقرامات فتخص الحاجة اليه فيما يمتثل المضرة وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فصح من غير اذنه (ولذلك) أي لاسل أن النافع في حق الصبي يثبت من غير اذن الولي (تجب أجرة الصبي المحجور) اذا استأجره وفرغ من العمل (مع بطلان العقد) الذي

الرسالة وانما طلب الاستدلال التقوى لانه كان قد كلفهم ان لا يقبلوا الا قول العدل فهذه ادلة قوية في محل الاجتهاد قريبة من القطع والمسألة اجتهادية لا قطعية

(شبه الخصوم وهي أربع) الاولى انه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعراب وحده على رؤية الهلال ولم يعرف منه الا الاسلام قلنا وكونه اعرابا لا يمنع كونه معلوما عندنا ما بالوحي واما بالخبرة واما بتكسبه من عرف حاله فنسلم لكم انه كان مجهولا عنده الثانية ان الصحابة قبلوا قول العبد والنسوان والاعراب لانهم لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالاسلام قلنا انما ردوا قول اروج رسول الله صلى الله عليه وسلم وازواج اصحابه وكانت عدالتهم وعدالة مواليهم مشهورة عندهم وحيث جهلوا ردوا قول الاشجعي وقول فاطمة بنت قيس الثالثة قولهم لو سلم كافر وشهد في الحال او روى فان قلتم لانقبل شهادته فهو بعيد وان قلتم فلا مسلمة بل لقبول الاسلام وعدم معرفة الفسق منه فاذا انقضت مدة ولم تعرف منه فسقط طول مدة اسلامه لم يوجب رده قلنا لانسلم قبول روايته فقد يسلم الكذب ويبقى على طبعه فالمدعى يطلع على خوف قلبه وماز عن الكذب لانقبل شهادته والتقوى في القلب واصله الخوف وانما ندل عليه افعاله في مصادر روم وارده فان سلنا بقول رويته فنلك لظرو اسلامه وقرب عهده بالدين وشتان بين من هو في طراوته وبدايته وبين من قد اقبله بطول الالف فان قبل اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنية في النفس واصلها الخوف وذلك لا يشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل هو مغيب على الفطن فاصل ذلك الخوف هو الايمان فنسلك يدل على الخوف دلالة ظاهرة فكيف نشكك في عدالتهم فقلنا لا يدل عليه فان المشاهدة والتجربة دلت على ان عدوقا المؤمنين اكثر من عدوهم فكيف نشكك في عدولهم فقلنا لا يدل عليه فان المشاهدة والتجربة دلت على ان عدولهم اكثر من عدوهم وحال المفتي في العدالة وسائر مسائله الرابعة قولهم يقبل قول المسلم المجهول في كون العم لم يذكي وكون الماء في الحمام طاهرا وكون الجارية البيعة رقيقة غير مخرجة ولا معتدة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول في كونه مشطهرا للصلاة عن الحدث والجنبه اذا ام الناس وكذلك قول من يخرج عن نجاسة الماء ويطهره اياه بناء على ظاهر الاسلام وكذلك قول من

عقده (اذا كان) الصبي (حرا) لان بطلان عقده انما كان لاحتمال ان نضره المشقة فاذا فرغ من العمل بقي النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون اجر المثل (واما العبد) المحجور اذا اجر نفسه (فيجبه الاجر بشرط السلامة) بعد الفراغ من العمل لما بيننا (فلو هلك) في هذه الاجارة (فالقيمة) واجبة (لا الاجر) لان المستاجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير ان السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه ومالك العبد بالضمان فظهر انه استخدم مالك نفسه فلا اجر (و) لذا (استحق) الصبي (الرضخ) بالخاء المعجمة وهو مال اقل من السهم من الغنمية (مع عدم جواز شهود القتل) أي القتال (بدون الاذن بالاجماع) لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت والجرح مع عدم الوجوب عليه واما حال اخذ الغنمية فنقع محض (والخامس) وهو الضار المحض (كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو ابدان وليه كالا يملكه عليه) أي على الصبي (غيره) فعلى هذا امر انه ليست محلا للطلاق قالوا لانه لما ضار بالقطع وقد كان ولاية الولي تدفع الضرر بانضمام رأيه ولا اندفاعه هنا بطل الولاية في هذا القسم بالكتابة فتأمل فيه (قال) الامام (شمس الائمة) السرخسي (زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم) أي حكم الطلاق (غير مشروع اصلحا ان امرأته لا تكون محلا للطلاق) بل صارت في هذا الحكم كالاجنبيه (وهذا وهم فان الطلاق في ذلك تلك النكاح) فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق (ولا ضرر فيه) أي في ذلك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرر (وانما هو في الايقاع) فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح الايقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرة عظيمة فحينئذ لا ضرر في الايقاع (فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر ركنا صحيحا) هذا أشبه بالصواب والله أعلم بحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك ما فيه مضرة أصلا فملك القاضي اقرار ما له من المسمى فانه متبرع لان نفعه فيه أصلا قال (وانما يجوز اقرار القاضي ما له من المسمى) لانه لا يترتب له (لانه حفظ) له لانه في يد ضمين فلا احتمال للهلاك (مع قدرة الالاتضاء بعلمه) فلا احتمال للحدود وههنا بحث فان احتمال الحدود وان استدلكن ههنا احتمالات أخرى كافتعال القاضي أو افلاس المدون أو غيبوبة منقطعة أو غير ذلك قال مطلع الاسرار الالهية الربانية لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور انبثانية اليوم في القضاة فاهم (بخلاف

يخبر الاعمى عن القبلية فلنا ما قول العاقبة لقبول الكونه مجهولا لكنه مع ظهور الفسق وذلك رخصة لكثرة الفساق وليس حاجتهم الى العمالات وكذلك جواز الاقتداء بالبر والفاجر فلا يشترط استمرار الخير عن القبلة وعن طهارة المساء فلم يحصل سكوت النفس بقول المخبر فلا يجب قبوله والمجهول لا تسكن النفس اليه بل سكوت النفس الى قول فاسق يجب باجتناب الكذب أغلب منه الى قول المجهول وما يجب قبوله والعبد بين وبين الله تعالى فلا يسعد أن رد الى سكوت نفسه فاما الرواية والشهادة فامرهما ارفع وخطرهما عام فلا يقاسان على غيرهما وهذه صور ظنية اجتهدية أمارد خبر الفاسق والمجهول فغير بمن القطع (مسئلة) الفاسق المناوئ وهو الذي لا يعرف فسق نفسه اختلفوا في شهادته وقد قال الشافعي أنه بل شهادة لحنى وأحسده اذا شرب النبيذ لان هذا فسق غير مقطوع به انما المقطوع به فسق الخوارج الذين استباحوا الديار وقتل الذراري وهم لا يدرون أنهم فاسقة وقد قال الشافعي تقبل شهادة أهل الأهواء لان طائفة من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم في المذهب واختار القاضي أنه لا تقبل رواية المتدع وشهادته لانه فاسق بفعله وبجهله بجرم فعله ففسقه مضاعف وزعم أن جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه وروى نفسه ومنا هذا الخلاف أن الفسق برد الشهادة لانه نقصان منصب بسلب الاهلية كالكفر والرقا وهو مردود القول للتممة فان كان للتممة والمتدع متورع عن الكذب فلا ينهم وكلام الشافعي مشرب الى هذا وهو في محل الاجتهاد تذهب أي حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الاهلية بل بوجبان التهمة وبالتالي قبل شهادة أهل التهمة بعضهم على بعض ومذهب القاضي أن كلهم ناقصان منصب بسلب الاهلية ومذهب الشافعي أن الكفر نقصان والفسق موجب للرد للتممة وهذا هو الأغلب على الظن عندنا فان قيل هذا مشكل على الشافعي من وجهين أحدهما أنه قضى بان النكاح لا ينعقد بشهادة الفاسق وذلك لسلب الاهلية الثاني انه ان كان للتممة فإذا اغلب على ظن القاضي صدق فليقبل فلنا أملا الاول فأخذ قوله صلى الله عليه وسلم لانكاح الاولوي وشاهدي عدل ولا شارع أن يشترط زيادة على اهلية الشهانة كالشريط في الولي وكا شرط في الزنا زيادة عدد وأما الثاني فنسبته أن الظنون تختلف وهو أمر خفي ناطه الشرع بسبب تظاهر وهو عدد مخصوص

(الاب) فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير (الاقرواية) وجهها أنه نوع من الحفظ لانه يصير في ضمن قادر على الاداء وجه الاولوي أنه يحتمل الهلاك بالجود بخلاف القاضي فان علمه ملزم فلا يضرا للجود (السادس) وهو الدائر بين الضرر والنفع (كالبيع والاجارة وغيرهما من المعاوضات ففصا نضع) لاحتمالها الاسترجاع (مشوب باحتمال ضرر) لاحتمال خسار المال أو البدن والصبي قاصر عن معرفة العواقب فلم تقوض اليه هذه لعدم رجحانه للتابع في ضرر بل أولى عليه من هو أشفق به (فبانضمام رأى) هذا (الولي يندفع) ذلك (الاحتمال) من الضرر (فيمالك) هذه العقود (معهم) عند الامام (أي حنيفة لما يخبر المقصور) الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته (بالاذن) الصادر من الولي (كان كالبالغ) في نفاذ التصرفات (فيمالك) العقود (يعني فاحش مع الجانب) مانفاق الروايات كالبالغ (و) مع (الولي في رواية) وفي أخرى لا يملك لان الولي حينئذ متمم في الاذن لجواز ان اذنه كان خداعا منه لا خذماله ولا كذلك في الاجنبى (وعندهما لا يجوز) العقود مع الغيب الفاحش (وقوله ما أطهر) لان الاذن انما اعبر به عمالا أمن عن الضرر فلما عقد مع الفتن علم أن اذنه لم يقع في محله والعذلة أن الاذن مظنة عدم الضرر وتختلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المسرف مع أنه منفك عن الحكمة ثبت الترخص فتدبر والله أعلم بأحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرها مشيختنا الكرام والمصنف أهل الاكثر منها وأشار الى البعض في الجملة وأنا أذكرها لشدة الحاجة في استخراج الاحكام المعتبرة في عوارض المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة أمال المكتسبة فمها الجهل وهو على أنواع الاول الجهل الذي يكون من مكارمة العقل وتزله البرهان القاطع الظاهر أشد ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر لا يكون عذرا بحال بل يؤخذ في الدنيا بالاذلال بالقتل والنهب والاسترقاق أو أخذها بطرية وبعد قولهم تكون حجهم دافعة للعرض بما فعلوا بشرط أن يكون في دينهم الباطل جائزا لا كالأفانة محسوم في الاديان كالأفانة فلا يجد شارهم ودافعة للخطاب أيضا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله كأن الخطاب النازل لم يتوجه فلم يسطع تهوم الخرفي حقهم فيضمن بالاتلاف وينفذ نكاح الجوس من المحارم فلا يفسخ الابترافه هما السنا ويثبت نسب الاولاد منها ويجري على اعطاء الفدية والمهر

ووصف مخصوص وهو العدة الفجيب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفي كافي العقوبات وكافي رد شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر فإنه قد تبهم وترد شهادته لأن الأونة مظنة للتمهة فلا ينظر إلى الحال وإنما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك وبدل أيضا على مذهب الشافعي قبول الصحابة قول الخوارج في الاخبار والشهادة وكانوا يفسقون متأولين وعلى قول ذلك درج التابعون لانهم متورعون عن الكذب جاهلون بالفسق فان قبل فهل يمكن دعوى الاجماع في ذلك قلنا لا فاننا علم ان عليا والائمة قبلوا وقول قتلة عثمان والخوارج لكن لا نعلم ذلك من جميع الصحابة فعمل فيهم من أضر انكار الكفر لم يرد على الامام في محصل الاجتهاد فكيف ولوقبل جميعهم خبرهم فلا يثبت أن جميعهم اعتقدوا فاسقهم وكيف يفرض والخوارج من جملة أهل الاجماع وما اعتقدوا فاسق أنفسهم بل فسق خصوصهم وفسق عثمان وطلحة وواقفهم عليه عمار بن ياسر وعدى ابن حاتم وابن الكواء والاشتر النخعي وجماعة من الامراء وعلى في تقيمة من الانكار عليهم خوف الفتنة فان قبل لولم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا قلنا ليس كذلك فليس الجهل بما يصسق ويكفر فسقا وكفرا وعلى الجملة فقبولهم روايتهم بدل على أنهم اعتقدوا وادخبر الفاسق للتمهة ولم يتهموا المتأول والله أعلم

(حاشية جامعة للرواية والشهادة) اعلم أن التكليف والاسلام والعدالة والضبط يشترك فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة أركان الحرية والذكور والبصر والقرابة والعدو والعداوة فهذه الائمة تؤثرون في الشهادة دون الرواية لان الرواية حكها عام لا يختص بشخص حتى تؤثروا به السداقة والقرابة والعداوة فبروي أو لا در رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه وروي كل ولد عن والده والضرير بالضابط لا صوت يقبل روايته وان لم يقبل شهادته اذ كانت الصحابة يروون عن عائشة اعتمادا على صوتها وهم كالضربى فسقها ولا يشترط كون الراوي عالما بغيرها سواء خالف ما رواه القياس أو وافق انزب حامل فقه غير فقه روي حامل فقه الى من هو افقه منه فلا يشترط الاحتفاظ ولا يشترط مجالسة العلماء وسماع الاحاديث بل قبلت الصحابة قول اعرابي لم يروا الاحاديثا واحدا نعم اذا عارض حديث العالم الممارس في الترجيح نظرياتي ولا تقبل رواية من عرف بالالعاب والهزل

ويصير محصنا بالوطء اذا أسلم بعده وقال لا ينقضو يفسخ جبر ولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا احصان لان ديانتهم وان منعت من توجه الخطاب لكن لا يثبت حكما جديدا بل يبقى الحكم الاصيل والحكم الاصيل في احوال الحرمة فتبقى كما كانت في الربا وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون عن مكاربة العقل وترك الحجة الجلية أيضا لكن المكاربة أقل منها في الاول لكون هذا الجهل ناشئا عن شبهة منسوبة الى الكتاب أو السنة وهذا الجهل للفرق الضالة من أهل الاوهام كالمعتاد والرافض والخوارج وهذا الجهل أيضا لا يكون عن ذرا ولا تركهم على جهلهم فان لنا ان أخذهم بالحجة لقبولهم الدين بالاسلام فان غضبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبر ولا يحرم أهل الحق بقتل مورثه الخارجي عن الميراث اذ لا جناحة في هذا القتل ويؤخذون بقصاص وحده الا أنه اذا كان لهم منعة فتنقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون بقتل العادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن عليهم بالاخذ حال القتال والاستعمال والضبياع وأمان كان قائما يجب الرد الثالث جهل نشأ عن اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بأن يخالف الكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع وحكمه أنه وان كان عن ذرا في حق الاثم لكن لا يكون عن ذرا في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح بيع مذبح حمتروك أو التسمية عدا والقتل بجمل الطلقة ثلاثا كعز ويا أخر غير النافقة عسيلة كما حكى عن عبيد بن المسيب الرابع جهل نشأ عن اجتهاد فيما يسه مساع كاجتهادات وهو عن ذرا التة وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل نشأ عن شبهة وحفا تين وطى أجنبية بظن أنها زوجته أو وطى جارية أو زوجه وهذا عذر في حق سقوط الحد السادس جهل زنه ضروره بعذر وهو أيضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب أحكام الاسلام فلا يحسد بالشرب والجهل أحكام بحسب الام وسيجي ان شاء الله تعالى في الخاتمة مفضلا ومنها السكر وهو امان مباح كما اذا سكر بالعابحين التي تؤخذ من اشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن أو بانجر المشروب وقت الاكراه والمخمصة وحكمه حكم الاعماء الذي سيجي ان شاء الله تعالى واما من يرمم بالخمر المشروب في غير حال الضرورة وحكمه أنه لا يكون عن ذرا في حال فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعقاقه ويصير عينه ونظاره الاعماره الردة اذ ذكرتها فساد العقيدة ولم يوجد روايت في بعض كتب الفقه الا الردة بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه فإنه يؤخذ به السكران أيضا

في أمر الحديث أو بالتساهل في أمر الحديث أو بكثرة السهو فيه اذ تبطل الثقة بجميع ذلك أما الهزل والتساهل في حديث نفسه فقد لا يوجب الرد ولا يشترط كون الراوي معروف النسب بل اذا عرف عدالة شخص بالخبر تقبل حديثه وان لم يكن له نسب فضلا عن أن يكون لا يعرف نسبه ولوروى عن مجهول العين لم يقبله بل من يقبل رواية المجهول صفته لا يقبل رواية المجهول عينه اذ لو عرف عينه رعا عرفه بالفق بخلاف من عرف عينه ولم يعرفه بالفق فلوروى عن شخص ذكر اسمه واسمه مردين محرج وعدل فلا يقبل لاجل التردد

### (الباب الثالث في الجرح والتعديل وفيه أربعة فصول)

(الاول في عدد المراكز) وقد اختلفوا فيه فشرط بعض المحدثين العدد في المراكز والجرح كما في منزكي الشاهد وقال القاضي لا يشترط العدد في زكوة الشاهد ولا في زكوة الراوي وان كان الاحوط في الشهادة الاستظهار بعد المراكز وقال قوم بشرط في الشهادة دون الرواية وهذه مسألة فقهاء والاطهر عندنا أنه بشرط في الشهادة دون الرواية وهذا لان العدد الذي تشبهه الرواية لا يزيد على نفس الرواية فان قيل صح من الصحابة قبول رواية الواحد ولم يصح قبول زكوة الواحد فيرجع فيه الى قياس الشرع قلنا نحن نعلم مما فعلوه كثيرا مما لم يفعلوه اذ تعلم أنهم كما قبلوا حديث الصدوق رضي الله عنه كانوا يقبلون تعديله لمن روى الحديث وكيف يزيد بشرط الشيء على أصله والاحصان يثبت بقول اثنين وان لم يثبت الزنا الا بأربعة ولم يقس عليه وكذلك نقول تقبل زكوة العبد والمرأة في الرواية كما تقبل روايتهما وهذه مسائل فقهاء ثبتت بالمقاييس الشبهة فالامعي للاطناب فيها في الاصول (الفصل الثاني في ذك سبب الجرح والتعديل) قال الشافعي يجب ذك سبب الجرح دون التعديل اذ قد يجرح عمال اربابا حال اختلاف المذاهب فيه وأما العدالة فليس لها اسباب واحد وقال قوم مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فلا يمدن ذك سببه وقال قوم لا يمدن السبب فيها جميعا أخذنا جميعا كلام الفريقين وقال القاضي لا يجب ذك سبب فيها جميعا لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشأن

وعليه الاعتماد للفتوى ويؤخذ بالاقرار بالاقرار الذي يصح فيه الرجوع كالاقرار بالزنا وشرب الخمر الاقرار بالقتل والقذف فانه يقتض ويحد كما اذا قامت البيعة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يحد حال الصحو ومنها الهزل وهو التلطف بكلام لعبا ولا يريد معناه الحقيقي ولا المجازي والهزل اما في انشاءات أو اخبارات أو اعتقادات فالاول على أنواع منها ما يحتمل النقض كالسبب فالهزل اما في أصله أو قدر البدل أو جنسه فان كان في أصله فان انقضا على الاعراض فالعقد تام وان انقضا على البناء فالعقد غير تام بل هو كالبيع بشرط الخيار المؤبد فانه مقدر ضيا بالسبب دون الحكم أبدا كما في الخيار المؤبد فاما في سمان أن يطل بطل وان أجاز جاز في ثلاثة أيام عنده وفي أي وقت شاء عندهما وينبغي أن لا تصح الاجازة عند زفر وان انقضا في السكوت فالاعتبار للعقد عندهم للهزل اذا الاصل فيه أن يكون صحيحا وعندهم للهزل اذا الموجود لا يبطل الاعتراض ولا يبطل ههنا ذلك السكوت ليس اعراضا والعذر به أن الاقدام على العقد تابع للمواضعة فامل وان اختلف في البناء والاعراض أو البناء والسكوت أو والسكوت والاعراض فعنده القول قول من يوجب الصحة لان الصحة أصل وعندهما القول قول المواضعة لانها اصل عندهما وفي التحرير ضرورة الاتفاق ستة اعراضها وبنائها وهما وسكوتها واعراض أحدها مع بناء الآخر أو مع سكوت الآخر وبناء أحدهما مع سكوت الآخر وصور الاختلاف اثنتان وسبعون قلما أن يدي اعراضها أو بنائها أو سكوتها أو اعراض نفسه مع بناء صاحبه أو مع سكوته أو بنائه نفسه مع اعراض صاحبه أو سكوتها وسكوت نفسه مع اعراض صاحبه أو سكوتها مع بناءه فهذه تسعة واذا أخذ كل واحد منهما مع التماسية السابقة في دعوى الآخر تكون اثنتين وسبعين هذا القول بالصحة مع دعوى كل منهما بناء الآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى على المتأمل وان كان الهزل في القدر فالاعتبار بالعقد عند في الصحيح كلها لانه لو اعتبر للمواضعة في الزائد ويكون الثمن هو الاقل يلزم اشتراط ما ليس يثبت في العقد فيصعد ويحدث بل يلزم ابطال الاعطال للوصف وعندهما للهزل الا في صورة الاعراض منها اذا الهزل أصل لا يهدر الاعطال وان كان الهزل في جنس الثمن بأن وضعوا أن يكون دراهم ويذكر اذ نابرة العدة بالاتفاق لانه لو اعتبر الهزل بطل المسمى ويبقى البيع بلا بطل بخلاف الهزل في القدر

فلا يصلح التزكية وان كان بصرفاى معنى للسؤال والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكى فمن حصلت الثقة بصبرته وضبطه بكنى بالطلاقه ومن عرفت عدالته في نفسه ولم تعرف بصبرته بشروط العدالة فقد تزاجعه اذا فقدنا عالما بصيرابه وعندنا ذلك نستفسله أما اذا تعرض الجرح والتعديل فقدمنا الجرح فان الجراح اطلع على زيادته ما اطلع عليها العدل ولا نفاها فان نفاها بطلت عدالة المزكى اذا التقى لا يعلم الا اذا جرحه يقتل انسان فقال المعدل رأته بحباده تعارضوا وعدا المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجراح وهو ضعيف لانه سبب تقدير الجراح اطلع الجراح على من زيد لا يتفق ذلك بكثرة العدد

**(الفصل الثالث في نفس التزكية)** وذلك اما بالقول أو بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادته فهذه أربعة أعلاها صريح القول وتعامه أن يقول هو عدل رضا لاني عرفت منه كسب وكسب فان لم يذكر السبب وكان بصيرا بشروط العدالة كفى الثانية أن يرى عنه خبرا وقد اختلفوا في كونه تعد بلا والصحيح أنه ان عرف من عادته أو بصريح قوله أنه لا يستحجر الرواية الا من عدل كانت الرواية تعد بلا والافلا من عادة أكثرهم الرواية من كل من سمعوه ولو كانوا الزمنا عليهم سكتوا فليس في روايته ما يصرح بالتعديل فان قيل لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشقا في الدين قلنا ما نوجب على غيره العمل لكن قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لم يعلم له عرفه بالفسق ولا الابد الفروى ووكل البحث الى من أراد القبول الثالثة العمل بالخبر ان يمكن حمله على الاحتياط وعلى العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرفنا يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وبطلت عدالته فان قيل لعله ظن أن مجرد الاسلام مع عدم الفسق عدالة قلنا هذا يتطرق الى التعديل بالقول ونحن نقول العمل كالقول وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة وما ذكرناه تفرع على الاكتفاء بالتعديل اطلاق اذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البسيع والشكاح عد جميع شرائط الصحة وهو يعد فان قيل لعله عرفه عدلا ويعرفه غيره بالفسق قلنا من عرفه لاجرم لا يلزمه العمل به كالمعدل جريحا الرابعة أن يحكم بشهادته فذلك أقوى من تزكيته بالقول أما ترك الحكم بشهادته وبخبره فليس جرحا اذ قد يتوقف في شهادة المعدل وروايته لاسباب سوى الجرح

والبناء عليه لانه اذا عمل بالهزل بقي البسيع بأقل الثمن والزيادة وان كان شرط فاسدا الا أنه لا مطلق له من جهة العبد ولا يورث الفساد ومنها ما لا يجتمعت النقص فاما أن لا يكون يلزم فيه المال أصلا فلا يؤثر فيه الهزل كالطلاق والعاقق والرجعة واليمين والعفو عن الغصاص للنقص في الرجعة والطلاق والشكاح وغيرهما مقيس عليها لاجتماع أنها انشأت لا تحتل الفسخ أو يلزم فيه المال وكان تبعا كالشكاح فان كان الهزل في أصل الشكاح فالعقد لازم وان كان في الفدر فان اتفاقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفاقا على البناء فالاقبل بالاتفاق أما عنده فلا يمكن العمل بالهزل ههنا لان الأقل يكون مهرا والزائد شرط فاسدا لا يفسده الشكاح وان اتفاقا على السكوت أو اختلفوا لم يتفق على شيء فالأقل في رواية الامام محمد لينا بنوا في رواية الامام أبي يوسف المسمى وفي التحرير وهو أصح لان العقل لا يجوز أن يصر العاقل على الهزل فكانت مبادئ العقد الجدد وعندها الاعتبار للهزل لانه هو الاصل عندهما كما مر وان كان في الجنس فان اتفاقا على الاعراض فالمسمى اتفاقا وعلى البناء فهر المثل اتفاقا لانه لا مسمى حينئذ في الشكاح بل يبدل وفيه مهر المثل وان اتفاقا على السكوت أو اختلفا فمهر المثل عندهما وعنده في رواية الامام محمد والمسمى في رواية الامام أبي يوسف وقد تقدم الوجهان أو يلزم فسه المال ويكون مقصودا من العقد كالتلف والضرر عن دم العبد والحق على المال فعندهما الهزل لقوى ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارهما ان بنيا يصح خيار الشرط عنده فمما وان أعرضنا بطل الهزل وتم العقد وان سكا أو اختلفا فقول لمدعى الجسد عنده ولدهي البناء عندهما لكن يبطل الهزل ويجب المال ويقع الطلاق والثاني أي الاخبارات لا يصح لها أصلا لان الهزل فر ينه على عدم الحكم عنه وانما كان الحجة باعتبارها فلا تصح الاقرارات أصلا والثالث أي الاعتقادات لا تصح مع الهزل أيضا لانه يكفر بالهزل بالكفر لا تعدل الاعتقادات بل لان الهزل استنفاد بالدين هذا ومنه السفه وهو المكاربة على العقل فلا يستعمل وهو لا يمنع التكليف لأنه لا ينافي فهم الخطاب والعمل به الا أنه يمنع المال الذي أن يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن الجسد خمسة وعشرون سنة وعندهما حقيقة الرشد بالنص الصريح في الكتاب العظيم ثم عندهما يجب النظر له فيجب الحجر بقضاء القاضي عند أبي يوسف ويصغر بنفسه عند الامام محمد والامام بقول ليس هو محل النظر فإنه يضع العقل الذي أعطاه

كيف وترك العمل لا يزيد على الجرح المطلق وهو غير مقبول عند الاكثرين وبالجملة ان لم يتقدح وجه تركية العمل من تقديم  
أودليل آخر فهو الجرح المطلق

(الفصل الرابع في عدالة العبادة برضى الله عنهم) والذي عليه سلف الامة وجاهر الخلف أن عد التهم معلومة بتعديل الله عز وجل اياهم وثباته عليهم في كتابه فهو معتقد نافيهم -م إلا أن ثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لنقص مع علمه به وذلك مما لا يثبت فلا حاجة لهم الى التعديل قال الله تعالى كنت خيراً مما أنخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم أمم وسطاً لتكونوا شهداء على الناس وهو خطاب مع الموجودين في ذلك العصر وقال تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال عز وجل والسابقون الاولون وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والانصار في عدة مواضع وأحسن الشاء عليهم وقال صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وقال صلى الله عليه وسلم لو أنفق أحدكم ملء الارض ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصفه وقال صلى الله عليه وسلم ان الله اختارني أصحاباً وأوصاراً وانصاراً فأى تعديل أصح من تعديل علام الغيوب سبحانه وتعديل رسوله صلى الله عليه وسلم وكيف ولولم يرد الشاء لكان فيما اشتهر وتوارث من حالهم في الهجرة والجهاد وبذل المهج والاموال وقتل الآباء والاهل في موالا الرسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته دفاعية في القطع بعد التهم وقد زعم قوم أن حالهم كحال غيرهم في لزوم البحث وقال قوم حالهم العدالة في بداية الامر الى ظهور الحرب والخصومات ثم تغير الحال وسفكت الدماء فلا بد من البحث وقال جناهر المعتزلة عائشة وطهعة واز يرتجبتين ومفتريين لان فيهم فاسقا لا يعرفه بعينه وقال قوم يقبل شهادة كل واحد اذا انفرد لانه يربعتين فاسقة أما اذا كان مع مخالفه فشهد اردا اذ تعلم أن أحدهما فاسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتله وكل هذا جراءة على السلف على خلاف السنة بل قال قوم ما جرى بينهم بنى على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطئ معذور لا ترد شهادته وقال قوم ليس ذلك مجتهد فيه ولكن قتله عثمان والخوارج مخطون قطعاً لکنهم جهلوا خطأهم

الله تعالى ولا يستعمله وايضاً فيه اهدا رآدميته والحاقه بالحيوانات فلا يتحجر وفي التعسر بالاشبهه فهو هلالان في منع المال دلالة ظاهره على أن المقصود منه عدم التصبيع وذلك بالخبر وأبلغ رأيت في كتب الفقه الفتوى على قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الأتملاً كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصاً كقصر الصلاة الرباعية وتأخر خطاب الصوم وشرع المسح الى ثلاثة أيام وغير ذلك (مسئلة \* سفر المعصية) أى سفر يكون الغرض منه فعلاً هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق لا يمنع الرخصة عندنا خلافاً للثلاثة الشافعي ومالك وأحد فعددهم مجتمع الرخصة وأما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه عن أحد الا من الروافض (لنا الاطلاق) أى اطلاق النصوص عن التقييد بنسب كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا الضرورة وليست (قال الله تعالى فمن كان مشكراً مريضاً أو على سفر) وهو أعم من كونه للمعصية والاطاعة (فعدت من أيام آخر) أى فواجب عليه عدت من أيام آخر (وفي صحيح مسلم عن ابن عباس رضى الله عنهما فرض الله الصلاة على لسان نبيك في الحضرة أربعاً وفي السفر) وهو مطلق (ركعتين) أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية) فان المعصية لا تكون موجبة وسبباً لفاقية (كالكفر) من المحرم لا يكون سبباً لنعمة الترفية (قلنا) مسلم أن النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية (ايستأباه) أى السفر (بل محاورته) ألا ترى أنه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة والسبب هنا نفس السفر لا معصية (فصار كالصلاة في الارض الغصوبية) فانها لما لم تكن نفسها معصية أسقطت الواجب (بخلاف السبب المعصية) نفسها (كالكفر بترب المسكر المحرم) فإنه لا يبط سبباً لنعمة وسرماً كأن السفر لما كان مما يبنى عليه بعض العبادات كالجهاد والنج وغيرهما أو كثيراً موراً المعاش كالجارة ونحوها وكان لا يتلوع نوع مشقة في الأغلب رتب الله تعالى عليه حكماً أخف وجعله سبباً للرخصة لهذا الخبر الكثير فلا تبطل سببته بعروض معصية محاورته ولا تبطل الخبر بمجاوزة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفية بالمعصية بل بما هو في ذاته من منع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يرد أن اناطة الشارع الرخصة مما هو بلزمه وقصد منه المعصية لا يبدق وشدودادعى أنه لا تنطيره وقالوا أيضاً قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه



وكاومتا ولين والفاسق المتأول لارتقروا وبته وهذا أقرب من المصير الى سقوط تعديل القرآن مطلقا فان قيل القرآن انثى على  
الصحابة فمن الصحابي أمن عاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من لقيه مرة أو من صحبه ساعة أو من طالت صحبته وما حدطولها  
قلنا الاسم لا يطبق الا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يخص الاسم بمن كثرت صحبته  
ويعرف ذلك بالذوات والنقل الصحيح ويقول الصحابي كثرت صحبتي ولا حد تلك الكثرة فتقدير بل بتقريب

(الباب الرابع في مستند الراوى وكيفية ضبطه) ومستنده ما قراءة الشيخ عليه أو قراءته على الشيخ أو اجازته أو مناولته  
أو رؤيته بخطه في كتاب فهى خمس مراتب الاولى وهى الاعلى قراءة الشيخ في معرض الاخبار ليروى عنه وذلك تسلط الراوى على  
أن يقول حدثنا وأخبرنا وقال فلان وسمعت يقول الثانية أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت فهو كقوله هذا صحيح فتحجوز الرواية  
به خلافا لبعض أهل الظاهر اذ لو لم يكن صحبته كالسكوت وتقر بره عليه فسقا فادعاه حتى عدلته ولو جوز ناذلك لحوزنا أن يكذب  
اذا نطق بكونه صحبانا لعمول كان ثم محسلة فلهذا كثرات أو غفلة فلا يكفي السكوت وهذا يسلط الراوى على أن يقول أخبرنا  
وحدثنا فلان قراءة عليه أما قوله حدثنا مطلقا أو سمعت فلانا اختلفوا فيه والصحیح أنه لا يجوز لانه يشعر بالنطق لان الخبر  
والحديث والمسموع كل ذلك نطق وذلك منه كذب الا اذا علم بصرح قوله أو بقرينة حاله أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع  
حديثه الثالثة الاجازة وهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى الكتاب الفلانى أو اصح عندك من مسموعانى وعند ذلك يجب  
الاحتياط في تعين المسموع أما اذا اقتصر على قوله هذا مسموعى من فلان فلا يجوز بالرواية عنه لانه لم يأذن فى الرواية قطعه  
لا يجوز الرواية لخلل يعرفه وان سمعه وكذلك لو قال عندى شهادة لا شهد ما لم يقل أذنت لك فى أن تشهد على شهادتى أو لم تقم  
تلك الشهادة في مجلس الخدم كمال الرواية بشهادة الانسان قد ينسأهل فى الكلام ولكن عند جزم الشهادة قد يتوقف ثم الاجازة  
تسلط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا اجازة أما قوله حدثنا مطلقا حوزة قوم وهو فاسد لانه يشعر بسماع كلامه وهو  
كذب كاذرنا فى القراءة على الشيخ الرابعة المناولة وصورته أن يقول خذ هذا الكتاب وحدث به عنى فقد سمعته من فلان

أى فى أكل المستحص هذه الرخصة بغير الباغي فيعمد فى غيره بالقياس قلنا أو بوله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد فى الاكل  
ولا دع على غيره من المضطرين بأخذ مئتمتهم على أنه لا يصح القياس فان هذا القيد لا يوجب نفي الحكم عن غيره بل ان أفاد ذلك  
فللعمة الاصلية فلا وجه للقياس عليه على أن الاطلاق فى الرخص الاخرى مانع عن القياس فتدبر ومنها الخطأ وانما صار  
مكتسبا لانه حدث من عدم التثبت الذى هو من تقصيره (مسئلة \* المؤاخذه بالخطا حائزة عقلا) أى العقل لا يأتى عن  
تجوز المؤاخذه على ارتكاب السيئة خطأ (خلافا للمعتزلة لنا) انه تعالى مدح السائلين عدم المؤاخذه بالخطا قال الله تعالى وقالوا  
سمعنا وأطعنا غفرانك وبنوا للبل المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت (ربنا لا تؤاخذنا ان  
نسئنا وأخطأنا) ولوم تصح المؤاخذه عقلا لما مدحوا بهذا السؤال لانه حينئذ سؤال بما يستحيل (والسؤال بما يستحيل  
باطل) المعتزلة (قالوا المؤاخذه) انما تكون (بالجنابة وهى بالقصد) ولا قصد فى الخطا فلا جنابة فلا مؤاخذه فيه (قلنا)  
لان سلم أنه لا جنابة فيه بل فيه جنابة (بعدم التثبت والاحتياط الواجبين) وان خطا لما كان مسببا عن عدم التثبت الذى هو  
الجنابة صار هو أيضا جنابة فتحوز المؤاخذه به أيضا واستنا تقول ان المؤاخذه بعدم التثبت فقط بل بفعل الخطا حتى يدان التراجع  
حينئذ لفظي بل المؤاخذه به لكن لكونه مسببا عن فعل اختياري فتدبر ثم الخطأ وان كان جنابة كما بينا (الأن فيه شبهة العدم)  
أى شبهة عدم الجنابة ولذا لا يؤاخذه فى الاثم سمعا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يتجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما  
أكرهوا عمله (فلا يؤاخذه بحد ولا قصاص) لانهم ما يقطعان بالشبهات (دون ضمان التلقات) خطأ (من الاموال) فانه يؤاخذ  
به جبر التلف لانه جنابة الا ترى أنه يجب على الصغير ولما كان نوع جنابة والقول من أعظم الكبائر لم يهدر الخطا فيه بل  
وجبت الكفارة وأما الدية فيزاد الحمل (ويقع طلاقه عندنا) وكل انشاء لا يحتمل القسح (خلافا للشافعي) رحمه الله (لان  
اعتبار الكلام) انما يكون (بالقصد ولو بوجد) فى الخطا فلا اعتبار لكلامه (كفى فى التائم) فلا يقع (قلنا) نعم اعتبار الكلام  
بالقصد لكن (العقل عن معنى اللفظ أمر حقي) فلا تناط الاحكام على قصد المعنى (فاقدم غير البلوغ مقامه) أى القصد  
لانه مظنة القصد واذا كانت المظنة موجودة لا ينتفى الحكم وان كانت الحكمة متفتحة (بخلاف النوم) فان تميز البلوغ منتف

ومجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له وإذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للمناولة فهو زيادة تكلف أحدثه بهض الحديثين بلا فائدة كما يجوز رواية الحديث بالأمازة فيجب العمل به خلافا لبعض أهل الظاهر لأن القصد معرفة صحة الخبر لا عين الطريق المعرف وقوله هذا الكتاب مسوعى فارو عني في التعريف كقراءته والقراءة عليه وقوله لم أن يحدثه به فهو كذلك لكن أى حاجة إليه ويلزم أن لا يصح القراءة عليه لأنه قادر على القراءة بنفسه ويجب أن لا يروى في حياة الشيخ لأنه قادر على الرجوع الى الاصل كافي الشهادة فدل أن هذا لا يعتبر في الرواية الخامسة الاعتماد على الخط بان يروى مكتوبا بخطه انى سمعت على فلان كذا فلا يجوز ان يروى عنه لان روايته شهادة عليه بأنه قاله والخط لا يعرفه هذا نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوبا في كتاب بخط فلان انه خط فلان فان الخط أيضا قد يشبه الخط أما اذا قال هذا خطى قبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسطه على الرواية بصريح قوله أو بقرينة حاله في الجالوس لرواية الحديث أما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من صحيح البخارى مثلا فرأى فيه حديثا فليس له أن يروى عنه لكن هل يلزمه العمل ان كان مقلدا فاعلمه أن يسأل المجتهد وان كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز له العمل به ما لم يسعه وقال قوم اذا علم صحة نسخة بقول عدل حاز العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يجمعون صحف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملها لضعف صحته ودون أن يسمعه كل واحد منهم فان ذلك يفيد سكوت النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي أن يروى الا ما يعلم سماعه أولا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ما أداه هو الذى سمعه ولم يتغير منه حرف فان شك في شئ منه فليترك الرواية ويتفرع عن هذا الاصل مسائل (مسئلة) اذا كان في مسوعاته عن الزهري مثلا حديث واحد شك أنه سمعه من الزهري أم لا لم يجزه ان يقول سمعت الزهري ولان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة على الزهري فلا يجوز الا عن علم فعله سمعه من غيره فهو ممكن سماع اقراره لم يعلم ان المقر زيدا وعمرو فلا يجوز ان يشهد على زيد بل يقول لسمع مائة محدث من شيخ وفيها حديث واحد علم أنه سمعه ولكنه التبس عليه عنه فليس له روايته بل ليس له رواية شئ من الاحاديث عنه اذا من

فيه ثم لا يخفى أن هذا العاشر لو كان المدعى وقوعه قضاء لان القصد امر محض فلا بد من اعتبار المنة وأما الخبر العليم فيعلم القصد وليس هناك دليل على اعتبار المنة والغاء الحكمة وسيجي ما يشهد أن كل هذا ومنها الاكراه وهو ان كان عارضا على الالهية مكنتا للكنه من الغير (مسئلة) الاكراه ملبغ وهو بما يفوت النفس أو العضو ان لم يفعل الفعل المكروه عليه (وغيره) وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس والعضو (غيره) أى غير الملبغ (كالجس والشرب وهو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عنه وينقضه مطلقا وقال جماعة) يمنع الاكراه التكليف (في الملبغ) منه (دون غيره) وقالت المنة (لا يمنع) الاكراه التكليف في الملبغ بعين المكروه عليه وينقضه ويمنع (في غيره) بعين المكروه عليه دون تنقيضه أى (لا يمنع) في تنقيض المكروه عليه (لأن الفعل) المكروه عليه وكذا اضده (يمكن) في ذاته كما كان قبل أيضا (والفاعل) يمكن) عليه (تكيفا) يتمكن (و) الحال (أنه يختار أخف المكروهين) من الفعل وما عده فان رأى الفعل أخف مما عده به يختاره وان رأى ما عده به أخف منه اختاره فأنه يفعل ما كره عليه (ولذا قد يفترض ما كره عليه) والاقتراض نوع من التكليف (كالأكل بالقتل على شرب الخمر) فإنه حينئذ يفترض عليه الشرب (فيما يتم تركه) قد (يحرم) ما كره عليه (كقيل قتل مسلم ظلما) أى كالأكل على قتل مسلم ظلما فإنه لا يحل بحال (فوق جوعى الترك) لأنه وجد الداعى الى الحرام فكف النفس عنه (كقيل اجراء كلمة التكفير) أى كما يجوز في الاكراه على اجراء كلمة التكفير على اللسان اذا كف عنه لكن لا يأتمرها ان فعل وان كان حراما لانه محمول به معاملة المباح كما قدمه وياتى في صورة الاكراه على القتل بفعل الحرام (وقال المفصلون) بين الملبغ وغيره (المكروه عليه واجب الوقوع) لان المكروه الجأ الفاعل الى الفعل (وضده) مجتمع وقوعه (والتكليف) مما يحال فلنا) لان لم أن المكروه عليه واجب بالذات وضده مجتمع بالذات بل الوجوب فيه وكذا الامتناع قد يكونان بالشرع كقيل القتل وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فان العقل من شأنه أن يختار ما رآه أخف و (الاجباب والامتناع بالشرع أو العقل) لاساقى الاختيار (لفاعل (بل هو مرصع) طاب الفعل أو الترك (لا موجب فتل) فإنه دقيق (وقالت المعتزلة) لا يمكن الامتناع في التكليف بعين المكروه عليه (اذا أكره على المأمورة فلا تيان به لداعى الاكراه لاداعى

حديث الاويمكن ان يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب على ظنه في حديث أنه سمع من الزهري لم يحجز الرواية بقلبة الظن  
وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعد لان الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن ولكن في حق  
الحاكم فانه لا يعبر بصدق الشاهد اما الشاهد فينبغي أن يتحقق لان تكليفه أن لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة  
يمكن وتكليف الحاكم أن لا يحكم الا بصدق الشاهد محال وكذلك الراوي لا يسبيل له الا المعرفة بصدق الشيخ ولكن له طريق الى  
معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق فينبغي أن لا يروي فان قيل فالواحد في عصرنا يجوز أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه  
وسلم ولا يتحقق ذلك فلنا طريق الى التحقق ذلك ولا يفهم من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمعه ولكن يفهمه  
أنه سمع هذا الحديث من غيره أو رواه في كتاب يعتمد عليه وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل به لانه مرسل لا يدري من أين يقوله  
وانما يلزم العمل اذا ذكر مستنده حتى يتطرق في حاله وعدائه والله أعلم **(مسئلة)** اذا انكر الشيخ الحديث انكارا واحدا  
قاطع بكتب الراوي ولم يعمل به لم يصر الراوي مجرورا لان الجرح ربما لا يثبت بقوله واحد ولانه مكذب بغيره كما أن شجرة مكذب  
له وهما عدلان فهما كيتبتين متكاذبتين فلا يوجب الجرح اما اذا انكر انكار متوقف وقال لست أذكره فعمل بالخبر لان  
الراوي جازم أنه سمعه منه وهو ليس بقاطع بتكذيبه وهما عدلان فصدقهما اذا يمكن وذهب الكرخي الى أن نسيان الشيخ  
الحديث بطل الحديث وبني عليه اطراح خبر الزهري أي امرأه تكلمت بغير اذن ولها واستدل بالاصل ولانه ليس للشيخ  
أن يعمل بالحديث والراوي فرعه فكيف يعمل به فلنا الشيخ أن يعمل به اذا روى العدل له عنه فان بقي شكك مع رواية العدل  
فليس له العمل به وعلى الراوي العمل اذا قطع بانه سمع وعلى غيره العمل جمعان تصديقهما والحاكم يجب عليه العمل بقول  
الشاهد المرزوق الظاهر أنه قد يعجز عن الشاهد ويجب على العايش العمل بشي من المجتهدين وان تفرقا اجتهادا اذ لم يعلم تغير اجتهاده  
والمجتهد لا يعمل به بعد التفرقة لانه يعمل بكل واحد على حساب حاله وقد ذهب الى العمل به مالك والشافعي وجاهر المتكلمين  
وهذا لان النسيان غالب على الانسان وأي محدث يحفظ في حينه جميع ما رواه في عمره فصار شكك الشيخ في زيادته في الحديث

الشرع) فلا اخلاص (فلا يثاب عليه) ولا امتثال (فلا يصح التكليفه) لانتفاء الفائدة (بخلاف ما اذا أتى بتخيض  
المكروه عليه) وكلفه (فانه بلغ في اجابتها معنى الشرع) حيث صبر على التعذيب في سبيل الله (قلنا) فدا عمرته بصفة  
التكليف بصد المكروه عليه و (صحة التكليف بالصد تقتضي المقدورية) أي كونه مقدورا (والقدرة على التوفيق قدرة على  
صدقه) فالقدرة على الصد قدرة على صد الصد الذي هو عين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به هذا  
واعلمه غير واف فان انحصر لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما ورد بل أحدث مانعا آخر وهو انتفاء  
فائدة التكليف وهو الامتثال مع الاخلاص في التوبة وهذا غير دافع له بل الصواب في الجواب أن لا نسلم الايمان بعين المكروه  
عليه لداعي الاكراه ولوما فان الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الاداعي الشرع والعمل بالنسبة والعالم هو الله  
تعالى فتأمل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراه ان الضابطة عندنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون آله للمكروه في الفعل  
أو يمكن الاول هو الاول بل فان التخص لا يتكلم بلسان غيره وهي اخبارات وأنشأت فلا اخبارات لا تقيد الحكم في كلا  
تبعين ان تخيمتها باعتبار المحسني عنه والاكراه قرينة ظاهرة على أنه يقصد المطابقة والانشأت اما أن لا تقبل الفسخ  
كالمطلق والاعتاق ونحوهما على الاثر فيه الهزل فهي لم تقع أحكامها ولا يؤثر فيها الاكراه لانها لا تؤثر الهزل لم أنه لا اختيار  
للمكروه في الاول ولا أثر الاثر الا كراهة من فيه اختيارا وأنه انما كراهة يبايع الفسخ لا مجرد التلذذ بكلمة اللذات وهو  
قد قصد المكروه عليه ايضا لنفسه وبنيته فتأمل فيه فانه محل تأمل واما أن تقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فهي تبعد  
والثاني وهو يمكن أن يكون آله للمكروه فينظر ان كان جعله آله فيجعل الاكراه أو لا يغير فان غير اقتصر الفعل على الفاعل كما  
في الاكراه على قتل الحرم الصدقائه وان كان يصح جعله آله الا أنه يغير محل الاكراه فانه لو جعل قاتل هذا القتل جناية  
على احرله دون احرار القاتل وكان الاكراه جناية على احرار المكروه فينبذ بقصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء  
على المكروه لانه جنى جناية أخرى فوق اللذات على الصيد كما اذا كره على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل  
الفعل آله لمكان الفعل للمكروه يصير غصبا لا تسليما للبيع ومحل الاكراه هو لا غير فمصر عليه ومحل ملك فاسدا كما في البيع

أوفي أعراب في الحديث فان ذلك لما يبطل الحديث لكثرة وقوع الشك فيه فكذلك أصل الحديث (مسئلة) انفراد  
 الثقة بزيادة في الحديث عن جماعة الثقة مقبول عند الجماهير سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ أو من حيث المعنى لانه  
 لو انفراد ينقل حديث عن جميع الحفاظ لقبول فكذلك اذا انفراد بزيادة لان العدل لا يتهم بما يمكن فان قيل بعد انفراد  
 بالحفظ مع اصغاء الجميع قلنا صدق الجمع أولى اذا كان ممكنا وهو قاطع بالسمع والاشحون ما قطعوا بالثقة فاعل الرسول  
 صلى الله عليه وسلم ذكره في مجلسين حيث ذكر الزيادة لم يحضر الا الواحد أو ذكر في مجلس واحد و ذكر الزيادة في إحدى الكرئين  
 ولم يحضر الا الواحد ويحتمل أن يكون راوى النقص دخل في أثناء المجلس فلم يسمع التمام أو اشتر كوا في الحضور ونسوا الزيادة  
 الا واحدا وطرا في أثناء الحديث سبب شاغل مدهش فغفل به البعض عن الاصغاء فيحفظ الزيادة المقبل على الاصغاء  
 أو عرض لبعض السامعين خاطر شاغل عن الزيادة أو عرض له مزعوم بوجوب قيامه قبل التمام فاذا احتمل ذلك فلا يكذب العدل  
 ما يمكن (مسئلة) رواية بعض الخبر ممنوعة عند أكثر من من نقل الحديث بالمعنى ومن جوز النقل على المعنى جوز ذلك  
 ان كان قد رواه مرة بتمامه ولم يتعلق المذكور بالترك لثقلها بغير معناه وأما اذا تعلق بشرط العادة أو ركنها أو مابها التمام  
 فنقل البعض تحريف وتليس أما اذا روى الحديث مرة تاما ومرة ناقصا نقصانا لا يغير فهمها وتركها بشرط أن لا يتطرق  
 اليه سوء الظن بالتهمة فاذا علم أنه يتهم بالضراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك (مسئلة) نقل الحديث بالمعنى دون  
 اللفظ حرام على الجاهل بما وقع الخطاب ووافق الالفاظ أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والتاخر والأظهر والعالم  
 والاعم فقد جوز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجاهل الفقهاء أن ينقله على المعنى اذا فهمه وقال فريق لا يجوز له الابدال اللفظ  
 بما مرادفه ويساويه في المعنى كما يبديل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والابصار بالاحساس بالبرص والحظر  
 بالتحريم وسائر ما لا يشك فيه وعلى الجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت الاستنباط والفهم وانما ذلك في فهمه قطعاً لا في فهمه  
 بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون ويدل على جواز ذلك للعالم الاجماع على جواز شرح الشرع للجهل بلسانهم فاذا اجاز

الفايد فأمثل فانه موضع أشد تأمل وان كان جعله آله لا يغير محل الاكراه ينسب الى المكره ويلزمه العهدة ويجعل الفاعل  
 آله كما اذا كرهه على قتل انسان مسلم فالقصاص على المجرم دون القاتل وكذا اذا كره على ائتلاف مال المسلم فالضمان عليه  
 دون الملتف وكالا كراهه على الاعتاق فانه من حيث صدر منه انشاء التصرف لا يصح جعله آله اذ ليس جاك أحد ان يعق عبده  
 غيره ومن حيث أنه من زيل للملك اتلاف ويصح جعله آله ففعل آله ويجب الضمان على المجرم وعلى هذا فاقس وعند الشافعي  
 رحمه الله الاكراه قسمان على الحق وعلى الباطل فان كان على الحق كما كراهه الحربى على الايمان واكراه الدائن المديون على  
 البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما كرهه عليه وان كان على الباطل فينظر ان كان يبيع الفعل المكره عليه فلا يثبت ما كرهه عليه ان  
 وجد تفادى على المجرم كما في الاتلاف ويخوه نقد عليه والباطل فالتصرفات كلها تبطل عنده اخبارا كان أو انشاء قابلا للفسخ  
 أو لافان الاكراه قد قطع الفعل عن الفاعل ومن غيره لا ينفذ وان كان لا يبيع تفذ على الفاعل ويثبت حكمة عليه كالا كراهه على  
 القتل يقتض من القاتل وانما يقتض من المجرم لانه مسبب فصار كانه قتله انسان وكا كراهه الرجل على الزنا فيجد الزاني عنده  
 هذا كله في أحكام الدنيا وأما في أحكام الآخرة فالاكراه ان كان على الباطل فان كان يباح المكره عليه حكمة كالمسنة  
 والخمر فيجرى الفعل ويأثم بالترك وان كان لا يبيع ولم يعامل الله معاملته أيضا بل يبيح حراما كما كان قبل الاكراه يأثم بالفعل  
 ويؤثر على الترك كالا كراهه القتل أو الزنا للرجل وان كان لا يبيع لكن عومل به معامله المباح يؤجر على الترك ولا يأثم بالفعل  
 كالا كراهه على اجراء كلمة الكفر على اللسان أو تأخير الصلاة عن الوقت أو الافطار في الشهر المبارك أو الحنابة على الاحرام  
 أو اكره المرأة على الزنا وفكذلك والا كراهه على ائتلاف مال المسلم فهو أيضا يبيح على الحرمة وعومل معامله المباح لكن قال  
 الامام محمد رحمه الله أن جواز لا يأثم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا أو مأجورا هذا كله في المجرم وأما في غير المجرم فيأثم بنيهته  
 هذا ولما كانت مسائل الاكراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين أو رد مسئلته عقب الاكراه مختلة بين  
 العوارض فقال (مسئلة) لاجرح في الشرع (عقلا) كما عند المعتزلة (أو شرعا) كما عندنا (وهو) أى المخرج كلى  
 (مشكك) بعض أفرادها أقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع اعتباره (فهذا) أى فلاجل انه

ابدال العربية بجمجمة: ترادفها فلان يجوز عريبة بعريبة ترادفها وتساويها أولى وكذلك كان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد يبلغونهم وأما بقلتهم وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم فله أن يشهد على شهادته بلغة أخرى وهذا لا نعلم أنه لا يصدق في اللفظ وإنما المقصود فهم المعنى وإبصاله إلى الخلق وليس ذلك كالشهادة والتكبير وما أتت به باللفظ فان قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم نصر الله أمر أجمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعته فبلغ أروى من سماع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه قلنا هذا هو الوجه لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه فباختلاف الناس فيه من الالفاظ المترادفة فلا يمنع منه وهذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة والمعنى واحد وان أمكن أن تكون جميع الالفاظ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات مختلفة لكن الأغلب أنه حديث واحد ونقل بالفاظ مختلفة فانه روى رحم الله امرأ ونصر الله امرأ وروى ورب حامل فقه لا فقه له وروى حامل فقه غير فقهه وكذلك الخطب المتحدة والوقائع المتحدة وهاهنا الصحابة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة فدل ذلك على الجواز (مسئلة) المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة والجمهور ومردود عند الشافعي والقاضي وهو المختار وصورته أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره أو قال من لم يعاصراً بأهـرة قال أبو هريرة والدليل أنه لو ذكر شيخه ولم يعظه وتبع مجهولاً عندنا لم يقبله فإذا لم يسهه فاجهل أتم فن لا يعرف عنه كيف يعرف عدلته فان قيل رواية العدل عنه تعديل فالجواب من وجهين الأول أننا لنسلم فان العدل قديروى عن ووسئل عنه لتوقف فيه أو جرحه وقد رأيناهم رويوا عن إذا سألوا عنه عدلوه مرة وجرحوه أخرى أو قالوا لا ندرى فالرأى عنهما سكت عن تعديله ولو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل جرحاً ولو جب أن يكون الراوى إذا جرح من روى عنه مكنه بنفسه ولان شهادة الفرع ليس تعديلاً لا لاصل ما لم يصرح وافتراق الرواية والشهادة في بعض التعميدات لا وجب فرقاً في هذا المعنى كما لو جب فرقاً في منع قبول رواية المجروح والمجهول وإذا لم يجز أن يقال لا يشهد العدل الأعلى شهادة عدل بل لم يجز ذلك في الرواية وجب فيها معرفة عين الشئ والاصل حتى يتفرق حالهما فان قيل العتنة كافيته في الرواية مع أن قوله روى فلان

لا جرح في الدين (لم يجب شئ) من الاحكام (على الصبي العاقل) لقصور البدن وألقصوره وقصور العقل (ولا على المعتبره البالغ) لقصور العقل (خلافاً لابي زيد) الامام القاضي لان العبادات واجبة سقط أداؤها للضرورة (و) لاجل أن لا جرح في الدين (لم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفس دون الصوم) فانه يجب قضاؤها لقول أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان يصيبنا ذلك فمؤمراً بقضاء الصوم ولا تؤمراً بقضاء الصلاة كذا في الصححين وفي قضاء الصلاة من الجرح ما لا يخفى لان الشهر عادة لا يتجاوز من الحيض وهو أيضاً لا يكون أقل من ثلاثة فتبلغ الصلاة كثره في قضاهاً جرح عظيم (و) لاجل ذلك (شرعت العبادات في المرض) على حسب الطاقة (فأعدوا مضطجها) لما روى البيهقي والزارع عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عاد امرئاً يضافرأه يصلى على وسادة فأخذها فرمى بها فأخذ عوداً يصلى عليه فأخذه فرمى به وقال صل على الارض ان استطعت والافأوم اعياه واجعل سجودك أخفض من ركوعك (و) لاجل ذلك (انتفى الاثم في الخطأ مجتهداً) وقد ثبت باجماع قاطع معاضد بأحاديث صحاح وقد أمان الله تعالى اليه بقوله لولا كتاب من الله سبق لمسك فيما أخذتم عذاب عظيم أى لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذه في الخطأ في الاجتهاد لسلك العذاب في أخذ القداء والله أعلم بمراده (و) انلك انتفى الاثم (في النسيان) لما روى ابن مقل (و) انلك (انتفى أكل الصائم سائياً) فلا ينقض به الصوم ولا اثم أيضاً لما روى الشيخان عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو صائم فأكل وشرب فليتم صومه فأثماً ما طعمه الله وسقاه (و) انلك (خفف في السفر) لانه مظنة المشقة (فشرعت) الصلاة (الرابعة ركعتين) لما روى (و) شرع فيه (مسح الخف ثلاثة أيام) ولياها والاحاديث في ذلك شهيرة مستفيضة كما عن أمير المؤمنين على رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لسافر ثلاثة أيام ولياها ويوماً وليلة اللهم (و) انلك من عدم الجرح في الدين (ثبت الرخصة) للسافر (بالشروع) في السفر (قبيل تحققه) والقياس يقتضى أن لا يرضخ إلا بعد تحقق السفر بالخروج ثلاثة أيام لان الشئ لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للخروج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (ولو أقام) المسافر (قبل) تمام (المدة) للسفر

عن فلان عن فلان يحتمل ما يسمعه فلان عن فلان بل بلفه بواسطة ومع الاحتمال يقبل ومثل ذلك في الشهادة لا يقبل قلنا هذا اذا لم يوجب قرافي رواية المجهول والمرسل مروى عن مجهول فينبغي أن لا يقبل ثم العنقته جرت العادة بها في الكثرة فانهم استعملوا أن يكتبوا عند كل مروى عن فلان سماعه وشعوا على القربان والوقت أن يضعوه فأوجروا وانما يقبل في الرواية ذلك اذا علم بصريح لفظه أو عاينه أنه يريده السماع فان لم يرد السماع فهو متردد بين المسند والمرسل فلا يقبل الجواب الثاني أن السماع جلا لأن الرواية تعدل فتعدله المطلق لا يقبل مالم يذ كر السبب فالوصحح به سمعه من عدل ثقة لم يلزم قبوله وان سلم قبول التعديل المطلق فذلك في حق شخص يعرف عينه ولا يعرف بنفسه أما من لم يعرف عينه فلعله لو ذكره لعرفناه بنفسه لم يطبع عليه المعدل وانما يكتب في كل مكاتب بتعريف غيره عند العجز عن معرفة نفسه ولا يعلم عجزه مالم يعرفه بعينه وبمثل هذه العلة لم يقبل تعديل شاهد الفرع مطلقا مالم يعرف الاصل ولم بعينه فاعل الحاكيم يعرفه بنفسه وعداوة وغيره احتجوا باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل العدل فان عباس مع كثرة روايته قيل انه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا أربعة أحاديث لصغر سنه وصرح بذلك في حديث الربا في التيسية وقال حدثني به أسامة بن زيد وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يبي حتى رمى جرة العقبة فلما رجع قال حدثني به أخى الفضل بن عباس وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى على جنازة فله قنطار ثم أسنده الى أبي هريرة وروى أبو هريرة أن من أصبح جنبا في رمضان فلا صومه وقال ما أتاهم ارب الكعبة ولكن محمد أصلى الله عليه وسلم قالها فلما رجع قال حدثني به الفضل بن عباس وقال البراء بن عازب ما كل ما أخذتكم به من ما من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سبعنا بعضه وحدثنا أبا حمزة ببعضه أما التابعون فقد قال النخعي اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو حدثني واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول المرسل والجواب من وجهين الاول أن هذا صحيح ويدل على قبول بعضهم المراسيل والمسئلة في محل الاجتهاد ولا يثبت فيها اجماع أصلا وفيه ما يدل على أن الجلة لم يقبلوا المراسيل ولذلك باحثوا ابن

(صح) كونه مقيما (ولزم) عليه (أحكام الاقامة) من الاخذ بالعزيمة (ولو) كان (في المفازة) مع أنهم ليست محلا للاقامة (لأنه في لها) أي للخصه فان سبها الذي هو السفر لم يتقرر في اقامة السفر بصير ما نعمان اتمان سبها فانتقل المفازة قائما انما تتابع لابتداء الاقامة دون بقائها (وبعدها) أي بعد مدة السفر (لا) تصح الاقامة (الا فيما يصح) من العمران (لأنه رفع) السفر (بعد تحققه) وتجديدا فاقامة فلا بد من موضع يصلح لابتدائها ههنا وأما العوارض السماوية فيها الصفر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز نعت وجوب العبادات البدنية والمسالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه لجبر المتلف ولا وجوب المؤنات من العشر وانخراج وصدقة الظهر وتؤديه الولي من ماله ولا يصح اسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك وأما البالغ حد التمييز فيجب عليه أداء الايمان عند الامام علم الهدى الشيخ أي منصور المارديدي وسائر مشايخ العراق ويصح اعمانه باتفاق مشايخنا ويصح أداء العبادات من غير لزوم وتجب الغرامات والمؤنات وتدفع عنه الاجزبة ويتبونه المسرة الكافرة لاسلامه والمؤمنة للارتداد ليس لاحل الجزاء بل الاختلاف الديني مفسد للكناح ويعرض الاسلام على المير عند اسلام زوجته دون غير المير بل يؤخر ويصغر غير المير مؤناتنا لحد الاحد الاو بن اوالدار وكذا نص مير تدان اذادها ولحاقها معه في دار الحرب وكذا المير السالك تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام والكفر ومنها الجنون والعمه فالجنون القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاءها وحده القلة في حق الصلاة مالم يتقدم ما يسهل لانه مظنة التكرار وعند الامام محمد اذ بلغ ستا اعتبار الحقيقته وفي الصوم الشهر وفي الزكاة والحلول وعن أبي يوسف الاكتفاء بالكثر والكثير منه مثل الصغر الا أنه يعرض على أوجه الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كافي الصلي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن بعد الاسلام يحكم باسلامه أبدا ولا يتبع أحد اولا يحكم بردته بردة أبويه والعمه مثل الصباغ التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التحرر نقل عن القوم أنه يجب عليه العبادات احتمالا ومنها التسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو عذر في حق الاثم مطلقا وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فان كان مع مذ كرفلا عذركا كل الناس في الصلاة ذهبتهم اذكرة وصيد المحرم ناسيا اذ الاحرام مذكر وان لم يكن هنالك مذكر يكون عذرا كالاكل

عباس وابن عمر وأبا هريرة مع جلاله قدرهم لانشك في عداتهم ولكن الكشك عن الراوي فان قيل قبل بعضهم وسكت الآخرون فكان اجماعاً قلنا لان سلم ثبوت الاجماع بسكوتهم لاسيما في محل الاجتهاد بل لعله سكت مضمر الانكار أو مجرداً فيه وال جواب الثاني أن من المكر بن المرسل من قبل مرسل الصحابي لانهم يتحدثون عن الصحابة وكلهم عدول ومنهم من أضاف اليه مراسيل التابعين لانهم يروون عن الصحابة ومنهم من خصص كبار التابعين بقبول مرسله والختار على قياس راد المرسل أن التابعي والصحابي اذا عرف بصريح خبره وابعدانه أنه لا يروي الا عن صحابي قبل مرسله وان لم يعرف ذلك فلا يقبل لانهم يروون عن غير الصحابي من الاعراب الذين لا صحبة لهم وانما ثبتت لنا عند الله أهل الصحبة قال الزهري بعد الارسال حدثني به رجل على باب عبد الملك وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة حدثني به بعض الحرس (مسئلة) خبر الواحد فيما تعبه بالسوى مقبول خلافاً للكرخي وبعض اصحاب الرأي لان كل ما نقله العدل وصدقه فيه ممكن وجب تصديقه فس الذكراً مثلاً نقله العدل وصدقه فيه ممكن فانما لا يقطع بكذب ناقله بخلاف ما لو انضرد واحد ينقل ما تحمل العادة فيه أن لا يستفيض يقتل أمير في السوق وعزل وزير وهجوم واقعة في الجامع منعت الناس من الجمعة أو كسفت أو زلزله أو انقضاء كوكب عظيم وغيره من العجائب فان الدواعي تتوفر على اشاعة جيع ذلك ويستحيل انكثامه وكذلك القرآن لا يقبل فيه خبر الواحد اجملاً بأنه صلى الله عليه وسلم بعد باساعته واعتنى بالقائه الى كافة الخلق فان الدواعي تتوفر على اشاعته ونقله لانه أصل الدين والمنزلة برواية سورة أو آية كاذب قطعاً فاما ما تعبه البيهقي فلا يقطع بكذب خبر الواحد فيه فان قيل هم تتكرون على من يقطع بكذبه لان خروج اخبار من السبلان لما كان الانسان لا يتفك عنه في اليوم والليلة مما راوا كانت الظهارة تنتفض به فلا يتحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يسمع حكمه ويناحيه الا احاداً يؤدى الى اخفاء الشرع والى أن تبطل صلاة العباد وهم لا يشعرون فنجب الاشاعة في مثله ثم تتوفر الدواعي على نقله وكذلك من الذكراً بكثر وقوعه فكيف يخفى حكمه قلنا هذا يبطل أولاً بالوزر وحكم الفصدوا حكمة والفقهمة ووجوب الفسول من غسل الميت وافراد

في نهار رمضان ناسياً وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسياً وترك التسمية عند الذبح ناسياً ومنها النوم وهو فتره تعرض للانسان مع بقاء العقل وجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال اختياراً ولما لم يكن النائم فاهماً الخطاب أخرجه ولم يعتبر أفعاله في حق الائم وأما في حق الحكيم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تالف بانقلاب النائم وكذا ذبته انسان قتل بانقلابه عليه ولا تعتبر أقواله أيضاً حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك ولا وصف كلامه بخبراً وانشاء بل كالحال الحيوانات فلا تعتبر قرآنه في الصلاة ولا يسقط بها الفرض صرح به الامام خراف الاسلام ولا تفسد بفقده الصلاة ولا الوضوء صرح به هو أيضاً وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلاة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبنى وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلاة وفي الخبر يرموا الاقبس عندي لان نقض الوضوء لم يكن وجهاً جناية ولا جناية ففي مجرد كلام فتفسده الصلاة لان الكلام يفسدها مطلقاً لعدم فرق النص كالمسهي ثم النوم تسترخي منه الاعضاء وهو سب لخروج حيي ولذا جعل الشرع الموجب للاسترخاء منه حداً فاقامة السبب مقام المسبب دون غيره الا من تسام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلى الله عليه وسلم فليس في حقه حداً ومنها الاعجاب وهو آفة يصير بها العقل في كلال وتتعطل بها القوى المدركة فجعل قلبه كالنوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء غير فرق الا أنه لما كان فوقه في ارخاء الاعضاء جعل حد نافي كل حال ومنع سبأ الصلاة على ما صلى قبله والتكثير منه يمنع وجوب الصلاة كالجنون دون غيرها النادرة الاعشاء اشهرها اوسه هذا ومنها الحيض والنفاس وهما لا ينعان التكليف الا أنه لا يصح معه من العبادات التي شرط لادائها الطهارة فأخرجتها من الصوم وطواف الزيارة التي زوالها وسقط عنها الخطاب باصلا وطواف الوداع للخرج وسقط نفس وجوب الصلاة أيضاً حتى لم يبق مجالاً للوجوب لعدم الفائدة لانه اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجزئ فلا يصح أن يقال شهادة تصفه مقبولة دون النصف الآخرو كما القضاء فكذا العتق وهو القوة الشرعية المتأنية لهذا العجز غير متجزئ وعلى هذا قالوا فلا تجزأ الاعتنى لان العتق مطاوعه فلو تجزأ لم تجزئته وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعتاق ازاله الملك ولما كان الملك

الاقامة وتذيتها وكل ذلك مما تعبه البلوى وقد ائتمرها بخبر الواحد فان زعموا أن ليس عموم البلوى فيها كعمومها في الاحداث فتقول فليس عموم البلوى في المس والمس كعمومها في خروج الاحداث فتدعى على الانسان مدة لا يأس ولا عس الذي كرا في حالة الفد كالا يفتصد ولا يحتم الاحسانا فلا فرق والجواب الثاني وهو التحق أن الفصد والحلمة وان كان لا يتكرر كل يوم ولكنه يكثر فكيف اخفى حكمة حتى يؤدي الى بطلان صلاة خلق كثير وان لم يكن هو الاكثر فكيف وكل ذلك الى الاحاد ولا سببه الا ان الله تعالى لم يكلف رسوله صلى الله عليه وسلم اشاعة جميع الاحكام بل كلفه اشاعة البعض ويجوز له رد الخلق الى خبر الواحد في البعض كما يجوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربا وكان يسهل عليه أن يقول ما تبعوا المطعم بالمطعم أو الكليل بالكيل حتى يستغنى عن الاستنباط من الاشياء الستة فيجوز أن يكون ما تعبه البلوى من جملة ما يقتضى مصلحة الخلق أن يرد واقفه الى خبر الواحد والاستحالة فيه وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكنا فيجب تصديقه وليس عليه الاشاعة عموم الحاجة أو تدويرها بل علته التعبد والتكليف من الله والا يحتاج اليه كثير كالفصد والحلمة كما يحتاج اليه الاكثر في كونه شرعا لا ينبغي أن يخفى فان قيل فما الضابط لما تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالاشاعة قلنا ان طمعت ضابطا لحوازه عقلا فلا ضابط بل لله تعالى أن يفعل في تكليف رسوله من ذلك ما يشاء وان أردتم وقوعه فاعلموا علم ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا استقر بنا السمعيات وجدناها اربعة اقسام الاول القرآن وقد علمنا انه عني بالمصلحة في اشاعته الثاني مبني الاسلام الجنس ككلمتي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد اشاعه اشاعة ائتمرك في معرفته العام الخاص الثالث اصول المعاملات التي ليست ضرورية مثل أصل البيع والشحاح فان ذلك أيضا قد اتوا به بل كاطلاق والعناق والاستيلاء والتدبير والكتابة فان هذا اتوا عند أهل العلم وقامت به الحجة القاطعة اما بالتواتر واما نقل الاحاد في مشاهد الجماعات مع سكوتهم والحجة تقوم به لكن العوام لم يشاركو العلماء في العلم بل فرض العوام فيه القبول من العلماء الرابع تفاصيل هذه الاصول فما يفسد الصلاة والعبادات وينقض الطهارة من المس والمس والقي ووتر كرا مسح الرأس فهذا الجنس منه ما شاع

متجزئا كانت الازالة أيضا متجزئة وليس نفس الاعتناق سببا للعتق حتى يلازم من وجوده وجوده بل اعتناق الكل موجب للعتق كالوضوء متجزئ وسببته زوال الحدوث غير متجزئة فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحدها ثم الرق ينصف الكرامات ولهذا يجعل له نكاح اثنتين ويكون طلاق الامة تطلقتين وعدتها حاضرتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطلقتان وعدتها حاضرتان ويكون قسمها نصف قسم الحررة ويكون حلها قبل الحررة ومنفرد دون بعدها ومعهما وكذا ينصف الحدود عند العبد نصف حد الحر لان الغرم بالغرم والرق يمنع مالكة المال لانه مما لوك نفسه دليل مهان فكيف يكون مالكا بخلاف مالكة النفس فانها تاتي على أصل الحرية فتصنع أقار به بالحدود والقصاص والسرقه هالكوا وانما في المأذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند أبي يوسف يقطع ولا يرد في المأذون وفي المحجور عند الامام في قطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى ولا يصح اقرار المولى في حقه بمجرد اقصاص وكذا علك هو ملوك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به المال في الذمة والرق به ملك المولى والذات علك طلاق امرائه وكذا علك دم نفسه فلا يجعل للسيد قتله ولا اتلاف عضو من أعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا وأما عند غيرنا فاما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق أيضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع كلها للسيد الاما استثنى منها كالصوم والصلاة فلا يخرج الجمعة والعيدين والحج لا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا انما هو أو باذن الشرع عند التغير العام وانما يصح امانه مأذون لانه مالك الغنمية فينصف عليه بالذات وعلى غيره بالنسب والرق يمنع الولايات فلا تصح الشهادة على أحد ولا قضاء ولا حاكمية وكذا امارته والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شي الا انما مالته رقبته اليه فلا يجب باقراره المال في الحال الا في المأذون للضرورة وتجب العرامات لاجل الجنائيات في الذمة فتؤدى متبايع رقبته الآن يفدى المولى وكذا سبع رقبته المأذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب أو لم يكن له كسب ولا يجوز تبرأته من كسبه لانه ملك المولى والذاتين ولا تقبل هديته الا ليسر بالنص ولا يجوز له التمس من امانه وان كان مكاتباً (مسئلة) العبد أهل للتصرف وملك السيد عندنا خلافاً للشافعي) رحمه الله فانه عنده ليس أهلا لهما وانما له التصرف وملك السيد خلافاً من السيد (لنا) همما) أي ملك التصرف وملك السيد انما يكونان (بأهلية التكلم) وصحته (والذمة) وهي كون الانسان صالحا



ومنه ما نقله الآحاد ويحوز أن يكون مما تعمله البلوى فما نقله الآحاد فلا استحالة فيه ولا مانع فإن ما أشاعه كان يجوز أن لا يتبدفه بالاشاعة وما ولاه الى الآحاد كان يجوز أن يتعدفه بالاشاعة لكن وقوع هذه الامور يدل على أن التعبد وقع كذلك فما كان يخالف أمر الله سبحانه وتعالى في شيء من ذلك هذا تمام الكلام في الاخبار والله أعلم

### (الاصل الثالث من أصول الادلة الاجماع وفيه أبواب)

(الباب الاول في اثبات كونه حجة على منكره) ومن حاول اثبات كون الاجماع حجة افتقر الى تفهيم لفظ الاجماع أولا وبين تصورنا ثانيا وبين امكان الاطلاع عليه ثالثا وبين الدليل على كونه حجة رابعا أما تفهيم لفظ الاجماع فاما تعنى به اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الامور الدينية ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والازماع وهو مشتق من بينهما في أزمع وصم العزم على امضاء أمر يقال أجمع والجماعة اذا اتفقوا يقال أجمعوا وهذا يصلح لاجماع اليهود والنصارى ولا اتفاق في غير أمر الدين لكن العرف خصص اللفظ بما ذكره وذهب النظام إلى أن الاجماع عبارة عن كل قول قامت حجة وان كان قول واحد وهو على خلاف اللغة والعرف لكنه سواء على مذهبه اذ لم ير الاجماع حجة وتواراه بالاسماع تحريم مخالفة الاجماع فقال هو كل قول قامت حجة أما الثاني وهو تصوره فدليل تصوره وجوده فقد وجدنا امة مجمعة على أن الصلوات خمس وان صوم رمضان واجب وكيف عتقت تصوره والامة كلهم متعبدون باتباع النصوص والادلة القاطعة ومعترضون للعقاب بمخالفتها فكيف لا يمتنع اجتماعهم على الاكل والشرب لتوافق الدواعي فكذلك على اتباع الحق واتقاء النار فان قبل امة مع كثرتها واختلاف دواعيها في امة ابى بالحق والعناد فيه كيف تنفق آراءها فذلك بحال منها كما تفاهم على أكل الزبيب مثلا في يوم واحد قلنا لا صار في جميعهم ان تناول الزبيب ناصة وجميعهم باعث على الاعتراف بالحق كيف وقد تصور اطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل فلم لا يتصور اطباق المسلمين على الحق والكثرة انما تؤثر عند تعارض الاشياء والدواعي والصورف

لان مخاطب بالاحكام (والارقي) أي أهلية التكلم انما تكون (بالعقل وهو لا يختل بالرق) بالضرورة (ولذا كانت روايته ملازمة للعقل الذنوي) ولولم يكن كلامه معتبرا بكون عقله مختل لم تعتبر روايته بل يصير كالغثوة (والثانية) أي الذمة انما تكون (بأهلية الابتناء عليه والاستعجاله ولتحققها خوطب بحقوقه) أي حقوق الله (تعاني) من الصلاة والصوم والكف عن المحرمات الاما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) ويحب نفسه على السد واذ قد ثبت أهلية التكلم المعبر والذمة الصحيحة صار أهلا للملك التصرف وملأ اليد (وانما الخمر) عن التصرف (لحق المولى) في رقبته وفي منافعها ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة هالكه في الدين ولا يقدر على الاستخدام فيستفريه (فانته فلان الجبر ررفع المانع) عن صحة التصرف (لا اثبات الاهلية) كما هو ضرع الماشي وجهه الله الشافعية (قالوا لو كان) العبد (أهلا للتصرف) في شيء (لكان أهلا للملك) فيه (لان التصرف سببه) فان الشيء يملك بالبيع والشراء (ومسبب عنه) فان الملك يبيع التصرف ولذا الايباح في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومنهبة فالتصرف أيضا يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب (واللزام باطل اجما) فاللزام مشبه فليس أهلا بالتصرف (واذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا ليدلان اليد انما تستفاد ملك الرقبة والتصرف وقد اتفقنا) لاسد الملازمة من كون التصرف سببا للملك لا يمتنع انصكا كما حتى يجب الملازمة اذ (التخلف) فيه (نمانع) وهو تكون رقبته مملوكة تسيب (لا لعدم المقتضى) وهو التصرف وكما لا يلزم من كون التصرف سببا عن الملك لزومه بل قد ينفلت السبب عن سببه اذا وجد هذا السبب بسبب آخر (ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف) والحاصل منع الزوم بين اهلية التصرف وأهلية الملك باءاء المانع مع سببية اهلية التصرف لأهلية الملك وابداء سبب آخر لاهلية التصرف غير أهلية الملك فيما يكون سببا واذا لم يثبت الاستلزام بين اهلية التصرف وأهلية الملك لم يثبت ما يثبت عليه من قوله واذا لم يكن أهلا للتصرف الخ فالكل جواب واحد وزعم أن حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومع لقره لان اليد انما يستفاد الخ فيثبذ عليه أن حديث تعدد الاسباب لا يضر فان المقصود بيان الزوم بين اهلية اليد وأهلية التصرف وهو حاصل وانما يضر هذا الحديث بعض المشايخ

ومستند الاجماع في الاكثر خصوص متواترة وأموور معلومة ضرورة بقراش الاحوال والعقلاء كلهم فيه على منتهج واحد نعم هل يتصور الاجماع عن اجتهاد أو قياس ذلك فيه كلام سابق ان شاء الله أما الثالث وهو تصور الاطلاع على الاجماع فقد قال قوم لو تصور اجماعهم فن الذي يطبع عليهم مع تفرقه في الاقطار فنقول بتصور معرفة ذلك عشا فهمت ان كانوا عددا يمكن لقاءهم وان لم يمكن عرف مذهب قوم المشافهة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم كما عرفنا ان مذهب جميع اصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالذمي ويطلان النكاح بلاولي ومذهب جميع النصارى التثليث ومذهب جميع المجوس الثنية فان قيل مذهب اصحاب الشافعي وأبي حنيفة مستندان في قائل واحد وهو الشافعي وأبو حنيفة وقول الواحد يمكن أن يعلم وكذلك مذهب النصارى يستندان في عيسى عليه السلام أما قول جماعة لا يتصرفون كيف يعلم قلنا قول أمة محمد صلى الله عليه وسلم في أمور الدين يستندان في ما فهموه من محمد صلى الله عليه وسلم وسمعه منه ثم اذا انحصر أهل الحل والعقد فكيف يمكن أن يعلم قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني الى العشرة والعشرين فان قيل اهل أحد اممهم في أسر الكفار وبلاد الروم قلنا نحب مر اجتهاد ومذهب الاسير ينقل كذهب غيره وتكون معرفته من شك في موافقته للاخرين لم يكن متحققا للاجماع فان قيل فلوعرف مذهبهم بما يرجع عنه بعده قلنا لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الاجماع فانه يكون مجبوجا ولا يتصور رجوع جميعهم اذا بصير أحد الاجماعين خطأ وذلك ممنوع بدليل السبع أما الرابع وهو اقامة الحجة على استحالة النطاع على الأمة وفيه الشأن كله وتوجه حجة انما يعلم بكتاب أو سنة متواترة أو عقل أما الاجماع فلا يمكن اثبات الاجماع به وقد طموح في التلقي من الكتاب والسنة والعقل وأقواها السنة ونحن نذكر المسالك الثلاثة (المسلك الاول) التسلك بالكتاب وذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى كنتم خيرا أمة أخرجه للناس الآية وقوله تعالى ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون وقوله تعالى واعصوا ما يحيل الله جميعا ولا تفرقوا وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الي الله ومفهوماً ان ما انفقتم فيه فهو حق وقوله عز وجل وان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول مفهوماً ان انفقتم فهو

حسب أو روافي تقرير كلام الشافعي أن ملك اليد يستفاد ملك الرقبة وعلى ما قررنا لا يورود لهذا فافهم ثم اذا ثبت ملك اليد دون ملك الرقبة وهو أعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مالكته للنكاح بكلمة فالكيفية انقص من مالكية الحر انقص ما يمتنع على مالكيته وهو الرقبة ولا تنقص عن النصف كما في المرأة لان مالكيته ليست نصف مالكية الحر بل ازيد ولا ينقص قدر الربع لان مالكيته أكثر من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فنقصنا بقدر نصاب السرقة فانه اعتبارا في السرقة في مقابلة أعضاء الانسان بخلاف سائر التقصيمات فانها لم تكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة وأما الله في اعتبار مالكية الأثرى أن دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما أورد صدر الشريعة أنه يلزم حينئذ أن لا يتصف بشئ من النكاح لاجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم أورد من عند نفسه دليلا آخر هو أن الاعتبار في المالية دون الأسمية فتعريف الضمان قيمته الا أنه انقص عن قيمة الحر لثلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فيه فانه موضع تأمل (فرع \* لو أذن له المولى في نوع) من التجارة (كانه التصرف) في أنواع التجارات (مطلقا) في جميع الأنواع لانه لما أذن فوثب حقه في الخدمة وفي براءة رقبته من الدين وأهلية التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من حواجز التصرفات مع قيام القضي فيجوز (وتثبت يد على كسبه) لكونه له والمانع قد زال بالاذن (كالكتاب) فانه ملك مكاسبه (وإنما ملك المولى (بحره دون) حجر (الكتاب) فان في الكتابة ليس للمولى أن يجزر عليه لأن في كتابة المأذون عبده لايملك الحجر عليه حتى يرد عليه أنه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة (لان فلجهره) كان (بلا عوض فيكون كالمهية) فيصير رجوعه (بخلاف الكتابة) لانه اذا كان بعوض (فهو كالبيع) فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي فهم الخطاب وأهلية العبادات ولذا لا ينافي التكليف الا أنه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة وأخر ما لا قدرة عليه أو ما فيه حرج ثم هو سبب الموت وهو سبب الخلافة في المال ولذا حرم المرض عن التبرعات والتصرفات المشتهة عليها في كل المال لحق الغرماء والثلاثين لحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت. وأما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع بمنثل

حق فهذه كالمظاهر لا تنص على الغرض بل لاتدل أيضا دلالة الظواهر وأقواها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان ذلك واجب اتباع سبيل المؤمنين وهذا ما تمسك به الشافعي وقد أطنبنا في كتاب تهذيب الأصول في توجيه الأصول على الآية ودفعها والذي زاده أن الآية ليست نصافي الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقابل الرسول ويشاقق ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشابعتة ونصرتة ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى فكانه لم يكف بترك المشاققة حتى تنضم اليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرتة والذب عنه والاقباله فيما أمر وينهى وهذا هو الظاهر السابق الى الفهم فان لم يكن ظاهرا فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبول لم يجعل ذلك رفعا للنص كولو فسر المشاققة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدل عن سبيلهم (المسلك الثاني) وهو الأقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمي على الخطأ وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ولكن ليس بالتواتر كما كتاب والكتاب متواتر لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصبة هذه الأمة من الخطأ واشتهر على لسان المروقيين والثقات من الصحابة لعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم عن بطول ذكر من نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمي على الضلالة ولم يكن الله ليجمع أمي على الضلالة وسألت الله تعالى أن لا يجتمع أمي على الضلالة فأعطانيها ومن سره أن يسكن بحجوة الجنة فليزلم الجماعة فان دعوتهم تحطت من ورائهم وان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد وقوله صلى الله عليه وسلم ليد الله مع الجماعة ولا يسأل الله بشئ ومن شذ ولا تزال طائفة من أمي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما أصابهم من لأواء ومن خرج عن الجماعة وأفارق الجماعة قيد شهر فقد خلد ربة الاسلام من عقته ومن أفارق الجماعة ومات فينته جاهلية وهذه الاخبار لم تزل تظاهرت في الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافق الأمة ومخالفها ولم تزل

القبية والنكاح بعبر المثل لا تعني منه والسرعة اذا بطل التوارث علمنا أنه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة أيضا فعنا من الاقراره والبيع معه ثم انه تفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للفسخ والالتحكها حكم المعلق كاعتاق السيد من التركة المستغرقة بالدين وقبته تزيد على الثلث فانه يتعق بعد الموت ويسعى في قبته في الاول والرائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت (مسئلة \* الموت هادم لاساس التكليف) لانه يحجز كل من عن آتيا العبادات أداء وقضاء ولانه ذهب من دار الاستلاء الى دار الجزاء (فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بهين) لعل الالهنا صفة بمعنى غيره هو فاعل لا يبقى ولا يصح أن يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بهين أيضا ولا يصح أن يكون منقطعاً أيضا لانه مفرغ فالحاصل أنه لا يبقى على ذمة الميت غيرا المتعلق بهين كالعبادات ماله كانت ودية وأما المتعلق بهين أو مال فلا يبقى على ذمته أيضا لكن لصاحب الحق أن يأخذ من العين أو المال (كالودائع والغصب) فان للودع والغصب منه أن يأخذ كما كان في الحياة وعلى الورثة أن يردوه (أو) غير ما كان متعلقا (بعمال تركه كالديون) فان الدائنين لهم أن يأخذوها بسعوى الورثة أن لا يتصرفوا من دون الأداء (والوصايا) فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث (والتهجير ويقدم على الديون والوصايا (بالاجماع) واذا لم يبقى في ذمة الميت شي أصلا (فلا تصح الكفالة بماعمله) من الدين (بعد الموت عندئذ خليفة) اذا لم يترك وثا من المال (لها) من الكفالة (ضم الذمة الى الذمة في المطالبة) فيجوز للدائن مطالبة أهباشاه (ولامطالبة) ههنا على الاصيل (فلا ضم) فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الاول أن الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والاخر انها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يترتب هذا الاستدلال الا اذا ترجح القول الاول وما في الهداية الاول اصح دعوى من غير دليل وما في بعض شروحه أن جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة لمصلحة اليه ففيه أنه يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفالية فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالاتزام وجب على الكفيل وأيهما اذى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها ويقام أحدهم بها سقطت عن الآخر بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الاول فانه عكن أن يقرر على القول الثاني بانها ضم الذمة الى الذمة

الامة يتحج بها في اصول الدين وفروعه فان قيل فساوجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الاخبار غير ممكن ونقل الاحاد لا يفيد العلم قلنا في تقرير وجه الحجة طريقان أحدهما أن ندعى العلم الضروري بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الامة وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر آحادها ومثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين الى العلم بنسجاعة علي وسخاوة حاتم وفقه الشافعي وخطابه الحجاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عائشة من نسائه وتغلبه صحابته وثناؤه عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد منها لوجرد النظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يلزم من مجموع قرائن آحادها لا ينقل عن الاحتمال ولكن ينفي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري الطريق الثاني أن لا ندعى علم الاضطرار بل علم الاستدلال من وجهين الاول أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتسكون بها في اثبات الاجماع ولا تظهر أحد فيها خلافا وانكارا الى زمان النظام ويستحيل في مستقر العادة توافق الامم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بعصمتهم مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمساها في الرد والقول ولذلك لم ينقل حكم ثبت باخبار الآحاد عن خلاف بخلاف ابداء مردد فيه الوجه الثاني أن المحققين بهذه الاخبار أثبتوا بها أصلا مقطوعا به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم لغيره في الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى مستند مقطوع به فاما رفع المقطوع عما ليس مقطوع فليس معلوما حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترعون الكتاب القاطع باجماع مستند الى خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الامة الى زمان النظام فيحتمل بالتمسك به هذا وجه الاستدلال وللتكرير في معارضته ثلاث مقامات الرد والتأويل والمعارضة المقام الاول في الرد وفيه أربعة أسئلة السؤال الاول ولهم لعل واحد اختلف هذه الاخبار وردها ولم ينقل البنا قلنا هذا أيضا تحصيله العادة إذ الاجماع أعظم اصول الدين فلو اختلف فيه تخالف لعظم الامر فيه واشتهر الخلاف إذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين ومثله الحرام وحد الشرب فكيف لندرس الخلاف في أصل عظيم يلزم فيه التضييل والتبديد لمن أخطأ

في الدين والذين قد سقط بالملوث فان ذممة الميت غير صالحة للاشتغال بالواجبات وادلادين في الذممة فلا ضم فتدبر فله لا رد عليه شيء الا ما تقر في مذهبهما (وعندهما تصحح) الكفالة عن الميت ولو لم يتركه ما لا ولا كفيلا (وبه قالت الامة الثلاثة لحديث جابر) قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعلمه دين فأتى بميت فقال علمه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الانصاري (هما على) يا رسول الله (فصلى عليه) رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بجنزة ليصلي عليها فقال هل علمه دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة على دينه فصلى عليه (ولان الموت لا يبرئ) الميت عن الدين (ولذا يطالب به في الآخرة اجماعا) ولو لم يكن عليه دين لم يطالب (و) لذا (يصح التبرع بالاداء) ولو لم يكن عليه دين فأى شيء يؤدي واذ انبت على ذممة الميت دين فتصح الكفالة ويلزمه المطالبة لانه في المناجحة لا الاصيل (والجواب أنه) أى قول أى فتادة (يحتمل العدة) وفي التجرير وهو الظاهر اذا تصحح الكفالة للجهول وفي التقرير وهو مشكل لما في لفظ عن جابر لحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي ما لث الميت غيرها في فقال نعم فصلى عليه أقول ظاهره ما في الكفالة اذا الكفول عنه لا يبرأ كما ينشأ في العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله أراد كانه يرى وثيقا للكفالة قلت تقول هذا بعينه في العدة أى كانه يرى تأ كيد في العدة (و) أيضا يحتمل (أن يكون اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه) اشارته الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة أنا أ كفل به فأتى بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانمائة وعشرون درهما أو ثمانمائة وعشرون درهما في كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظير لحوال المبيعة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة في التجرير من لزوم جهالة الكفول عنه فتأمل فيه (والمطالبة الاخرى باعتبار الاتم) أى انهم عدم ايصال الحق الى المستحق (لا تنفقر الى بقاء الذممة) اذا الاتم باعتبار عدم الاداء مثال بالاثبات بالواجب والمراد من بقاء الذممة بقاء متوجه اليه المطالبة والاداء من في الذممة باق ولذا يعطى الدائن حسنتا المدينين عوضا عنه يوم القيامة كما ورد في الخبر الصحيح (وصحة التبرع) اغما هو (لبقاء الدين من جهة من) الدين (له) وهو الدائن (فان السقوط بالملوث ضرورة

في نفسه واثباته وكيف اشتهر بخلاف النظام مع سقوط قدره وخسرة تيمته وحقن خلاف اكار الصلابة والتابعين هذا مما لا يدع له عقل أصلاً السؤال الثاني قالوا قد استدلتم بالخبر على الاجماع ثم استدلتم بالاجماع على صحة الخبر فثبت أنهم اجتمعوا على صحة الخبر فالدليل على أن ما اجتمعوا على صحته فهو صحيح وهل النزاع الا فيه قلنا لا بل استدلنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلاف العاصرين المدافعة والمخالفة له مع أن العادة تقتضي انكار اثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة فعلينا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع والعادة أصل يستفاد منها معارف فان جهلنا بطلان دعوى معارضة القرآن واندراسها وجاهلنا بطلان دعوى نص الامامة والاحتجاج والصحة لا يستفاد منها معارف وان ذلكا وكان لاستعمال في العادة السكوت عنه السؤال الثالث قالوا هم يتكرون على منة قولهم انتموا الاجماع لاجهذه الاخبار بل بدليل آخر قلنا قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الاخبار في المنع من مخالفة الجماعة وتهديد من يفارق الجماعة ويخالفها وهذا أول من أن يقال لو كان لهم فيه مستند لظهر وانشر فإفادته بمنقل عنكهم ايضا بالاثبات السؤال الرابع قولهم لما علمت الصلابة صحة هذه الاخبار لم يذكر وطريق صحتها التابعين حتى كان ينقطع الارتباب ويشاركونهم في العلم قلنا لانهم علوا ثم ريفه عليه السلام عصمة هذه الامة بجموع قرآن وأمارات وتكريرات أناط وأسباب دللت ضرورة على قصده الى بيان نفي الخطا عن هذه الامة وتلك القرآن لا تدخل تحت الحكاية ولا تحيط بها العبارات ولو حكوها لكانت في آحادها احتمالات فاكفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به ويقع التسليم في العادة فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية

(المقام الثاني في التأويل) ولهم تأويلات ثلاثة الاول قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة ينبي عن الكفر والبدعة فلعله أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة وقوله على الخطا لم يتواتر وان صح فالخطا عام يمكن حمله على الكفر قلنا الضلال في وضع اللسان لا يناسب الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقال تعالى إخبارا عن موسى عليه السلام فقلنا اذا وانا

فوت المحل) لالانه وصل حق الدائن (فيظهر) هذا السقوط (في حق من عليه دون) حق (من له) فيسقط من جهته والحاصل أن الدين وان كان ثابتا على ذمة الميت ولذا يؤدي في الآخرة لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالب بالاداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في الدين بعدمه وأما الدائن فله المطالبة كما كان ان نظرو لوجه التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فلا يرد أن الدين أمر نسبي بين الدائن والمدين فلامعنى لوجوده من جهة أحدهما دون الآخر لا يعقل وجوده بدون أحدهما والآخر الا واضح أن صحة التبرع لسقوط الائتم البقاء الدين هذا والله أعلم بأحكامه

(المقالة الثالثة في المبادئ القويية)

من لطف الله سبحانه احدات الثغون الظاهر اللغوي فانه جمع سالم للغة اما على خلاف القياس نحو سوسون أو سواه على أن الناقص قاسمه أن يجمع سالما وان كان غيرا قل على اختلاف الرأيين (فما) أي من اثنين (ننشعب غصون الفنون) من العربية والفارسية والهندية ويحصل من احداته عرض عرض من افادته في الضمير واستفادة ما في ضمير آخر غيره وكيفيتهما (من الكيفيات والمزايا والصرحة والكنية والتشبيه والحقيقة والمجاز والنظم والنثر وغيرها فتمت فنون عجيبة (فله شكر) عظيم (غير ممنون) على هذه النعمة لعظمي ومن جله أنحاء الشكر اظهار النعمة والبحث عنها فوع من الشكر (وهو) أي اللغة والتذكير باعتبار الخبر (اللفظ الدال وضعاهي) أي الدلالة المفهومة من الدال (في كمال معناه مطابقة وفي جزئه نفعين وهما واحدة) بالذات في دلالة المفردات التي يتحققان فيها لأنهم ما متحدان مطلقا حتى يلزم الانتقاص بالالفاظ الموضوعية في مقابلة البسائط (فان) اللفظ المفرد لا يدل الاعلى الكل اجالا و (الكل انما تعقل به صورة وحدانية لا تفصيل فيها) للاجزاء (الابعد التحليل) أي بعد تحليل الذهن تلك الصورة ففوت فهم المعنى المطابق من اللفظ ليست صور الاجزاء في الذهن فليست الاجزاء منفصلة بنفسها الابداع التحليل فليس التضمن مغاير المطابقة الابداع التحليل فهذه

من الضالين وما أراد من الكافرين بل أراد من المخطفين يقال ضل فلان عن الطريق وصل سعي فلان كل ذلك انطط كيف وقد فهم ضرورة من هذا الالفاظ تعظيم شأن هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة أما العصمة عن الكفر فقد أنعم في حق علي وابن مسعود وأبيوز يدعي مذهب النظام لأهم ماؤا على الحق وكم من آحاد عموما عن الكفر حتى ماؤا فأى خاصة الامة فدل أنه أراد ما بعصم عنه الآحاد من سهو وخطا وكذب وبعصم عنه الامة تزيلا لجميع الامة منزلة النبي صلى الله عليه وسلم في العصمة عن الخطا في الدين أما في غير الدين من انشاء حرب وصلاح وعماراة بلدة فالعموم يقتضى العصمة للامة عنه أيضا ولكن ذلك مشكوك فيه وأمر الدين مقطوع بوجود العصمة فيه كما في حق النبي صلى الله عليه سلم فإنه أخطأ في أمر تأبير الخيل ثم قال أنتم أعرف بأمر دنياكم وأنا أعرف بأمر دينكم التأويل الثاني قولهم غاب هذا أن يكون عاما يوجب العصمة عن كل خطا ويحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطا من الشهادة في الآخرة أو ما يوافق النص المتواتر أو يوافق دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس قلنا الأذاهب من الامة إلى هذا التفصيل اذ ما دل من العقل على تجوز اخطأ عليهم في شيء دل على تجوز شيء آخر واذا لم يكن ذارق لم يكن تخصص بالتحكم دون دليل ولم يكن تخصص أولى من تخصيص وقد ضمن من خالف الجماعة وأمر بالموافقة فقولم يكن مافه العصمة بعد لو ما استحتمل الانباع الا ان ثبت العصمة مطلقا به ثبت فضيلة الامة وشرفها فاما العصمة عن البعض دون البعض فهذا ثابت لكل كافر فضلا عن المسلم اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كل انسان فإنه بعصم عن الخطا في بعض الاشياء التأويل الثالث ان أمته صلى الله عليه وسلم كل من آمن به إلى يوم القيامة فحله هو لاعن أول الاسلام إلى آخر عمر الدنيا لا يجتمعون على خطا بل كل حكم انقضى على انفاق أهل الأعصار كلها بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق اذ الامة عبارة عن الجميع كيف والذين ماؤا في زمانهم من الامة واجمع من بعدهم ليس اجماع جميع الامة بدليل أنهم لو كانوا قد اختلفوا ثم ماؤا ولم يعتقد بعدهم اجماع وقتلنا من الامة من خالف وان كان قد مات فكذلك اذالم اختلفوا قلنا كما يجوز أن يراد بالامة الجاهلين والاطفال والسقط والمجنون وان كانوا من الامة فلا يجوز أن يراد به الميت والذي لم يتخلق بعد بل الذي يفهم قوم ينصرون

الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث انها مضملة إلى الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فاتهم ان أرادوا بالاجزاء المدلول من اللفظ المفرد التوحيد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الابد التحليل فلان سلم أن اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان أرادوا الصور الكثرية المحوطة بلحاظ واحد والمعرضة للوحدة الاجتماعية فلم أن المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الداليتين فان الصوري الحقيقة كثيرة (١) وفيهم أشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتقدر فان قلت فانصنعون بالمفرد المشترك فإنه يدل على أشياء كثيرة أجاب بقوله (وفي المفرد المشترك انما تعدد الصور) عند ان فهم المعنى (تعدد الوضع) ونحن انما ندعى وحدة الصورة عند وحدته كما قال (وأما الوضع الواحد فكأنه موحد للكثير) فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحيد (ومن ههنا لا يرى لفظ) واحد وموضوع (لضدين بوضع واحد وان جاز) وضعه (مختلفين كاليت) اذ لا يحصل من الضدين أمر واحد والالزام من وجوده في موضوع وجود الضدين المتديجين فيه بخلاف المختلفين اذ لا استحتمل في اجتماعهما فان قلت فما تصنع في اللفظة الموضوعية للسواد والبياض الضدين قال (وأما اللفظة فتفاوت المحل ارتفع الضدية) ونحن انما نتنع وخود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان أي باعتبار اجتماعهما في محمل واحد (فلاح) لك (من هذا المقام) أي مقام دعوى الاتحاديين الداليتين (أن الصورة الواحدة يجوز تحليلها) أي الصورة الواحدة (الى حقائق مختلفة ونظيره) في تجوز التحليل الى الحقائق (علم الباري علما) اجماليا (بسيطا) فإنه علم سائر الممكنات مع ساطته فيجوز التحليل فيه (كالحق في موضعه فافهم فلا تقدم ولا تأخر) قال في الحاشية اعلم أن كلام أكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبنى على تجوز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق مختلفة والبدية تأتي عنه كيف ومن الحالات عقلا أن يتعد المتباينان انتهى تفصيل المقام أن أتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب أو لا أو بدأ ومن شأن هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كما ان المنساقين الصورة الحالية قد انه كافية في انكشاف الاشياء مفصلة عند فهمي كالصورة العلمية للاشياء كلها فور على هؤلاء أن الاشياء متميزة في العلم قطعها والتبرع الوجود واذ لا وجود فاعلم فيلزم أن تكون الاشياء مجهولة في الازل

(١) قوله وفيهم أشياء كثيرة الخ كذا بالاصل وتأمل كنبه مصححه

منهم اختلاف واجتماع ولا يتصور الاجتماع والاختلاف من المعدوم والميت والدليل عليه أنه أمر باتباع الجماعة ودم من شد  
 عن الموافقة فان كل المراد به ما ذكره فالتصوير الاتباع والمخالفة في التسليمه لافي الدنيا فيعلم قطعاً ان المراد به اجماع عكس  
 خرقه ومخالفته في الدنيا وذلك هم الموجودون في كل عصر أما اذا مات فيبقى أثر خلفه فان مذهبه لا يعوت بموته وسبأ في فيه كلام  
 شاف ان شاء الله تعالى

(المقام الثالث المعارضة بالآيات والاخبار) أما الآيات فنكل ما فهمنا من الكفر والردة والفعل الباطل فهو عام مع الجميع فان  
 لم يكن ذلك ممكناً فكيف نهوا عنه كقوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ومن يرتد منكم عن دينه فميت وهو كافر ولا تأتوا  
 أموالكم بينكم بالباطل وأمثال ذلك قلنا ليس هذا فهمنا عن الاجتماع بل نهي للاحاد وان كان كل واحد على حثاله  
 داخل في النهي وان سلم فليس من شرط النهي وقوع النهي عنه ولا جواز وقوعه فان الله تعالى علم أن جميع المعاصي لا تقع  
 منهم وزمهم عن الجميع وخلاف المعلوم غير واقع وقال رسوله صلى الله عليه وسلم ان أشركت ليعطن علفك وقال فلا تكون من  
 الجاعلين وقد علم أنه قد عصمه منهم وأن ذلك لا يقع وأما الاخبار فقولته عليه لسلام بدأ الاسلام غير يواسي سعدو غير يابا كابد  
 وقوله عليه السلام خيرا القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفسوا الكذب حتى ان الرجل يهلف وما يستخلف ويشهد  
 وما يستشهد وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار أمتي قلناه اذا أمثاله يدل على كثرة العصيان والكذب  
 ولا يدل على أنه لا يبقى متمسك بالحق ولا يناقض قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى  
 يظهر الدجال كيف ولا تجرى هذه الاخبار في الصحة والظهور ومجربى الاحاديث التي تمسكت بها

(السبيل الثالث التمسك بالطريق المعنوي) وسأله أن الصحابة اذا قضوا بقضية وزعموا أنهم فاطم حون فهل يقطعون بها الا عن  
 مستند قاطع واذا كثروا كثرة تنهى الى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبه واحد  
 منهم للخطي في ذلك والى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة فان قضوا عن اجتهاد وتفقوا

ولا يقع القول بان الزمان مع ما فيه قديمه قديمه حاضره عنده كاذب اليه البعض منهم فان عمله تعالى فعلى سابق على المعلومات فلا  
 يدمن التمييز لها قبل وجودها ولو بالطبع فأجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه بتحقيقهم الدواني بالقبول بأن تلك المعلومات  
 موجودة في العلم بصورة واحدة اجالية وهي مخلوقة بالاجاب لانها من الصفات هذا والله أشار المصنف بما في الكتاب وما  
 في الحاشية ولا يرى أن هذا الرأي مبني على الانحلال والاتحاد قطعاً فلا رده عليه أن العلم الاجالي عبر ارحل من انحلال  
 البسيط الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجال أن المعلوم هو الصورة الواحدة المتخلة الى الكثيرة وان نسبة تلك الصورة الى  
 الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى من ادعاهم يلزم أن لا يكون الساري عالماً على التفصيل والتمييز  
 وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل أرادوا بالعلم الاجالي أن ذاته سبحانه مبدأ الانكشاف الاشياء مفصلة متميزة كل  
 منها عن الآخر فالعلم أي مبدأ الانكشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال أصلاً واما ردها هذا لو أراد المصنف  
 لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم الى الكثير بل أراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضرة عنده تعالى في العلم كما  
 ذهبوا اليه تحاشياً عن لزوم غير المعدومات المطلقة فانهم وأما اتحاد الدلائل فالنساء فيه ظاهر ولا شك في استحالة هذا الاتحاد  
 فان اتحاد الاثنين مطلقاً محال لانها بعد الاتحاد كما ناقض لخال الاتحاد وعدمه سواء فالما ان حدث شيء وهو صفة أو ذات  
 فكون للاتحاد وأما ان في شيء ذات أو صفة فعدمه واستحالة للاتحاد وأيضا ان يقبأ بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد الا بان عدما  
 أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ولاراد اتحاد الجنس والفصل في تركيب النوع فإنه قول فلسفي لا نقوله بل مع قطع النظر عن  
 صحة الاتحاد واستحالة فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد الدلائل فإنه يلزم على الاول الحل بل كل اثنين فترتفع نسبة  
 التباين رأسا وفي الثاني الحل بين الاجزاء في كل ماهية حتى المقدارية لان الحل هو اتحاد المتغايرين باعتبار في نحو من أشياء الوجود  
 ولاشك في استحالة ظهوره لثمة اندفاع ما يحل وروده أن هذا الاشكال لا يخص عنه فإنه يلزم في التركيب الاتحاد من  
 الجنس والفصل والقول باستحالة في نحو البيت دون المركب الذهني تحكيم هذا ولا يبعد بناؤه على القول بالشخ دون حصول  
 الاشياء بانفسها ذلك اجالا انما يتعقل بصورة شجعية لأثر كيب فيها أصلا لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان

عليه فيعلم أن التابعين كانوا يشددون التكبير على المخالفينهم ويقطعون به وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك أيضا الا عن قاطع والاف يستحيل في العادة أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم حتى لا يتنبه واحد منهم للحق وكذلك تعلم أن التابعين لو أجمعوا على شيء أنكرناه أو التابعين على المخالف وقطعوا بالانكار وهو قطع في غير محل القطع فالعادة تحيل ذلك الا عن قاطع وعلى مساق هذا قالوا الورع أهل الحل والعقد الى عدد ينقص عن عدد التواتر فلا يستحيل عليهم الخطأ في العادة ولا تعد الكذب لباعث عليه فلا حجة فيه وهذه الطريفة ضعيفة عندنا لان منشأ الخطأ امتداد الكذب واما قطعهم مالم يسقط قاطعها فاعلمنا والاول غير جائز على عدد التواتر واما الثاني فخالف فقد قطع اليهود بطلان نبوة عيسى ومحمد عليهم السلام وهم أكثر من عدد التواتر وهو قطع في غير محل القطع لكن ظنوا مالم يسقط قاطعها والمنكرون لحدوث العالم والنسبوات والمرتبكون لسائر أنواع البدع والضلالات عددهم بالغ مبلغ عدد التواتر ويحصل الصدق باخبارهم ولكن أخطأوا بالقطع في غير محل القطع وهذا القائل يلزمه أن يجعل إجماع اليهود والنصارى حجة ولا تخصص لهذه الأمة وقد أجمعوا على بطلان دين الاسلام فان قيل هذا تمسك بالعادة وأنتم في نصرة المسالك الثاني استروا وحتم الى العادة وهذا عين الاول قلنا العادة لا تحيل على عدد التواتر ان نضنوا مالم يسقط قاطعها وعن هذا قلنا شرط خبر التواتر ان يستند الى محسوس والعادة تحيل الاتقاد والسكرت عن دفع الكتاب والسنة المتواترة باجماع دليله خبر منقول غير مقطوع به وكل ما هو ضروري يعلم بالحس أو يقرب منه الحال أو بالدبيرة فمباحه واحد ويتفق الناس على ذكره والعادة تحيل الذهول عنه على أهل التواتر وما هو نظري فطرقه مختلفة فلا يستحيل في العادة أن يجتمع أهل التواتر على الغلط فيه فهذه احوال الفرق بين المسلكين فان قيل اعتمادك في هذا المسلك الثاني أن ما أجمعوا عليه حتى وليس بخطأ فالدليل على وجوب اتباعه وكل مجتهد مصيب للحق ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه والشاهد المزمع لمطل ويجب على القاضى اتباعه فوجوب الاتباع شيء وكون الشيء حقا غيره فلذا أجمعت الأمة على وجوب اتباع الاجماع وأنه من الحق الذي يجب اتباعه وبسبب كونهم محققين في قولهم يجب اتباع الاجماع ثم نقول بل حتى علم كونه حقا فالاصل فيه

شبهتان للجزأين عند الالتفات اليهما وحينئذ لا تحيل أصلا والحق أن هذا أيضا مبني على انعاف القول بالشبح بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقدينا في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وأيضا نسأل أن صورة الشكل انما يتعقل هو اجبال بالشبح الواحد وأنه معد لحصول الصورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين السلتين فان الفهم الذي حصل بالشبح الاول للشكل غير الفهمين اللذين هما بالشبحين الآخرين للجزأين فلا اتحاد للدالتين وهذا ما حصل لهذا العبد الى هذا الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فان قيل كيف قالوا بالاتحاد الدالتين وقد قالوا بان التضمين تابع للطائفة والتسعة تقتضى الائتنية المنافية للاتحاد قال (وما يقال انه) أى التضمين (تابع لها) أى للطائفة (فتوسع) منهم لانها لما كانت لا تبرهنها الا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لاعتبار نفس الكل قبل التضمين تابع للطائفة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء أن الجزء المأخوذ لا يشترط شيء أقدم من المركب وتلقاه التأخرون من قبله فكيف تمسك الدالتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمين للطائفة بعد هذا الالتزام اجاب بقوله (وما في الشفاء من أن الطبيعة لا يشترط شيء) هو الجزء (تقدم على الطبيعة بشرط شيء) هو الكل (تقدم البسيط على المركب فالمراد) منه (أحقية نسبة الوجود) اليه (عقلا) فان العقل اذا حله واعتبر الجزء لا يشترط شيء ونظر الى أن المركب لا يحصل الا بتضاف زيادة اليه وصورته بشرط شيء حكيم بأن الاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق (وهو لا ينافي التوصل) لهما في التهن (مما كما في الخارج) يتصلان معا وكذا انشائي أن تكون الطبيعة المأخوذة لا يشترط شيء تابعة لها مأخوذة بشرط شيء في الانفصال عن اللفظ هذا (و) الدلالة (على الخارج) مما وضع له اللفظ (التزام) وقيل (لامطلقا) (ان كان) الخارج (لازمادنيا ويرد) عليه (أنواع المجازات فانها واقعة) قطعوا لاروم ذهني هنالك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وقيل هنالك أيضا لزوم ذهني فان للقرينة خلاف تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجدت القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيته مفهومه وفيه أن شارطي لزوم العقلي أرادوا كون الخارج لازما ذهني الموضوع له والزم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزوم اللفظ مع القرينة اذا جعل قرينة المعنى المجازي من لوازم الحقي بل من لوازم اللفظ معها وأين هذا

وجوب



وجوب الاتباع والمجتهد يجب اتباعه الاعلى المجتهد الذي هو محقق أيضا فقدم حتى حصل باجتهاده على ما حصل باجتهاد غيره في حقه والشاهد المرزور لوعلم كونه من زور المبتدع وبدل عليه أيضا ذمه من خالف الجماعة وأنه ذكره هذا في معرض الثناء على الأمة ولا يتحقق ذلك الا بوجوب الاتباع والافلا يبقى له معنى الا أنهم محققون اذا أصابوا دلائل الحق وذلك جائز حتى كل واحد من أفراد المؤمنين فليس فيه مدح وتخصيص البتة

(الباب الثاني في بيان أركان الاجماع)

وله ركنان الجمعون ونفس الاجماع (الركن الاول الجمعون) وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم ونظامه هذا بقناول كل مسلم لكن لكل نظامه طرفان واضحا في النبي والانباء وأوساط متشابهة أما الواضح في الانباء فهو وكل مجتهد مقبول الفتوى فهو أهل الحل والعقد قطعا ولا بد من موافقته في الاجماع وأما الواضح في النبي فالاطفال والمجانين والاجنسة فانهم وان كانوا من الأمة ففعلهم عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله لا تجتمع أممي على الخط الا من تصوره منه أوافق والخلاف في المسئلة بعد فهمها فلا يدخل فيه من لا يفهمها وبين الدرجتين العوام المكلفون والفقهاء الذين ليس بأصولي ولا اصولي الذي ليس بفقهاء والمجتهد الفاسق والمبتدع والناسي من التابعين مثلا اذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فترسم في كل واحد مسئلة (مسئلة) بتصوير دخول العوام في الاجماع فان الشريعة تنقسم الى ما يشترط في دركه العوام والخواص كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والركعة والمج فلهذا يجمع عليه العوام وفقوا الخواص في الاجماع والى ما يخص بذكره الخواص كنفصائل أحكام الصلاة والبيع والتديبر والاستيلاء فأجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يضرهم فيه خلافا أصلا فهم موافقون أيضا فيه وبحسن تسمية ذلك اجماع الأمة فاطبة كما أن الجند اذا حكموا جماعة من أهل الرأى والتديبر في مصلحة أهل قلعة فصالحوهم على شئ يقال هذا باتفاق جميع الجند فاذا كل مجمع عليه من

من ذلك الا أن يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هي صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم اللفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في اللفظ فافهم ثم أورد عليه المصنف بقوله (والقرينة قد تكون خفية) فلا تعلم فلا يفهم المعنى المجازي فالرزم ذهني واعترض على هذا القائل أيضا بأنه لو اعتبر القرينة خرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلة وان أريد الزوم في حال مقارنة القرينة من غير أن تؤخذ شرطا كما في المشروطة مادام الوصف فظاهرا أنه ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فيها فاقبال المشروطة بهم وان أريد بشرط القرينة كما في المشروطة بشرط الوصف فالزوم اللفظ من حيث الاقتران معها فالتقسيد داخل وهو ليس بلفظ وأشار المصنف الى رده بقوله (واعتبار القرينة في ملازمة اللفظ) للمعنى المجازي (لا يخرج) اللفظ (عن كونه لفظا على ما قيل) فان اللفظ لفظ دل لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة (الأثرى من الجائز أن يكون المركب من الجوهر والعرض) عند من جوز التر كيب منهما (جوهر افنفسكر) وهذا التأيد ليس في محله فان المركب المسذ كور ليس له محمل فيكون جوهرها لصدق الرسم عليه وأما المركب من اللفظ والقرينة فلا يلفظ به الانسان فلا يكون لفظا بل الاولى الاكتفاء على ما قيل فانه من البين أن اعتبار شئ في شئ لا حصل الا تصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشئ في حقيقته فاعتبار القرينة في كونه ملزوما والمعنى المجازي لا يلزم منه دخوله في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم أن من اعتبر الزوم الذهني في الالتزام لم يحصل له عن هذا الاشكال الا إما باخراج الجواز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع الأعم من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيقي فيه أنه فرع تفسير الدلالة وانه له بشرط فيها أنه مهما سمع اللفظ أم لا لكن الاول أولى فانه كما قال المصنف أن المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج دلالاتها خطأ واما بالارادة من الزوم الذهني كون الخراج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه اليه وان أمكن الانشكال بينهما في التعقل ثم لمطلع الاسرار الالهية رحمه الله كلام على المصنف يفصله به مقدمته هي أن أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على قيام

المجتهدين فهو مجمع عليهم من جهة العوام وبه يتم اجماع الامة فان قيل فلو خالف عاى في واقعة اجمع عليها لخواص من اهل العصر فهل يتعدا اجماع دينه ان كان يتعدد فكيف يخرج العاى من الامة وان لم يتعدد فكيف يعتمد بقول العاى قلنا قد اختلف الناس فيه فقال قوم لا يتعد لان من الامة فلا بد من تسلمه بالجملة أو بالتفصيل وقال آخرون وهو الاصح انه يتعدد بدليلين أحدهما أن العاى ليس أهلا لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصية الامة من الخطا الاعصية من يتصور منه الاصابة لاهليته والثاني وهو الاقوى أن العصر الاول من الصحابة قد اجعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب أعنى خواص الصحابة وعوامهم ولان العاى اذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل وأنه ليس يدري ما يقول وأنه ليس أهلاً للوافق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره هذا من عاى عاقل لان العاقل يقووض ما لا يدري الى من يدري فهذه صورة فرضت ولا وقوع لها أصلاً ويدل على انعقاد اجماع أن العاى يعصى بخالفته العلماء ويحرم ذلك عليه ويدل على عصيائه ما ورد من ذم الرؤساء الجهال اذا ضلوا أو ضلوا بغير علم وقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فردهم عن النزاع الى أهل الاستنباط وقد وردت أخبار كثيرة بايجاب المراجعة للعلماء وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى وهذا لا يدل على انعقاد الاجماع دونهم فانه يجوز أن يعصى بالخالفه كما يعصى من يخالف خبر الواحد ولكن يتبع وجود الاجماع لمخالفته والحجة في الاجماع فاذا امتنع عصية أو عابى عصية فلاجحة وانما الدليل ما ذكرنا من قبل (مسئلة) اذا قلنا لا يعتبر قول العوام فقصوراً لهم قريب منكم ونحوه ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في درك الاحكام فقال قوم لا يعتمد الا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعى ومالك وأبي حنيفة وأمثالهم من الصحابة والتابعين ومنهم من ضم الى الأئمة الفقهاء الحافظين لاحكام الفروع الناهضين بها لكن أخرج الاصولى الذى لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها والصحيح أن الاصولى المعارف مدارك الاحكام وكيفية تلقها من المفهوم والمنظوم وصيغة الامر والنهي والعموم وكيفية تفهيم النصوص والتعليل وأولى بالاعتدال بقوله من الفقهاء الحافظ الفروع بل ذوا الآلة من هو ممكن من درك الاحكام اذا أراد ان يحفظ

الموضوع له وهو المطابقة الى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن ان فهم الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهبى له التزام والنقص اذا نماه في المطابقة فقط عندهم والاخير ان دلالتان تابعتان لها والدلالة المجازية اما أن تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف واما أن تدرج في المطابقة كما قيل واما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد جزء معناه والدلالات المجازية داخله في التضمن والتزامها وإذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المصنف اضطررنا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كقولنا التضمن عندهم دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل اللفظ فيه مجازاً فحينئذ لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلتين كالأختفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها حينئذ كالأختفى وان بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحد الشكل بصورة وحدانية فهى من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التليل الى الاجزاء فضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وحينئذ لا بد من لزوم بين هذا الخارج والموضوع له والماضح الدلالة وحينئذ لا وجه لاراد انواع المجازات فنضاعلى الشارط فالصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية هكذا ينسب أن يفهم هذا المقام (ثم وضع الاصول) من اللغات (لعمري من حيث هى هي) من غير لحاظ كونه في الذهن أو الخارج (لانه) أى الوضع (التعبير عاى الضمير) أى عن شئ معلوم مراد افادته (وكونه في الضمير ليس في الضمير) أى ليس معلوم مراد الافادة لأن هذا الوصف ليس نابتاً ما هو في الضمير (فليس) الوضع (لصورة الذهبية) فالما لعمري من حيث هى (أو الامر الخارجى كما قيل) فقوله هذا معطوف على المجرور في قوله لعمري ان الصورة الذهبية بمراحل عن كونها موضوعاً لها فهو اما الشئ من حيث هو أو الامر الخارجى كما قيل وأشار الى أن الحق هو الاول فان كونه في الخارج أيضاً قد لا يراد افهامه بته وقيل النزاع مبنى على أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير وفى الخارج أومع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام مخالف عن التحصيل فانه لم يذهب ذهاباً الى أن المعلوم بالذات هو الحاصل

الفروع والاصولي قادر عليه والفقهاء الحافظ للفروع لا يتمكن منه وآية أنه لا يعتبر حفظ الفروع أن العباس والزيبر  
 وطلحة وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأبا عبد بن الجراح وأمثالهم من لم ينصب نفسه  
 للفتوى ولم يظاها في ظاهر العبادة وتظاهرها على وزيد بن ثابت ومعاذ كانوا يعتقدون بتخلاف فهم لو حالفوا وكيف لا وكانوا  
 صالحين للإمامة العظمى ولسمي الكون أكثرهم في الشورى وما كانوا يحفظون الفروع بل لم تكن الفروع موضوعة  
 بعد لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهل لفهمها والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحيز والوصا بأفصل هذه  
 الفروع كهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فينبغي أن يعتقد بتخلاف الاصولي وبخلاف الفقيه المبرز لأنهم ماذا آله على الجملة  
 يقولان ما يقولان عن دليل أما النحوي والمتكلم فلا يعتقد بهما لانهما من العوام في حق هذا العلم إلا أن يقع الكلام في مسألة  
 تنبئ على النحو وعلى الكلام فان قيل فهذه المسئلة قطعية أم اجتهادية قلنا هي اجتهادية ولكن اذا جوزنا أن يكون قوله  
 معتبرا صارا الاجماع مشكوكا فيه عند مخالفته فلا يصير حجة قاطعة انما يكون حجة قاطعة اذا لم يخالف هؤلاء أما خلاف العوام  
 فلا يقع ولو وقع فهو قول باللسان وهو معترف بكونه جاهلا بما يقول فبطلان قوله مقطوعه عن كقول الصبي فما هذا فلس كذلك  
 فان قيل فاذا قلنا الاصولي الفقهاء فيما اتفقوا عليه في الفروع وأقر بأنه حق هل يعتقد الاجماع قلنا نعم لأنه لا يخالفه وقد وافق  
 الاصولي جملة وان لم يعرف التفاصيل كأن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والمجز والاجسام  
 والاعراض والصد والتخلاف فهو صواب فيحصل الاجماع بالموافقة الجملة كما يحصل من العوام لان كل فريق كالعلمي بالاضافة  
 الى ما لم يحصل عليه وان حصل علما آخر (مسئلة) المتدع اذا خالف لم يعتقد الاجماع دونه اذا لم يكفر بل هو كجهنم فاسق  
 وخلاف المجتهد الفاسق معتبر فان قيل لعله يكذب في اظهار الخلاف وهو لا يعتقد قلنا لعله يصدق ولا يدمن موافقته ولو لم  
 تحقق موافقته كيف وقد نزل اعتقاد الفاسق بقرائن أحواله في مناظراته واستدلالاته والمستدع ثقة يقبل قوله فانه ليس  
 يدري أنه فاسق أما اذا كفر بيده فعد ذلك لا يعتبر بخلافه وان كان يصلى الى القبلة ويعتقد نفسه مسلما لان الامه ليست

في الضمير مع العوارض الضميرية التي هو الصورة الذهنية عند فائلها فتدبر (وقد جعل بعض الاعلام التزاع) الواقع بين أهل  
 هذه المذاهب (لفظيا) وقال من قال انها موضوعة للصورة الذهنية أراد المعاني من حيث هي فان الصورة ربما تطلق عليها  
 أيضا ومن قال انها لامر خارجي أراد المعاني من حيث كونها منصفة بالوجود الخارجي (تم الواضع) من هو اختلف  
 فيه (فقال الأشعري) معرفة الوضع (بالتوقيف) الالهي فهو الواضع (قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) فتعلم  
 الاسماء لا تدمن من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم همز واعن البيان واحتمال كون الجنة واضعين أبعاد الواضع  
 هو والله تعالى فان قيل المراد المسلمات والمعنى علم الله المسلمات كلها لا تدمر بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق لا الالفاظ  
 وأوضاعها قال (وليس المراد المسلمات بدليل) قوله تعالى (أنبؤني بأسماء هؤلاء) فان المسلمات هي المشار إليها حيث  
 يلزم اضافة الشيء الى نفسه (وأول مسلمات الحقائق) فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه فالشار له الحقائق والمضاد المسلمات  
 فان قلت هذا تأويل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم تأويل آخر في قوله ثم عرضهم على الملائكة قلت التأويل لازم عليه  
 بحمل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة في هذا التأويل أن الكمال يعتد به بالنسبة الى الانبياء والأولياء  
 معرفة الالفاظ هذا وهما تأويل آخر لا يبيح عليه المحققون هي أن الملائكة تكلموا في آدم بسفك الدماء وأدعوا أفضلهم  
 أنفسهم بالتسبيح فأراد الله سبحانه أن يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم فجمع الاسماء الالهية الكلية والجزئية  
 يسبح كل موجود موجود ببعض بعض فان كل موجود يسبح به بما عرفه من اسمه وصفته لسبح آدم الله تعالى ويدعوه بكل  
 اسم اسم ويكون كما لا في المعرفة الالهية ثم عرضهم أي عرض الموجودات كلها على الملائكة فقال أنبؤني بأسماء هؤلاء  
 أي بالاسماء التي يسبح بها هؤلاء كتم صادقين في أنكم لا تقولون للخلافة وأن معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم  
 وعبر عن الموجودات بسبعة ضمير العقلاء لانهم من حيث انها مسجعة عقلاء فالوا سجانك واعتز فوا بقصو رهم عن ادراك  
 سر الامور لاعلمنا الاما علمتنا انك أنت العليم الحكيم اخلق من شئت واجعله خليفة وعلى هذا البست الآيه من الباب في شيء  
 هذا (و) قال الأشعري بالتوقيف (قوله) تعالى ومن آياته خلق السموات والارض (واختلاف ألسنتكم) وليس المراد

عارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري أنه كافر نعم لوقال بالتشبيه والتجسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه باجماع مخالفه على بطلان التجسيم مصرا الى أنهم كل الامة تدونه لان كونهم كل الامة موقوف على اخراج هذا من الامة والاخراج من الامة موقوف على دليل التكمير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ما هو موقوف على تكفيره فيؤدي الى اثبات الشيء بنفسه نعم بعد أن كفرناه بدليل عقلي لو خالف في مسألة أخرى لم يثبت اليه فأناب وهو مصر على المخالفة في تلك المسئلة التي أجمعوا عليها في حال كفره فلا يثبت في خلافه بعد الاسلام لانه مسبق باجماع كل الامة وكان المجهون في ذلك الوقت كل الامة تدونه فصار كالمخالف كافر كافة الامة ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يثبت اليه الاعلى قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع فان قيل فلوترك بعض الفقهاء الاجماع بخلاف المستدع المكفر اذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر وطن أن الاجماع لا ينعقد دونه فهل يعد من حيث ان الفقهاء لا يطلعون على معرفة ما يكفر به من التأويلات فلنا للمسئلة صورتان احدهما أن يقول الفقهاء نحن لا ندري أن بدعته توجب الكفر أم لا في هذه الصورة لا يعدون فيه اذ لم يزلهم مراجعة علماء الاصول ويجب على العلماء نهر بفهم فاذا أفتوا بكفره فعملهم التقليد فان لم يتبعهم التقليد فعلمهم السؤال عن الدليل حتى اذا ذكر لهم دليله فهو له لاجل حاله لان دليله قاطع فان لم يدركه فلا يكون معذورا بمن لا يدرك دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا عذر مع نصب الله تعالى اذلة القاطعة الصورة الثالثة أن لا يكون قد بلغته بدعته وعقدته فترك الاجماع لمخالفته فهو معذور في خطئه وغريم واخذبه وكان الاجماع لم ينتهض حجة في حقه كما اذا لم يبلغه الدليل الناسخ لانه غير منسوب اليه بقصر بخلاف الصورة الاولى فانه قادر على المراجعة والبعث فلا عذره في تركه فهو بمن قبل شهادة الخوارج وحكمهم فهو محط لان الدليل على تكفير الخوارج على علي وعثمان رضى الله عنهما والقائلين بكفرهما المعتد من استباحة دمهما وما هما ظاهر بدرك على القرب فلا عذر من لا يعرفه بخلاف من حكم بشهادة الزور وهو لا يعرف لانه لا طريق له المعرفة صدق الشاهد له طريق المعرفة كفره فان قيل وما الذي يكفره قلنا الخطب في ذلك طويل وقد أثرنا لشيء

اختلاف عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه بعينه ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونها آية لا يتصور الا أن يكون الواضع هو الله سبحانه كالاحتجى فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال (والاقدار رجوع) أي القول براءة الاقدار رجوع (عن الظاهر) فلا يثبت اله وفيه نظرية يجوز أن يكون المراد باللسان العضو والاختلاف الاختلاف في القدرة على التعميرات المختلفة والمعنى والله أعلم بمراده من الآيات اختلاف الاستكتم في افادته في الضمير بقدر بعضها على التعبير بلغة وأخرى على التعبير بأخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر ولا بأس به أيضا كما أنكم قلتم بالتجوز في الاستكتم هذا (وقالت البهيمية) الوضع (بالاصطلاح) من الناس (لقوله) تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقف من الرسل فلا تكون اللغة قبل الرسول وقد شبهه آية خلافه (وأجيب) باننا لا نسلم أنه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف و (أنه تعالى علمها آدم أولا) قبل الارسال (ثم اختص كل قوم بلغته) فأرسل رسول ذلك القوم بلسانهم (وقال الأستاذ) أبو اسحق الاسفرائيني (بالتوزيع) فان ما يحتاج اليه للتعبير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل أو بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه (و قال جماعة بالتوقف) فانه لم يقم دليل على شيء من طرف النبي والاثبات والحق ما أقدم أنه ان أريد جزم القول فالحق التوقف والافالظاهر ما قال الأشعري قدس سره ثم اختلف في أن وضع اللفظ لعناهل المناسبة منه وفيه أم لا (والحق اعتبار المناسبة) بين اللفظ ومعناه والاجعل بعضها المعنى وبعضها آخر ترجع من غير مرجح وان الحكم بأى عنفه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى (حق) المناسبة بين اللغات وبين (الامزجة التي اكتسبها كل قوم) أرادها ما فيه صلوح كمالا ما يقوله الفلاسفة (من عوارضها السماوية والارضية) أي العارضة من خارج فاخترت لغة كل قومهم بحسب هذه المناسبة والافاعطاه الهندية لاهل الهند والعربية للعرب ليس أول من العكس (ومن ههنا) أي من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم (رأى بالسان سكان الجبال صلبة ثقيلة) لكون أخرجهم كذلك هذا (وأما القول بالتناسب الذاتي) بين اللفاظ ومعانيها بان يكون بين ذاتهما مناسبة تقتضى عدم الانفكاك لو خلب وطباعها

منه في كتاب فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة والقدر الذي نذكره الآن أنه يرجع الى ثلاثة أقسام الاول ما يكون نفس اعتقاده ككفر اكنكار الصانع وصفاته وسجد النبوة الثاني ما يعتقه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسله ويلزمه انكار ذلك من حيث التناقض الثالث ماورد التوقيف بانه لا يصدر الا من كافر بعبادة النيران والسجود للصنم وسجود سورته من القرآن وتكذيب بعض الرسل واستحلال الزنا والجرم وترك الصلاة وبالجملة انكار ما عرف بالتواتر والضرورة من السريعة (مسئلة) قال قوم لا يعتد باجماع الصحابة وسننهم وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمان الصحابة ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه وهذا فاسد مهما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل تمام الاجماع لانه من الامة فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الامة بل اجماع البعض والجملة في اجماع الكل نعم لو اجمعوا ثم يبلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبق بالاجماع فليس له الآن ان يخالف من أسلم بعد تمام الاجماع وبدل عليه قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وهذا يخالف فيه وبدل عليه اجماع الصحابة على تسوية الخلفاء التابعي وعدم انكارهم عليه فهو اجماع منهم على جواز اختلاف كيف وقد علم ان كثيرا من اصحاب عبد الله كعلقمة والاسود وغيرهما كانوا يفتون في عصر الصحابة وكذا الحسن البصري وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل الصحابي التابعي الافضلية العسمة ولو كانت هذا الفضيلة تخص الاجماع لسقط قول الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين بقول العشرة وقول العشرة بقول الخلفاء الاربعة وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهم فان قيل روى عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن مجازاة الصحابة وقالت فزوج بصفق مع الديكة فلنا ما ذكرناه منقطع عنه ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم الا بقول الاحاد وان ثبت فهو مذهبها ولا حجة فيه ثم لعلها أرادت منه من مخالفتهم فيما سبق اجماعهم عليه أو لعلها أنكرت عليه خلافا في مسألة لا تختمل الاجتهاد في اعتقادها كما أنكرت على زيد بن أرقم في مسألة العينة ونلت أن وجوب حسم الذر رتبة قطعي واعلم ان هذه المسئلة يتصور الخلاف فيها مع من يوافق على أن اجماع الصحابة يندفع بمخالفة واحد من الصحابة ما من ذهب الى أنه لا يندفع خلاف الاكثر بالقل كدعما كان فلا يتخص كلامه بالتابعي (مسئلة)

(والاكتفاه في الدلالة) بان يكون العلم بهذا التناسب يكفي في انقضاء المعنى منها (كأذهب اليه عابد بن سليمان وغيره) من أساعه (فهو بعيد) لان المناسبة الذاتية بين الشيء والضمدين مما يحجب العقل وأما الرد بأنه يلزم ان لا يتفق اللفظ عن الدلالة أصلا فان مقتضى الذات لا يتفق عنها غير واردة فإنه أراد بالاقضاء ما ذكرنا ولو أراد بالاقضاء الذي مقابل الوضع وان كان من أعراض مفارقة لم يعدو حينئذ لا رده عليه ما ذكر ثم بعد لا يتخلو عن بعد ومكارة (وسمعت عن بعض الشيوخ) سمعت من الثقات أنه أراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب المسئلة والدين الشهيد قدس سره (انه اقمه) أي بقي بعض الشيوخ (رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كالاسنان على وجه كالي) هكذا سمعت ويمكن أن يرجع الضمير المنصوب الى عابد بن سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عابد بن سليمان نحو ما أبد ويجوز أن يكون فهمه معرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لا لاكتفاه بالمناسبة فقط حينئذ اخرج الى الوضع (والطريق ان) في معرفة الاوضاع (التواتر كالنور وال نار والشك في) بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله أكثر دورا مع الاختلاف فيه وأمثالهما (سفسطة) لا يلتفت اليه لكونه مخالفا للضرورة العاطفة (و) الطريق في المعرفة (احاد) أيضا كتقل الاصعبي والخليل (وقديستد بالعقل) في اثبات الوضع لكن مع اشتراط النقل (كقولنا اجمع الخنثي) بالذم (يدخله الاستثناء) وهذه المقدمة استقرائية (وكل ما يدخله الاستثناء بم المستثنى منه لانه) أي الاستثناء (لاخراج ما لولاه وجب دخوله) وهذه مقدمة عقلية (مسئلة) هل يجوز القياس في اللغة بان كان الواضع وضع لفظا معينا المناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع أيضا (كالجمل للنبذ للتمير) قياسا على كونه (ب) بعصر الغنم المشند (والسارق) الموضوع للاخذ خضفية عن حز (النباش) قياسا عليه (للاخذ خضفية) وأما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلمة باعتبار شمول مفهومه لعمان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وأنه جائز قياس ضرب على نصري كونه للماضى (بخوزه شرمه قلبية ومنهم القاضي) أبو بكر الباقلاقي (قياسا على القياس الشرعي) بجامع أنه لا يثبت ما للمعلوم للسكوت فان قيل هذا قياسا في اللغة

(د) قوله قياسا على كونه الخ كذا بالاصل واهل الصواب قياسا عليه لكونه كعصير الخ وحركته مصححه

الاجماع من الاكثر ليس بجمعة مخالفة الاقل وقال قوم هو حجة وقال قوم ان بلغ عدد الاقل عدد التواتر اندفع الاجماع وان نقص فلا يندفع والمعتد عندنا ان العصمة انما تثبت للامة بكلياتها وليس هذا اجماع الجمع بل هو مختلف فيه وقد قال تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الي الله فان قيل قد تطلق الامة وتراد بها الاكثر كما يقال سوتيم جحوم الجار ويكرمون الضيف ويراد الاكثر قلنا من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على المجموع ولا يجوز تخصيصه بالتكثير بل يدلس ضرورة ولا ضرورة ههنا ومن لا يقول به فيجوز ان يرده الاقل وعند ذلك لا يميز البعض المراد عماليس بمراد والبدن من اجماع الجمع ليعلم ان البعض المراد داخل فيه كيف وقد وردت اخبار تدل على قلة اهل الحق حيث قال صلى الله عليه وسلم وهم يومئذ الاقلون وقال صلى الله عليه وسلم لسعد الدين غريبا كما بنا غريبا وقال تعالى اكثرهم لا يعقلون وقال تعالى وقليل من عبادي الشكور وقال تعالى كم من فئة قليلة اذموا لآلة واذموا لآلة ولكن ضابط ولا مرد فلا خلاص الا باعتبار قول الجميع (الدليل الثاني) اجماع الصحابة على تجوز الخلاف لا حادفكم من مسئلة قد انفراد فيها الاحاد عذب كانه فراد ابن عباس بالاول فانه انكره فان قيل لابل انكره واعلى ابن عباس القول بتحليل المتعة وان الرابقي النسبية وانكرت عائشة على ابن ارقم مسئلة العنة وانكره واعلى ابي موسى الاشعري قوله النوم لا يقض الوضوء وعلى ابي طهارة القول بان كل البرد لا يفطر وذلك لانفرادهم به قلنا بل لخالفهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم ولخالفهم اذلة طاهرة قامت عندهم ثم يقول هب اثمهم وانكروا انفراد المنفرد والمنفرد متمسك عليهم انكارهم ولا ينعقد الاجماع فلاحجة في انكارهم مع مخالفة الواحد (ولهم شبهتان الشبهة الاولى) قولهم قول الواحد فيما يخبر عن نفسه لا يورث العلم فكيف يتدفع به قول عدد حصل العلم باخبارهم عن انفسهم بل لو فهم عدد التواتر وعن هذا قال قوم عدد الاقل الى ان يبلغ مبلغ التواتر يدفع الاجماع وهذا فاسد من ثلاثة اوجه الاول ان صدق الاكثرون علم فليس ذلك صدق جميع الامة وانفاقهم واجبة في اتفاق الجميع فسقطت الحجة لانهم ليسوا كل الامة الثاني ان كذب الواحد ليس معلوم فلهذا صادق فلا تكون المسئلة انفاقا من جميع الصادقين ان كان صادقا الثالث انه لا نظر الى ما يضررون بل التعبد متعلق بما يظهر وهو مذهبهم وسيلهم لا ما اضرهوه فان قيل فهل يجوز ان تضم الامة خلاف ما تظهر فلنا ذلك ان كان انما يكون

قائبات القياس في اللغة هذا القياس دورا وحسب بان القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لانما صحة القياس في اللغة وان هذا من ذلك نعم انما يتنقض لو كان القياس في غير الشرعيات حجة (قلنا) قياس مع الفارق اذ (ثبت هنالك) اى في القياس الشرعي (الحكم عقلا لان المعنى يجذب المعنى) اذ يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعاني فيجذب المعنى العلية لمعولوه وهو الحكم و (لا) يجذب المعنى (اللفظ والانزيم الدلالة بالطبع فتفسر فالقول لا) اى لا يجوز القياس في اللغة (كيف ويحتمل التصريح) منهم (بالمنع) عن القياس (فان اختلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه) هل يجوز بالقياس ام لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز وما في الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها ايضا (الارى اتمهم من عواطر الادهم) في كل ما وجد فيه دهمه (والقارورة) في كل ما فيه قرار (والاحسدل) في كل ما فيه قوة (وغيرها مما لا يخفى) قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة امر مصحح للوضع لا موجب وليس ان كل ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهمه (تقسيم وهو) اى اللفظ الدال بالوضع (مفردان وتوسط ولو عرفنا) فحقوا الرجل مفرد لانه لفظ واحد في العرف (وقيل) هو مفرد (ان لم يدل جزء لفظه على جزء معناه والا فسر كفيهما) اى في الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال جزءه على جزء معناه مركب (ويجوز بعلت) اى المركب الذي جعل علما (مركب على الاول) لان اللفظ غير متوحد (لا) على (الثاني) بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلى (وأضرب بالعمس) اى مفرد على الاول لان اللفظ واحد ولكنه يدل على مستند ومستند اليه فلا بد من لفظين بازا ثم هاء هو الهمزة والسادة فجزؤه يدل على جزء معناه فركب على الثاني هذا اى ان سينا في الشفاء المخالف فيه جهو رآهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتامه يدل على المعنى الفعلى (وأما المستند اليه فتوى فيه ولا يلزم اجماعهم وهذا حجة عليه فانه يحكم من غير دليل بل التخصيص يحكم بما قال ابن سينا فانه لا شأنا به يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه تكفي للدلالة عليه فالعدل عنه واعتبار المنوى لا يرضه بصيرة واحد كما في ضربت هذا وأما الضارع

عن تقيّة والجاه وذلك يظهر ويشتبه وان لم يشتهر فهو محال لانه يودى الى اجتماع الامة على ضلاله وبالطبع وهو مجتمع بديل  
 السمع (الشبهة الثانية) ان مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة وهو منتهى عنه فقد ورد في الشاذ وأنه كاشد ان الغنم عن  
 القطيع قلنا الشاذ عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها ومن دخل في الاجماع لا يقبل خلافه بعده وهو الشذوذ أما  
 الذي لم يدخل أصلا فلا يسمى شاذاً فان قيل فقد قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فان الشيطان مع الواحد وهو عن  
 الانثنين أبعد قلنا اراد به الشاذ الخارج على الامام مخالفة الاكثر على وجه غير الفتنة وقوله وهو عن الانثنين أبعد اراد به  
 الحق على طلب الرفيق في الطريق ولهذا قال عليه السلام والثلاثة ركب وقد قال بعضهم قول الاكثر حجة وليس باجماع  
 وهو متصمك بقوله انه حجة اذ لا دليل عليه وقال بعضهم مرادى به أن اتباع الاكثر أولى قلنا هذا يستقيم في الاخبار وفي حق  
 المقداد اذا لم يجد ترجيحاً بين المجتهدين سوى الكثرة وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الاكثر لانه ان مخالفه واحداً لم يلزمه  
 اتباعه وان انضم اليه مخالف آخر لم يلزمه الاتباع (مسئلة) قال مالك الحجة في اجماع أهل المدينة فقط وقال قوم المعتبر  
 اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة وما أورد المصنفون بهذا الآن هذه البقاع قد جمعت في زمن  
 الصحابة أهل الحل والعقد فان أرا ذلك أن المدينة هي الجامعة عليهم فسلمه ذلك لو جمعت وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير  
 وليس ذلك بمن يلزم بل يجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل ما زالوا متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار فلا  
 وجه لكلام مالك الآن يقول عمل أهل المدينة حجة لانهم الاكثرون والعبارة يقول الاكثرون وقد أفسدناه أو يقول يدل اتصافهم  
 في قول أو عمل أنهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحي الناسخ نزل فهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا التحكم اذ لا يستحيل  
 أن يسمع غيرهم حد يثامن رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة لكن يخرج من قبل نقله فالخجة في الاجماع ولا  
 اجماع وقد تكلف لسالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في كتاب تهذيب الاصول ولا حاجة اليها هنا وربما احتجوا ببناء  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة قواهم لسكنائهم المدينة ولا يدل على تخصيص  
 الاجماع بهم وقد قال قوم الحجة في اتفاق الخلفاء الاربعة وهو تحكم لا دليل عليه الا ما تحمله جماعة في أن قول الصحابي حجة وسيأتي

الغائب فلا يدل على جملة لانه تبقى حاجته في احتمال الصدق والكذب الى أن يذكر بعده منسوب اليه ولذا قد ذكر الفاعل فيه  
 فظهر الفرق بينهما بأوكد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم جملة فينبغي أن يكون المعنى الفعلي مدلولاً للفظ والاختلاف الآخر  
 فينبغي أن تدل الهزرة والتاء فردا على ذات المتكلم والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز أن يكون  
 شرط الدلالة وضعها اجتماع الكلمتين فلا يدلان عند الانفراد على شيء كالأيدل تاء ضربت على الانفراد على المخاطب ( ولا يرد  
 على الاصطلاح (الثاني نحو ضارب) فانه يدل هيئته على المعنى الاشتقاق من الذات والنسبة وعادته على الحدث فمعدّل  
 جزء لفظه على جزء معناه وههنا ليس كذلك وأجيب في البديع منع أن الدال على الذات هيئته وعلى الحدث المادة قبل الدال المجموع  
 على المجموع وتعقب المصنف عليه بأنه لا فرق بين ضارب وضرب وحينئذ يلزم أن لا تكون هيئة الثانية دالة على المضي والزمان  
 والمادة على الحدث واحده بل تزم ذلك وأي حجة قامت على بطلانه فافهم (والفرد اسم وفعل وحرف لانه امان يستقل)  
 معناه بالمفهومية وذلك أي الاستقلال (اذ لو خط بذاته) من غير أن يلاحظ أنه مرآة لتغير وحال من أحواله (فيستلج  
 لأن يحكم عليه ور) يحكم (به أو لا يستقل) معناه (بل يكون آلة للملاحظة غير ومرآة لتعرف حاله) وتحقيقه أنه ربما  
 يلاحظ المعنى أولاً وبالذات وربما يلاحظ بما أنه حال من أحوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين فيلاحظ علاج هذه تلك الغير بالتبع  
 وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح لان يحكم عليه وبه وهو معنى حرف معتبر بين الشئتين بخلاف المعنى الاسمي فانه  
 قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً وهذا المعنى النسبي الذي بين الشئتين اذ لو خط بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ أنه  
 نسبة وحالة بين الشئتين فستقل فاذن قد ظهر أن الاستقلال وعدمه تابعان للحايات فان لو خط لحاظ الاستقلال لو خط مع قطع  
 النظر عن المتعلق وان لو خط لحاظ غير الاستقلال لو خط بما هو حالة بين الشئتين وهذا هو الذي رامه القوم أن الاختلاف بين  
 المعنيين الاسمي والحرفي بالكلمة والجزئية وبما قررنا سقط ما أورد المصنف بان المعنى الاسمي قد يكون جزئياً والحرفي قد يكون

في موضعه (مسئلة) اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر أمان أخذ من دليل العقل واستحالة الخط بالحكم العادة فيلزمه الاشتراط والذين أخذوه من السمع اختلفوا فيهم من شرط ذلك لانه اذا نقص عددهم فنحن لانعلم ايمانهم بقولهم فضلا عن غيره وهذا فاسد من وجوه أحدهما أنه يعلم ايمانهم لا بقولهم لكن بقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال فاذ لم يكن على وجه الارض مسلم سواهم فهم على الحق الثاني أنالم تبعيد بالباطن وانما أمة محمد من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ظاهرا والاقوف على الباطن واذا ظهرنا متعبدون باتباعهم فيجوز أن يستدل بهم - إذ على أنهم صادقون لان الله تعالى لا يتعبدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاعتدائه فان قيل كيف يتصور رجوع عدد المسلمين الى مادون عدد التواتر وذلك يؤدي الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجية والحجة تقوم بخبر التواتر عن اعلام النبوة وعن وجود محمد صلى الله عليه وسلم وتحديه بالنبوة والكفار لا يقومون بنشر اعلام النبوة بل يجهدون في طمسها والسلف من الائمة مجمعون على دوام التكليف الى القيامة وفي ضمنه الاجماع على استحالة اندراس الاعلام وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي الى الاندراس واذا لم يتصور وجود هذه الحادثة فكيف نخوض في حكمها قلنا يجتهدون ان يقال ذلك متنع لهذه الادلة وانما معنى تصور هذه المسئلة رجوع عدد أهل الحل والعقد الى مادون عدد التواتر وان قطعنا بان قول العوام لا يعتبر فتدوم اعلام الشرع بتواتر العوام ويحتمل أن يقال يتدور وقوعها والله تعالى يديم الاعلام بالتواتر الخاصل من جهة المسلمين والكفار فيجهدون بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجود مجيئه وان لم يعرفوا بكونها هجرة أو تحرق الله تعالى العادة فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجية بل نقول قول القليل مع القرائن المعلومه في مناظرته وتسديده قد يحصل العلم من غير حرق عادة فيصير هذه الجوه بقي الشرع محفوظا فان قيل فاذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد فلورجع الى واحد فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعه قلنا ان اعتبرنا موافقة العوام فاذا قال قولنا وساعده عليه العوام ولم يخافوه فيه فهو اجماع الامة فكيف حجة أدلوم يكن لكان قد اجتمعت الامة على الضلالة والخطا وان لم تلتفت الى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والاجماع اذ يستدعي ذلك عددا بالضرورة حتى يسمي اجماعا ولأقل من اثنين وأولائة

كياوجه الادفاع ظاهر (وهو الحرف والاول) وهو ما يستقل معناه (اما ان يدل بهيشته على أحد الازمنة) الثلاثة (وهو الفاعل) ومعنى الدلالة بالهيشة أن كل هيشة كذا اذا وقع في مادة متصرفه موضوعة فهي معنى كذا (اولا) يدل على أحد الازمنة (وهو الاسم قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل) فانها غير مستقلة ملحوظة بعماي نسبة بين الحدث والفاعل (بل باعتبار الزمان أيضا) غير مستقل (فالمعتبر) فيه لانفسه بل (على أنه ظرف لها) أي النسبة فلا بد أن يلاحظ تبعاف اعتبارها أيضا غير مستقل (لكن باعتبار المعنى التضمني أعنى الحدثي مستقل فعلى المعنى المطابق لا يصير محكما عليه وبه) لان من شرطهما الاستقلال هو غير مستقل (وعلى) المعنى (التضمني يصير محكما به) لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن (لا) يصير بهذا الاعتبار أيضا محكما (عليه لانه) أي الحدث (معتبر) في الفعل (على أنه منسوب الى الفاعل نسبة تامة) فلو كان محكما عليه يكون منسوب او منسوب اليه (وما اشهر) بين الناس (من أن الجملة نصير خبرا للبتدا) مع أنها أيضا شتملة على غير مستقل (قرن) باب (التوسيع) وانما تكون خبرا بانسلاخها عن المعنى الجملي (أقول) ان الفعل الواقع مستند له باعتبار معناه مفهوم المعنى التضمني الحدثي استعمل فيه مجاز الاطلاق لاسم الكل على الجزء أو استعمل في معناه المطابق والمستند فيه المعنى الحدثي والاول فاسد لان من تراجع الى الوجدان علم أن المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة أيضا مفهومان وأيضا لو كان الامر كذلك لكان المصدر للاستعمال في هذا المعنى ولا حاجة الى الصيغ الفعلية أصلا وأيضا القول بان الفعل موضوع للمجموع مستعمل في الجزء دائما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال أولائة موضوع للحدث وأما الثاني ففهو أنه لا يتصور كون الحدث مستندا الا اذا تميز عند العقل والباطن الاجزاء الباقية (فبان تخلف التضن عن المطابقة وقد تقدم أنه متحدة معها فالحق أن المعنى الحدثي مطابق له نظر الى المادة فتدبر) وتفصيله أن الفعل مادته موضوعة للحدث وهيشته موضوعة لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر بعقد زمان معين ومجموع المادة والهيشة للمجموع كافي الربكات بعينها لأن هنالك الفاظا مرتبة في السمع لاهتها فإلهي للمادة مفهومها فلا اشكال



وهذا كله يتصور على مذهب من يعتبر إجماع من بعد الصحابة فإما من لا يقول بالإجماع الصحابة فلا يلزمه شيء من ذلك لأن الصحابة قد جاوز عددهم عدد التواتر (مسألة) ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر إلى أنه لا يجتمع إجماع من بعد الصحابة وهو فاسد لأن الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجة أعنى الكتاب والسنة والعقل لا تفرق بين عصر وعصر فالتابعون إذا اجتمعوا فهو إجماع من جميع الأمة ومن خلفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين ويستعمل بحكم العادة أن بشا الخلق عنهم مع كثرتهم عندما يأخذ من العادة ولهم شبهتان أضعفهما قولهم الاعتماد على الخبر والآية وهو قوله تعالى وينبع غير سبيل المؤمنين يتناول الذين اعتوا بالاعتان وهم الموجودون وقت نزول الآية فإن المعدوم لا يوصف بالاعتان ولا يكون له سبيل وقوله عليه السلام لا يجتمع أمي على الخطيئتناول أمته الذين آمنوا به وتصورا إجماعهم واختلاف فهمهم الموجودون وهذا باطل إذ يلزم على مساقه أن لا يعقد إجماع بعد موت سعد بن معاذ وجزءه ومن استشهد من المهاجرين والانصار من كلواهم وجودين عند نزول الآية فإن إجماع من وراءهم ليس إجماع جميع المؤمنين وكل الأمة ويلزم أن لا يعقد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكلماته بعد ذلك وقد أجمعنا وإياهم والصحابة على أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع بل إجماع الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم حجة بالاتفاق وكهم من صحابي استشهد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية الشبهة الثانية أن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين وإجماع جميع الأمة وليس التابعون بجمعة الأمة فإن الصحابة وإن ما أولم يخرجوا عنهم عن الأمة ولذلك لو حالف واحد من الصحابة إجماع التابعين لا يكون قول جميع الأمة ولا يحرم الأخذ بقول الصحابي فإذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع إجماع التابعين فعدم وفافهم أيضا يدفع لانهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الأمة قالوا وقاس هذا بقضي أن لا يثبت وصف الكلية أيضا للصحابة بل ينتظر لحوق التابعين وموافقتهم من بعدهم إلى القسامة فانهم كل الأمة لكن لو اعتبر ذلك لم ينتفع بالإجماع إلا في القسامة ثبت أن وصف الكلية إنما هو لمن دخل في الوجود دون من لم يدخل فلا يسبيل إلى إخراج الصحابة من الجملة وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الأمة للتابعين والجواب أنه كما بطل على القطع الاتمات إلى اللاحقين بطل الاتمات إلى الماضين ولولا ذلك لما تصور إجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة

فقد بر قال مطلع الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجامى يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل بسبب محض معدلان يحصل صورا اخرى وبهذا التحليل يصير حدنا وزمانا ونسبة فالاخيرة تغير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فمستقل وان اعتبره نظرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به نظر الى المعنى الضمى فالمقصود انه بعد التحليل كذلك هم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجامى مستدلى الفاعل وهذا المعنى الاجامى مستقل بالمفهومية قطعاً وأجزاء مستحجة فيه فلا يتخلف التضمين عن المطابقة بل هي متحدة معها وأما في حال التحليل فهما غير متحدتين قطعاً هكذا ينبغي أن يفهم وتویدهما مر أن اللفظ المفرد لا يفهم منه المعنى واحد اجامى ولا شك في صحة كونه محكوما به واستقلاله فندبر (والمركب ان أفاد فائدة تامة) يصبح السكوت عليه (بجملة وتقوم باسمين) يكون أحدهما مستندا والآخر مستندا اليه (أو اسم) يكون مستندا اليه (وفعل) يكون مستندا اذلا بدلها من الاسناد المتقومين المستند والمستند اليه (وتنقض) هذا الحكم (بقولك يا زيد) لانه جملة مصححة للسكوت مع انه مركب من حرف واسم (وأجيب) بأنه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه من فعل مقدر واسم و (بانه) أى الحرف (نائب عن الفعل منقول) عن اخيرة (الى انشاء الطلب) هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى أنه لا تنقل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لانشاء الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه أسلم من التكلفات (واعلم أن وضع المركب للأفادة) أى لأفادة مالمس حاصل (ووضع المفرد للأعادة) أى لأعادتها كان حاصل من قبل وصار مذهبولا (والا) أى وان لم يكن وضع المفرد للأعادة بل كان للأفادة (لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة) عليه فعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفادا من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفة من اللفظ وهو الدور (وفيه ما فيه انق وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى) حينئذ يجوز أن يكون الاستفادة من المفرد معنى غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع لا المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فالدور

والتابعين ولا بعد أن استشهد حجة وقد اعترفوا بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعدهم موت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس ذلك إلا لأن الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينظر وأن وصف كاية الامة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت وأما إجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد قال قوم بصرف قول الصحابي مهجور لانهم كل الامة وان سئلنا وهو الصحيح فنقول ان اتفقوا على وفق قوله انعقد الإجماع اذ موافقته ان لم تقو الإجماع فلا تنقدح فيه وان أجمعوا على خلاف قوله فلا يصرد ذلك القول عندنا مهجورا حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته لأنه بعد أن أفتى في المسئلة فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الامة بل فتوى البعض فان قيل ان ثبت نعت الكليمة للتابعين فليكن خلاف قولهم بعدهم حراما وان قال به صحابي قبلهم وان لم يكونوا كل الامة فينبغي أن لا تقوم الحجة باجماعهم ولا يحرم خلافهم اذ خلاف بعض الامة ليس بحرام أما أن تكون كليمة الامة في شئ دون شئ فهذا متناقض وجع بين النفي والاثبات قلنا ليس عناقض لان الكليمة انما تثبت بالاضافة الى المسئلة التي حاضوا فيها فاذا نزلت مسئلة بعد الصحابة قالتا بكون فيها كل الامة اذا أجمعوا فيها أما ما أفتى فيها الصحابي ففتواه ومذهبه لا ينقطع عنه وهذا كالصحابي اذا مات بعد الفتوى وأجمع الباوقن على خلافه لا يكون ذلك إجماعا من الامة ولومات ثم نزلت واقعة بعده انعقد الإجماع على كل مذهب وتكون الكليمة حاصلة بالاضافة فان قيل ان كان في الامة غائب لا ينقصد الإجماع دونه وان لم يكن اذك الغائب خيبر من الواقعة ولا فتوى فيها لكن نقول لو كان حاضر السكان له قول فيها فلا بد من موافقته فليكن الميت قبل التابعين كالغائب قلنا يبطل بالميت الاول من الصحابة فان الإجماع انعقد دونه ولو كان غائبا لم ينقصد لان الغائب في الحال ذ ومذهب ورأى بالقوة فيمكن موافقته ومخالفته فيجتم على أن يوافق أو يخالف اذا عرضت المسئلة عليه بخلاف الميت فانه لا يتصور في حقه خلاف أو وفاق لا بالقوة ولا بالفعل بل المحنون والسرير الزائل العقل والطفل لا ينتظر لانه يبطل منه امكان الوفاق والخلاف فان قيل فما أجمع عليه التابعون بنقدح بخلاف واحد من الصحابة اذا نقل فان لم ينقل فعله خالف ولكن لم ينقل البناء فلا يستغن إجماع كل الامة قلنا يبطل بالميت الاول من الصحابة فان امكان خلافه لا يكون كحقيقة خلافه وهذا التحقيق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال بطلت

وأيا تجزى هذه المقدمات في المركب الأبن يقال ان من شرط دلالة العلم وضع مفرداته لعابسه لا العلم بوضعه لعنه التركيبي قدير (فائدة \* ان الوضع قد يكون خاصا للموضوع له خاص) خصوص الوضع أن لا يلاحظ حين الوضع أمور متعددة لفهوم واحد (كز. ديورجل) فان خصوصهما وضعها لخصوص معنيهما وفيه إشارة الى أن هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كلما وقد يكون جزئيا (وقد يكون) الوضع (عاما لعام) أي لموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف أن يكون الموضوع له أمر عام لا حظا بعفهوم عام حين الوضع (كوضع أن كل فاعل) موضوع (لذات من قام به الفعل) فذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لعنى عام هو ذات قام بها الضرب أو النصر أو غير ذلك ولا يتخو هذا عن شوب تكلف فان وضع الافاعيل ليس الا لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كافي هذا أو أمثاله فان وضع الماضي ليس الا أن كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب الى فاعل معين في زمان الماضي فليس هنالك عام موضوع له بل الحق أن حاصل هذا القسم أن اللفاظ المتعددة المحوطة بلحفاظ أو كل على عام وكذلك المعاني وكل لفظ من اللفاظ المحوطة بالامر الكلي موضوع لعنى من المعاني المخصوصة المحوطة بالمفهوم الكلي في القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كل على عام كإثبات في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني فانها أمور متعددة ملحوظة بوجه عام (ومنه وضع المركبات) فانها موضعت لمعان تركيبية في ضمن ضابطة كما يقال كل مركب أحد جزأه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدث قائم بغيره وليس الامر كالمخزن البعض أن ليس للمركب وضع على حدث سوى وضع المفردات بل أوضاع المفردات كافة وهذا الرأي فاسد فسادا يظهر بالتأمل (وقد يكون) الوضع (عاما لخاص) أي لموضوع له خاص وقد تقدم شرحه (كوضع أسماء الانشابة والمضرات والموصولات والحروف) فان ملحوظ عند الوضع الامر الكلي العام كفهوم الواحد المشار اليه أو الواحد الغائب المذكور أو المتصف بالصلة (لكن لا) يكون ملحوظا (لأن يوضع له بل لأن يجعل مرآة للملاحظة الافراد) الغير المحصورة (فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم

الحج اجازة من حكم الاو بتصور تقدم نسخه وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل الناقض لاجماع الصحابة لاحتمال أن واحدا منهم أضر المخالفة وإنما أظهر الموافقة لسبب ويرد خبر الواحد لاحتمال أن يكون كاذبا وأذ عرف الاجماع وانقضى العصر أمكن رجوع واحد منهم قبل الموت وان لم ينقل الناقض لاجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر فان قيل ان الاصل عدم النسخ وعدم الرجوع قلنا والاصل عدم خوضه في الواقعة وعدم الخلاف والوافق جميعا ومع أن الاصل العدم فالاحتمال لا يفتي واذا ثبت الاحتمال حصل الشك في رجوع الاجماع غير متيقن مع الشك ولكن يقال لا يندفع الاجماع بكل شك فان قيل في مسألة تجوز النسخ وتجوز الرجوع شك بعد استيقان أصل الحجة وإنما الشك في دوامها وههنا الشك في أصل الاجماع لان الاجماع موقوف على حصول نعت الكلية لهم ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف فاذا شككنا في انتفاء الخلاف شككنا في الكلية فشككنا في الاجماع قلنا بل نعت الكلية حاصل للتابعين وإنما يفتي معرفة الخلاف فاذا لم يعرف بقيت الكلية وما ذكره وضاهي قول القائل الحجة في نص ما أت الرسول عليه السلام قبل نسخه فاذا لم يعرف موته قبل نسخه شككنا في الحجة والجماع المنقوض عليه العصر فاذا شككنا في الرجوع فقد شككنا في الحجة وكذلك القول في قول الميت الاول من الصحابة فاننا لا نقول صار كلية السابقين مشكوكا فيها هذا تمام الكلام في الركن الاول

(الركن الثاني في نفس الاجماع) ونعني به اتفاق فتاوى الامة في المسئلة في لحظة واحدة انقراض عليه العصر اولم ينقض أقواعن اجتهاد أو عن نص بهما كانت الفتوى نطقا مريحا وتام النظر في هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالتنطق وأن انقراض العصر ليس بشرط وأن الاجماع قد ينعقد عن اجتهاد فهذه ثلاث مسائل (مسئلة) اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الاجماع ولا ينسب اليه ساكت قول وقال قوم اذا انتسروا سكتوا فاسكوتهم كالتنطق حتى يتم به الاجماع بشرط قوم انقراض العصر على السكوت وقال قوم هو حجة وليس باجماع وقال قوم ليس بحجة ولا اجماع ولكنه دليل تجوزهم الاجتهاد في المسئلة والمختار أنه ليس باجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجوز الاجتهاد في المسئلة الا اذا دلت قرآن الاحوال على أنهم سكتوا مضميرين الرضا جو ازا لاخذ به عند السكوت والدليل عليه أن فتواه إنما تعلم بقوله الصريح الذي

التجوز فيها عند الاستعمال في الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها (أو الاشتراك) لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع كثيرة وفي المشتراك أوضاع كثيرة وفيه رد على من زعم أنها موضوعة لفهايم كلية لتستعمل في الافراد لا للافراد والايام الاشتراك بين المعاني الغير المحصورة وعزى الى الفاضل التفتازاني (وأما الوضع الخاص للعلم) على مطمح نظره وهو أن يلاحظ الموضوع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع اللفظ (فلم يوجد بل لا يمكن) لامتناع هذا التعميم للملاحظة وأما على ما بيننا في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لو حط فيه الالفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد من الالفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه (ولقد ردت أقساما

باعتبارات شتى) جمع مثبت كبير جزئ وجريح (فلنقص لها مع أحكامها في فصول (الفصل الاول وهو) أي المفرد (مشتق وان وافق أصلا) في المعنى (بحرفه الاصول) التي تسبق في التصريفات ولا يخفى أن أخذ الاصل في التعريف لا يخلو عن ثابته دور فاما أن يراد به ما يؤخذ منه شيء لا ما يؤخذ منه مشتق أو يجعل التعريف لفظيا وهو أولى (ولابد) للمشتق (من تعريما) في المبدأ الاصل (اما بحركة) فقط (أو بحرف) فقط وكل منهما اما (زيادة أو نقصان) فهذه أربعة (والتركيب) أي التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب (ثناء) وهذه ستة حاصله من أخذ التغيير زيادة الحركة مع الثلاثة الباقية وبنقصان الحركة مع الآخرين وبزيادة الحرف مع الأخير (و) حال كون التركيب (ثلاث) وهذه أربعة حاصله من أخذ الاول مع اثنين اثنين من البوائق (و) حال كون التركيب (رباع) وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها (يرتق الى خمسة عشر) كإيناء والامثلة وانحفة (وهو) أي المشتق (مطرده كاسم الفاعل) وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية (وغيره) أي غير مطرود (كالقارورة) وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة (والفرق) بينهما (أن المعنى) الاصل (اماداخل في التسمية) فكل ما وجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرده (أو) ليس داخله بل (شرط صحة التسمية) بهذا الاسم فقط فلا يطرده (وهو) أي غير المطرود

لا يتطرق اليه احتمال وتردد والسكرت متردد فقد بسكت من غير اضمار الرضا لسبب الاول أن يكون في ماطنه مانع من اظهار القول ونحن لا نطلع عليه وقد تظهير قرأت السخط عليه مع سكونه الثاني أن بسكت لانها مرادة ولا ساغالمن أداء اليه اجتهاده وان لم يكن هو موافقا عليه بل كان يعتقد خطأه الثالث أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار في المجتمعات أصلا ولا يرى الجواب الا فرض كفاية فاذا كفاها من هو مصيب سكت وان خالف اجتهاده الرابع أن بسكت وهو متكرر لكن ينتظر فرصة الانكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه الخالص أن يعلم أنه لو أنكر لم يلفظ اليه وناله ذل وهو ان كما قال ابن عباس في سكونه عن انكار القول في حياة عمر كان رجلا مهيبا فبهته السادس أن بسكت لانه متوقف في المسئلة لانه بعد في مهلة النظر السابع أن بسكت لظنه أن غيره قد كفاها الانكار وأغناه عن الاظهار ثم يكون قد غلط فيه فترك الانكار عن وهم ان رأى الانكار فرض كفاية وظن أنه قد كفى وهو محط في وهمه فان قيل لو كان فيه خلاف لظهور قلنا ولو كان فيه وفاق لظهور فان تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق تصور يشله في ظهور الخلاف وبهذا يبطل قول الجبائي حيث شرط انقراض العصر في السكوت اذ من العوارض المذكورة ما يدوم الى آخر العصر أما من قال هو حجة وان لم يكن اجماعا فهو تحكيم لانه قول بعض الامة والعصمة انما تثبت للكل فقط فان قيل نعم قطعان التابعين كما اذا أشكل عليهم مسئلة فنقل اليهم مذهب بعض الصحابة مع انتشاره وسكوت الباقيين كما لا يجوزون العدول عنه فهو اجماع منهم على كونه حجة قلنا هذا اجماع غير مسلم بل بل زال العلماء مختلفين في هذه المسئلة ويعلم المحصول أن السكوت متردد وأن قول بعض الامة لا حجة فيه (مسئلة) اذا اتفقت كلمة الامة ولو في لحظة انعقد الاجماع ووجب عصمتهم عن الخطا وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجميع وهذا فاسد لان المحقق اتفقا هم لا في موتهم وقد حصل قبل الموت فلا يزيد الموت تأكيذا وحجة الاجماع الآتية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر فان قيل ما داموا في الاجماع فروعهم متوقع وقواهم غير مستقرة قلنا والكلام في رجوعهم فانما لا يجوز الرجوع من جمعهم اذ يكون أحد الاجماعين خطأ وهو محال أما بعضهم فلا يحل له الرجوع لانه رجوعه خالف اجماع الامة التي وجبت عصمتها

(لا يكون مشتقا لا باعتبار الاصل) وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارونية المتكسرة قارورة (مسئلة \* شرط) صحة اطلاق (المشتق صدق أصله) المشتق منه علمه (الامتناع تحقق الكل) الذي هو المشتق (بدون الجزء) الذي هو الاصل وهذا اظهر على رأى الجمهور ولا يصح على ما سيجتاز أن لا تركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء أو يبنى على المشهور (خلافا للاعتزلة في صفات الباري) عز وجل فانهم قالوا بعالية تعالى بدون علمه) فأعترفوا بصدق العالم المشتق من غير تحقيق أصله الذي هو العلم وانما قالوا (هرا عن لزوم تعدد القدماء) بالقبول بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته ثم الى وتعدد القدماء باطل ألا ترى أنه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فان قيل هذا يلزمهم أيضا فانهم قالوا بقيام العالمية بذاته سبحانه قالوا (وأما العالمية فانما هي من النسب) الاعتبارية دون الصفات العينية (والجواب أن المتمتع) انما هو (تعدد قدماء هي ذوات) قديمة وانما ذم الله القول به سدا فان النصارى انما يقولون بالهة ثلاثة والاله لا يكون الا ذاتا قديمة واجبة (وأما الصفات) التي تقول بها (فواجبة للذات بالذات) فانها محتاجة الى الذات فلا تكون واجبة واذ لم تكن واجبة لا يصح دعوى الألوهية من أحد من الحق والعقلاء فلا يكون هذا مشمول الآتية وليس المقصود من الجواب أن تعدد ذوات قدماء يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه أن القدم وان كان للذات لا يوجب الوجوب ولا ينافي الامكان ألا ترى أن الفلاسفة يقولون يقدم الظل وغيره مع القول بما كنهه فقدر وطلع الامر اهنا كلام يجب التنبيه عليه هو أن العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدرى المفهوم للكافة الثاني ما به تنكشف الاشياء ويرتبط عليه هذا المفهوم فالثاني عنده في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته بذاته تنكشف الاشياء عنده ولا ينتظر في انكشاف الاشياء الى أمر آخر يقو به كما يحتاج الى أمر ثالث على ذاتنا في انكشاف الاشياء والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتبارى الاول القائم بذاته تعالى وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدأ اقاما انضماميا ألا ترى مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصلى على الذوات التي تنتزع الاعتبارات

عن الخطأ ثم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ويكون به عاصما فإسقا والمهسية تجوز على بعض الامة ولا تجوز على الجميع فان قيل كيف يكون مخالفا للاجماع وبعد ما تم لاجماع وانما يتم بانقراض العصر فلنأمن عنتم به أنه لا يسي اجماعا فهو بهت على اللغة والعرف وان عنتم ان حقيقته لم تتحقق فاحتمه وما لاجماع الاتفاق فتاويهم والاتفاق قد حصل وما بعد ذلك استدامة للاتفاق لا اتمام لاتفاق ثم نقول كيف يدعى ذلك ونحن نعلم ان التابعين في زمان بقاء أسن بن مالك وأواخر الصحابة كانوا يجتنبون باجماع الصحابة ولم يكن حوازا للاحتجاج بالاجماع مؤقتابوت آخر الصحابة ولهذا قال بعضهم يكفي موت الاكثر وهو تحكيم آخر لاستندله ثم نقول هذا يؤدي الى تعذر الاجماع فانه ان بقى واحد من الصحابة جاز لتأبى ان يخالف اذ لم يتم الاجماع وما دام واحد من عصر التابعين أيضا لاستقرار الاجماع منهم فيجوز لتأبى التابعين الخلاف وهذا خبط لأصله ولهم شبه (الشبهة الاولى) قولهم انه ربما قال بعضهم ما قاله عن وهم وغلط فينسبه له فكيف يحجر عليه في

عنها وحشد فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ وهذا أولى مما قيل ان اعتبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق فانه عسى أن يكون صحيحا لكن عبارات أمثال الزمخشري والسكاكي مع تصلبها في شتاتهما من الاعتزال لتأساعده (مسئلة) اطلاق المشتق كالضارب بالباشتر (ضرب) في الحال (حقيقة اتفاقا) فان قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على أن المشتقات لاتدل بالوضع على الزمان اصلا قلت لعل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لا فائدة المعنى فتدبر (و) اطلاق المشتق (باعتبار المستقل) أي اطلاقه على ما ليس مباشرًا لكنه سيان في المستقبل (مجاز اتفاقا كذا قالوا أقول فيه) أي في نقل الاتفاق (نظر فان ابن سينا وأتباعه ذهبوا) في تحصيل معنى القضية (الى أن معنى كل أبيض كل ما يصدق عليه أبيض بالفعل في أحد الأزمنة) الثلاثة فلا اتفاق والجواب انه ليس مقصوده بيان اللغة بل بيان أن القضية المعبرة في المنطق والمستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم أنه حسب أن في اللغة الاعتبار بهذا معنى في حسابه فانه ليس من رجال هذا المقال فلا يضرب اجماع رجال هذا الشأن فان قلت فما تصنع بقول أتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي أنه موافق للغة والعرف ومنهم من هو من رجال هذا الشأن قلت انهم أرادوا أنه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر (وأما) اطلاق المشتق (باعتبار الماضي) في المباشر أي على من باشتر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال (فقبل وهو الاصح) المختار (مجازا مطلقا سواء أمكن بقاءه كالاعراض الباقية) من السواد والبياض (أو لم يمكن) بقاءه (كالبياض) من الاعراض كالحركة ونحوها (وقيل حقيقة مطلقا) سواء أمكن بقاءه أو لم يمكن (وهو مذهب أبي علي) الجاني (وابنه) وقيل بالفصيل بين يمكن البقاء) فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي مجز (وغيره) وقالوا فيه حقيقة (لنا) التكاثر عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم) فان أهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين (ولو صح للماضي) حقيقة كإرعوا (وقد صح للعمال) بالاتفاق (فيجتمعان حقيقة) اذ لا منافاة بين سلب القيام في زمان كالحال وبقوته في آخر كالماضي فبطل التكاثر هذا خاف (فانهم واستدل) على المختار (بانه يصح النفي) أي يصح نفي المشتق عن مباشر الاصل في الماضي وصحة النفي من أمارات المجاز أمحصحة النبي فلانه يقال ليس بكاتب في الحال فصدق الاطلاق وهو ليس بكاتب مطلقا (ويصح صحة النبي (لغة) وان صح عقلا باعتبار استلزام القيد المطلق وأما لغة فلا استلزام للقيد المطلق الا ترى انه يقال معدوم النظر ولا يقال معدوم والذي من أمارات المجاز الصحة الغوية ثم ان الدليل منقوض بانه يصدق على المباشر في الحال أنه ليس بكاتب في الماضي فليس بكاتب مطلقا وصحة النبي من أمارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقدور والكلام بانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فيوجد ناسب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من أمارات المجاز تم الكلام وادفع الشغب وان كان صحة هذا الاستقراء عيبى أن يكون مكاره فتدبر (و) استدلالنا أيضا (بانه لو صح لما قبله) حقيقة (لصح لما بعده) لتحقق الثبوت في الجملة) المعتبر على هذا التقدير (ويجاب بانه) لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل بشرط الامر المشترك بين الماضي والحال وهو محي معنى الاصل في عالم الفعل) وهذا مفقود في المستقبل فلان سلم الملازمة (و) استدلالنا الجسم الابيض اذا صار اسود

الرجوع عن الغلط وكيف يؤمن ذلك باتفاق يجري في ساعة واحدة قلنا وبان عوت من أن يحصل ألمان من غلظه وهل يؤمن من الغلط الأدللة النص على رجوب عصمة الأمة وأما إذا رجع وقال تبينت أني غلظت فقول انما يتوهم عليك الغلط اذا انفردت وأما ما قلته في موافقة الأمة فلا يحتمل الخطأ فان قال تحققت أني قلت ما قلته عن دليل كذا وقد انكشف لي خلافه فطعا فنقول انما أخطأت في الطريق لا في نفس المسئلة بل موافقة الأمة تدل على أن الحكم حق وان كنت في طريق الاستدلال مخطئا (الشبهة الثانية) انهم ربما قالوا عن اجتهاد وطن ولا يجسر على المجتهدا اذا تغير اجتهاده أن يرجع واذا جاز الرجوع دل أن الاجماع لم يتم قلنا لا يجسر على المجتهدي الرجوع اذا انفرد باجتهاده أماما وافق فيه اجتهاده اجتهاد الأمة فلا يجوز الخطأ فيه ويجب كونه حقا والرجوع عن الحق ممنوع (الشبهة الثالثة) انه لو مات المخالف نصر المسئلة اجماعا بعونه والباقون هم كل الأمة لكن قسم في بعض العصر فلذلك لا يصير مذهب المخالف مهجورا فان كان العصر لا يعتبر فيبطل مذهب المخالف

يصدق عليه أسود حقيقة لاتحاده) أي الأسود (معنى في الوجود) الواقعي حقيقة (ومفهوم الايض قد انعدم عنه) حقيقة (فاطلاقه) أي الايض (عليه) أي الذي صار أسود (الاطلاق على غير الموضوع له) لانه مبانيه حقيقة (أقول ان الانعدام) الابيض (في الحال) عند صيرورته أسود (لا ينافي الاتحاد) أي اتحاد الجسم الصائر أسود بالابيض (فيها مضى فلا نسلم أن ذلك) الانعدام وعدم الاتحاد في الحال (يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له) اذا اطلق على الذي كان أبيض وفي الحال أسود وانما يلزم ذلك لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس الامر كذلك عند الخصم (بل الاطلاق) الحقيقي (يقضي الاتحاد مطلقا) في الماضي كان أم في الحال فندير القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا (قالوا) أو لا يطابق أهل اللغة) واقع (على صحة ضارب أمس والاصل) في الاطلاق (الحقيقة) وعروض باطلاتهم على صحة ضارب غدا) والاصل الحقيقة فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل ولا يخفى أنه نقض لمعارضته كيف ولم يثبت منه نقض مدعي الخصم وكيفما كان فقد أجيب عنه بان الاصله انما تكون حجة لو لم يردها الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للبائشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فله محتلف فيه فافهم قال المصنف (وهذا) النقض (لا يتم على ابن سينا) قد عرفت انه لم يدع أنه حقيقة ولا كلام لنا معه (والحل ان) الكلام في المشتق الطبق عن القيد وضارب أمس مقيد وان (صدق) المقيد لعله لا يستلزم صدق المطلق كذلك حتى يلزم من صدق ضارب أمس ضارب مطلقا (الآثرى ان قولك زيد معدوم النظر يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا) وهو المعدوم أعم من أن يكون نفسه أو نظيره أو ضده (وأما في العرف فلا يقال زيد معدوم) فانه يفهم عنه فانه معدوم بنفسه فافهم (و) قالوا (ثانيا المطلق المؤمن) ثابت لعمته وعرفا (لثام فانه مؤمن اجماعا) مع أن الايمان غير حاصل له في الحال فيصعب الاطلاق باعتبار الماضي (وبعارض امتناع) اطلاق (كافر) على رجل مؤمن (لكفر تقدمه والا) يتبع ذلك (لزم أن يكون أكبر الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم الذين هم أكبر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام (كفارا حقيقة) والعيان بالله (وقد يقال) في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشنيع جائز لغته (المانع) عنه (نمرعي) فلا يجوز شرعا حفظ الادب المفروض ولا يخفى أن هذا منقلب على أصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن التام نمرعي (والحل أن الايمان أعم من أن يكون) حاصل (في المدركة أو الخزانة) والتام اعيانه حاصل في خزانته وتحققه أن لنا حالتين حاله مشاهدة العلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شأنه وقوته أنه متى التفت شاهده وتيقن من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستقاط بالنسبة والايمان أعم من المشاهدة بالفعل ولقوة هذا التخومين القوة والتام مؤمن بوجوده الشق الثاني والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على ما تقول الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلومات حاصل في القوة المدركة ووقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذبول بقوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فلا يرد أن الكلام في الاطلاقات القوية ومبناها على ما يفهمه الكفاية في ظاهرا الامر والخزانة والمدركة دقة فلسفية هذا (وقد يجاب) في شرح المختصر (بتخصيص الدعوى بأسماء الغائبين التي بمعنى الحدوث) فاطلاقها على الماضي مجاز (دون) التي بمعنى (الثبوت) فانه حقيقة في الماضي أيضا والايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذا لا فارق بين ما فان الذي علمنا من اللغة أنها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الانصاف بالمبادئ كما هو في الثابتة كذلك في المتجددة ولا

فقال قوم يبطل مذهبه وبصيرمه جورا لان الباقين هم كل الامة في ذلك الوقت وهو غير صحيح عندنا بل الصحيح أنهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى ثلث المسئلة التي اقي فيها الميت فان فنواه لا ينقطع حكمها بموته وليس هذا العصر فانه جار في الصحابي الواحد اذا قال قولا واجم التابعون في جميع عصرهم على خلافه فقد بينا أنه لا يبطل مذهبه لانهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى هذه المسئلة (الشبهة الرابعة) ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال اجتمع رأي ورأي عمر على منع بيع امهات الاولاد والآن ارى بيعهن فقال عبدة السلمي رأيت في الجماعة أحب الناسم رأيت في الفرقة قلنا لاصح اجماع الصحابة قاطبة لما كان هذا يدل من مذهب علي على اشتراط انقراض العصر ولذهب الي هذا صير يحال يجب تقليده كلف ولم يجتمع الأرا به ورأي عمر كإقال وأما قول عبيدة رأيت في الجماعة ما أراد به موافقة الجماعة اجماعا وانما أراد به أن رأيت في زمان الالفظة والجماعة والاتفاق والطاعة للامام أحب الناسم رأيت في الفرقة والفرقة وتفرق الكلمة وطرق التهمة الى على

يرد عليه أنه قياس في اللغة على أن مثل عالم وقادر ومالك أيضا بمعنى النسوت ولذا يطلق على الباري عز وجل فيشذ بزمن أن يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا (و) قالوا (ثالثا يلزم مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السبيله) فانها لا توجد في الآن الحاضر فلا يصح إطلاقه على شئ حقيقة (ويجاب بان المتعبر بالباشرة العرفية) في الحال العرفي لا بالباشرة في الحال الحقيقي الذي هو أن فاصل بين الماضي والمستقبل (كإقال) فلان (يكتب القرآن) وعنى من مكة الى المدينة ورايه) أي بالحال (أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فاصل بعدد قاتر كما وعرضا) هذا (على أنه لا يلزم) من ذلكم (عدم الاشتراط مطلقا) في جميع أسماء الفاعلين (بل فيما عذر بقاؤه) فقط فاندليل قاصر عن الدعوى فانهم (مسئلة \* لا يشق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره واما اسم المفعول فيجوز) اشتقاقه والفعل البدأ قائم بغيره (بناء على أن الضرب صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل) فقط دون المفعول والاي لم يمام عرض واحد مجموعين (و) انما (له نسبة بالعرض الى المفعول وهي الضرورية وليست) الضرورية (صفة حقيقية مغايرة له فضرورية غير وليست الا ضرب زيده) لا غير هذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد واشتق المضروب منها هرو (فتدبر) ولا يخفى على من له أدنى تدبر أن غاية ما يلزم أن المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وهذا الانشاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق من الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول وليست كذلك فاذن يمكن أن يكون اسم المفعول مأخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال في الحاشية هبل لكن اشراجهم مفعول مالم يسم فاعله عن تعريف الفاعل يقدم من جهة قيامه به يدل على أنهم ما اعتبروا اشتقاقه من المصدر المجهول والافعال الضرورية قائمة بالمفعول كالضاربة بالفاعل هذا وهذا انما يتم على رأي من آخر مفعول مالم يسم فاعله عن الفاعل وأما على رأي من أدرج فلا ولعل وجه من آخر جح الارادة بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر (خلافا للعتلة) في الاول (فانهم قالوا انه) أي الله (تعالي متكلم ولا كلامه) عندهم (لعدم قولهم بالكلام النفسى) حتى يقوم بذاته تعالي واللفظي حادث لا يصح قيامه به لافادة المعنى (بل) كلامه قائم (بجسم هو يتخلفه فيه) قال مطلع الاسرار الالهية ان أخذوا الخلاف من مسئلة الكلام فليس يسد بدان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالي كأن المعلم يطلق على من قام به التعليم لامن قام به العلم هذا وقالوا في تحقيق الكلام ان ههنا كلاما لفظيا هو هذا النظم المقروء وقدرة على تأليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاته تعالي فهو بذاته بقدر على هذا التأليف لا بقوة زائدة عليه كما ان بقدر بقوة زائدة فهذا التأليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر ان هذه التعلات باطلة قطعها لدلالة الاجماع القاطع على أن الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية قدسية والتكلم عندنا ليس الا الانصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقتك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلامه تعالي وان كنا لا نعلم كنه كلامه وقيامه لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته ونؤمن به ولتحقيق هذه الباحث مقام آخر وسند كريمة (لنا الاستقراء) فانما استقر بنا الاطلاقات المعنوية وحدت لنا على ضروريته لايطلق اسم الفاعل الاعلى ما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعاً (وما قيل) نفضاعليه (انه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ) فليس هذا الاطلاق

في البراهمة من الشيخين رضى الله عنهم فلاحجة فيما ليس صريحاً في نفسه (مسئلة) يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة وقال قوم الخلق الكثير لا يتصور اتفاقهم في مظنة الظن ولو تصور ان كان حجة وللهذه بان جرير الطبري وقال قوم هو متصور وليس بحجة لان العول بالاجتهاد يقع باب الاجتهاد ولا يحرمه والختار انه متصور وأنه حجة وقولهم ان الخلق الكثير كيف يتفقون على حكم واحد في مظنة الظن فننا هذا انما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال وأما الظن الاعلى فيقبل الهكل واحد فأى بعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الجهر في الاسكار فهو في معناه في التحريم كلف وأكثر الاجماع مستندة الى عموما وظواهر وأخبار آحاد صححت عند المحدثين والاحتمال ينطق بها كلف وقد أجمعوا على التوحيد والنسوة وفيهما من الشبه ما هو اعظم جداً لاكثر الطباع من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الاظهر وقد أجمعت على ابطال النسوة مذاهب باطلة ليس لها دليل قطعي ولا ظني فكيف لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب ويدل عليه جواز

باعتبار الكلام التفضيل بل باعتبار اللفظي (مع ان اللفظ قائم بالهواء المحاور لغيره) فصحح المطلق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره (فهو) أى اعتبار قيام اللفظ بالهواء المحاور (دقة فلسفية وعرف اللغوية مبني على الظاهر) وفي ظاهر الامر يعلم أن الافاظ قائمة بالقيم على انه لا دلائل للفلاصة على عدم قيام الكلام باللسان أو القيم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون أن بالحركة يحدث للافلاذ أصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فشمع صاحب المطارحات عليه وأثبت أن الاصوات تقوم بالمحدرات وبأجسام آخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا التكلم الانصاف بالكلام ولوقتنا التكلم تأليف الافاظ على حسب الكلام الحقيقي قائم بالنفس فلا يضر قيام الافاظ بالهواء فافهم المعتزلة (قالوا أطلق الخالق) المشتق من الخلق (والخلق هو الخلق) الغير القائم بذات الخلق فقد صحح حل اسم الفاعل مع عدم قيام البدن من ههنا علم أن شيئاً لم يأخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام (والقول) في الجواب (بانه غير محل النزاع) لان الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدأ مع قيامه بغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل يجمع الجواهر والاعراض الغير القائمة بشئ (ليس بسيدلان الفرق تحكم) فان أوضاع أسماء الفاعلين على نطق واحد (تم الاشتقاقات الجعلية كالبحار والحداد) لم يد بالاشتقاق الجعلي ما كان مختصراً من غير أن يكون من الواضع حتى يرادها ليست جمالية بل واقعية في استعمال البلغاء بل باعتبار اشتقاقها من الجوادم على غير طريق الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحد يدور طريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به (ايست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوادم لا من الفعل) والكلام في المشتقات من الفعل قل قدر فانه دقيق وان حلت عبارة المحيب عليه فله وجه غير بعيد (والجواب أن الخلق هو التأثير) في الخلق وهو قائم به تعالى فلان سلم انه الخلق فمادت المعتزلة (فقالوا) ليس الخلق التأثير لانه (ان قدم) التأثير (قدم العالم ادلا تأثير) الخال انه (الأثر) فالأثر لازم للتأثير (وان حدث) التأثير (احتاج الى تأثير آخر وتسلسل) ولا يخفى على من له أدنى فطامة انه لو تم هذا لزم أن لا يكون للتأثير واقعية فلا يكون البارئ سبحانه مؤثراً في الحادث وهو كقصر صريح (والجواب أن القدرة تعاقبا حادثا له الحدوث فلتعلق نسبة الى ذي القدرة) ومنه النسبة هي التأثير والخلق (واعتباره الاشتقاق) فبعضه الشق الثاني وهو حدث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتبارات (والاعتبارات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحققيات) لا كزعم أنها لا اعتباريتها لا تحتاج الى مؤثر وتأثير (لكن التسلسل فيما ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولهذا الشهرة أن استحالة التسلسل محتضة بالامور العينية لكنه غير واف اذ هذا التسلسل في جانب البدن وهو باطل قطعه الاعتبارية كانت أو حقيقية وهي لا تنقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار فانه لو انقطعت لزم عدم العالم لانها علل وافهم (والحق أن يقال ان هذا التعلق قديم لكن تعلق بأن يوجد المعول بعدة كذا فحينئذ لا يلزم القدم ولا التسلسل فان أعيده وقيل لم تعلق بهذا النمط فالاصوب عندي أن يقال لان الممكن أن يكون صالحا لان يوجد الاعلى هذا الوجه فتدبر وأنصف (مسئلة) \* الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذاتا متماثلة بالاسود مثلاً) يعني أن المشتقات تدل على مطلق الذات (الاعلى خصوصية الذات من كونه جسماً وغيره والام) أى وان لم يكن كذلك بل يدل على خصوصية الذات (لما أفاد) قولنا (الاسود جسم لان الذات بين الثبوت لها هو) أى الذاتى (ذاتية) والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا لاسود دل عليه فيه (وفيه انه انما يكون) أى الذاتى (بيننا) نبوته (للولحظ الكل مفصلاً) وهو مجموع



الاتفاق عن اجتهاد لا يترك القياس كالاتفاق على جزء الصبي ومقدار ارض الحنانية وتقدير النفقة وعدالة الاثمة والفضلة وكل ذلك مضمون وان لم يكن قياسا (ولههم شبه الاولى) قولهم كيف تنفق الامة على اختلاف طباعها وتفاوت افهامها في الكاء والبلادة على مضمون قلنا لئلا يتنع مثل هذا الاتفاق في زمان واحد وساعة معينة لانهم في مهلة النظر قد يختلفون اما في ازمة متبادلة فلا يعدن بسبق الاذكياء الى الدلالة الظاهرة ويقررون ذلك عند ذوى البلادة فيقولونه منهم ويساعدون عليه واهل هذا المذهب قد حوزوا الاجماع على نفي القياس وابطاله مع ظهور اذلة صحته فكيف يتنع الاجماع على هذا (الشبهة الثانية) قولهم كيف تجتمع الامة عن قياس وأصل القياس مختلف فيه قلنا انما يفرض ذلك من العجابه وهم متفقون عليه واتخلاف حدث بعدهم وان فرض بعد حدوث الخلاف فيستند القائلون بالقياس الى القياس والمنكرون له الى اجتهادنا انهم ليس بقياس وهو على التحقيق قياس اذ قد يتوهم غير العموم وعموما وغير الامرا و غير القياس قياسا وكذا

هنا قال الاسود المعقول بجملا ليس ثبوت ذاتياته ببنائه قال في الحاشية ولا يبعد ان يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا في الاسود لكان حله عليه في مرتبة التفصيل غير مقيد هذا لكن لا يخلو عن نوع شبهة فان النقص ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل بمجلا عن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا (وبعض المحققين) وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى (على أنه لا يدل) المشتق (على الذات أصلا لاعاموا لخاصا) فانما تعرضه له لاس مفهومه الا بما يعبر عنه ببياه وسفيد (فنعني الجسم أسود الجسم له سواد) بل جسم سياه (لا أنه جسم له السواد) حتى يلاحظ الجسم مرتين مرتبة موضوعا ومرتبة المحمول (ولا) أيضا معناه (ذاته له السواد) فانه لا يفهم أصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذاته له السواد لانه عينه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدقاً عرضياً كونه متعلبا به علاقة مخصوصة به ينسب وجوده اليه وقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقاً ذاتياً فانه تمام حقيقته فان السواد أسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا أخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم أسود وعرضياً واذا أخذ بشرط لاشئ كان عرضاً عين السواد واذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقرير يحصل هذا المقيد لانه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتقو به امثال هذا المحقق هذا انقر بر كلامه على وجه ووافق مراده ثم انه دعوى نظرية في مقابلة السواد الاعظم فلا تنمع من غير دليل وأما أنه معني بسيط فلم لکن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب أي ذاته له السواد لا بد لنفسه من دليل وما قال انه لا يفهمه ذاته السواد ان أراد هذا المفصل فله ولا يلزم منه المطلوب وان أراد اجماله فمنوع انه غير منضم بل هذا المعنى البسيط الذي اقده هو اجماله لا غير وقال المصنف (وهو الاشبه فان) المشتقات مجملات و(المجمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطة اتحادية مع الموضوعات) فلا حاجة الى اخذ الذات في مفهوماتها فان مفهومه السواد كما انه يتجمع الذات على تقدير اخذها كذلك يتجمع بالجسم الموضوع بلا توسط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في الين احتيج في التعبير الى اخذ الذات المهمة تحصيلاً للتعبير لا غير (بخلاف المبادئ لها) فان وجوداتها ليست وجودات رابطة (بناء على أن الفرق بينهما أن ادولى) أي المشتقات (لا بشرط شيء) فهي سالحة لان ترتبط بتعريفها هو لوان فيها نوعان الاجسام (والثانية) أي المبادئ (بشرط لاشئ) فهي متصلة بالذات وموجوده بغير موضوع فلا تصح لان ترتبط بتعريفها هو لوان هذا تقرير كلامه (فانهم) وفسه أن كون وجودات المجمولات رابطة لا يستلزم أن تكون معانيها باسائط بل يجوز أن تكون مركبة ويكون وجوداتها رابطة ثم ان ما قال لاحقة الى الذات حينئذ منظور فيه وان الخصم لا يقع عليه وأيضا لم يؤخذ الذات انجحة المجل ولانه لا يمكن صحته بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من ادات والصفة وهل هذا الا كما يقال يكفي للعمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى اخذ الحيوان في الانسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لاشئ غير لازم من كون وجودات المجمولات رابطة فانه يجوز ان يكون معاني المشتقات بسيطة وجوداتها رابطة لكن المبادئ مخالفة لها بالذات والحقيقة ووجوداتها غير رابطة ويكون قياسها بالموضوع بشرط العمل لافهم (ثم انهم قالوا ان أسماء الزمان والمكان والآلة تدل على ذات مخصوصة من الزمان والمكان والآلة وان كانت مهمات بالنظر

عكسه (الشبهة الثالثة) قولهم ان الخطأ في الاجتهاد جائز فكيف تجزم الامة على ما يجوز فيه الخطأ ور بما قالوا الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلوانعقد الاجماع عن قياس لحرمت المخالفة التي هي جائزة بالاجماع ولتناقض الاجماعان قلنا انما يجوز الخطأ في اجتهاد يتفرقه الاحاد أما اجتهاد الامة المعصومة فلا يجتهد الخطأ كما جتهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقياسه فانه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته فكذلك عصمة الامة من غير فرق

### (الباب الثالث في حكم الاجماع)

وحكمه وجوب الاتباع وتحريم المخالفة والامتناع عن كل ما ينسب الامة الى تضييع الحق والنظر فيها هو خرق ومخالفة وما ليس بمخالفة يتهذب برسم مسائل (مسئلة) اذا اجتمعت الامة في المسئلة على قولين كحكمهم مثلاً في الجارية المشتركة اذا

الى أفرادها) من الازمنة المخصوصة والامكنة كذلك والآلات المخصوصة فالنصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخله (وربما يتبع) في الطول اعتبار ذوات مخصوصة (لجواز أن يكون انصوص من اللوازم) فالعتبر فيها الشيء المطلق ومصداقه الخصوصيات (فان شيئاً يقع فيه الضرب) الذي هو مفهوم المضرب (مثلاً ليس الا الزمان أو المكان فنقدر)  
 (الفصل الثاني وهو) أي المفرد (ان تعدد معناه فان وضع لكل) من المعاني المتعددة (ابتداء) من غير اعتبارانه كان موضوعاً لمعنى قبل (فتركه والا) يوضع لكل ابتداء (فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني) بحيث يفهم من غير قرينة (لمناسبة فنقول أو للمناسبة فنرجل والا) أي وان لم يترك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني (حقيقة) في المنقول منه (ومجاز) في المنقول اليه (مسئلة) \* المشترك قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل باستحاله المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد لا الوجوب الذاتي وكيف يتفهمه عاقل والمراد بالاستحاله ضده (وقيل بإمكانه فقيل بعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح) فقد عرفت معنى الوجوب والاستحاله فينبغي ان يركن القول بالوجوب الا بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحاله المقابلة له ليست الا الاستحاله بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع والاقوال اذن قولان الوقوع وعدمه ولذا ورد استدلال الفريقين فقط (لنا القرء) موضوع (للحيز والظهر معا) لتاديرهما حين الاطلاق واذا ثبت كونه مشتركاً بينهما ما ضدان (فسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين و) روى (عن الامام) بخر الدين الرازي (منعه بين التضمن) لكل التساعد (واستدل) على الوقوع بل الوجوب (أولاً) بانه (ولم يكن) أي لم يوجد في كلام العرب (خلقت أكثر السميات) عن الالفاظ بازائها واللام باطل لانه حينئذ يفوت التعبير عنها وباللازمة (لانها) أي السميات (غير متناهية والالفاظ متناهية) فلا يبق كل واحد منها بازاء كل واحد من السميات بأن يكون واحد بازاء واحد بل يبقى الاكثر من السميات والالفاظ تنفذ وانما كانت متناهية (لتركيبها من حروف متناهية) والمركب من المتناهي متناه (وأوجب) عن هذا الاستدلال (بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أو متخالفة) فان أردت ان هذه المعاني غير متناهية فلا تقع به (ولان لم نها غير متناهية) وان أردت ان مطلق المعاني غير متناهية فسلم لكن لا يجوز أن تخلوا الجزئيات عن الازواضع لها بخصوصها وتكون الالفاظ المتناهية موضوعاً بازاء المتخالفات ويعبر عن هذه الجزئيات بالاضافة هنا وأيضاً غاية ما يلزم على هذا التقرير لو سلم استحالة الخلوا للاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وهو غير الذي فان الذي وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة (وفيه أن مراتب الاعداد غير متناهية وهي أنواع متخالفة) فثبت عدم تناهي المعاني المتخالفة وارتفع المنع عن الشق الاول وهو المختار وما قيل ان الخالف النوعي بين مراتب الاعداد ممنوع بل استدلال على خلافه فليس شئاً لانه لم يرد بالخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي بل ما يعنى في العرف تخالف نوعياً وايضاً أصحاب الكلام والفلاسفة بعدون أمثال هذه النوع مكاره فتفكر (وبه) أي هذا الجواب (ان دع ما قيل) لان لم خلوا السميات عند عدم الاشتراك كلف وانه يجوز وضع لفظ لكثير من المعاني) مرة واحدة (من قبيل الوضع العام للوضع) له الخاص وذلك الاندفاع (لانه) أي الوضع العام للوضع له الخاص (انما يكون بين) الافراد (المتماثلة) أي من حيث انهما متماثلة (دون المتخالفة) أي من حيث انها متخالفة لان الهدية في اسم الاشارة انما تعتبر من حيث انها محسوسة ومشار إليها والانسان والفرس سواء في هذا المعنى

وطب المشترى ثم وجدها عينا فقد ذهب بعضهم الى أنها تزعم العقر وذهب بعضهم الى منع الرد فلواتفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرديحان خرافا لا يجتمع عند الجماهير الا عند شد وذب من أهل الظاهر والشافعي انما ذهب الى الرديحان لان الصحابة يجهلهم لم يخوضوا في المسئلة وانما نقل فيما ذهب بعضهم فوا حاضوا واما بجهلهم واستقرأى جمعهم على مذهبين فيجزأ حدات مذهب ثالث ودليله أنه بوجوب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد ذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وذلك محال واهم شبهة (الشبهة الاولى) قولهم انهم حاضوا وخوضوا بجهلهم ولم يصرحوا بغير قول ثالث قلنا واذا اتفقوا على قول واحد عن اجتهاد فهو كذلك ولم يجزأ خلافهم لانه بوجوب نسبتهم الى تضييع الحق والغفلة عن دليله فكذلك ههنا (الشبهة الثانية) قولهم انه لو استدلل الصحابة بدليل أو علة لحاز الاستدلال بعلة أخرى لانهم لم يصرحوا ببطلانها فكذلك القول الثالث لم يصرحوا ببطلانه فلنا فليجزأ خلافهم اذا اتفقوا عن اجتهاد فيجزأ التعليل

وليس المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما ورد ومراتب الاعداد متخالفة فلا بد بانها من وضع تلك الحديقة واذا ليس فانه لولا لازم كذا في الحاشية والاراد عليه بغير زبر بيان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف بعدد من الكبارات كيف لا ولا بد منه من معرفة الجزئيات الموضوع لها اللفظ بالوجه الكلي المشترك فها في من حيث هي متمثلة في هذا الوجه العام موضوع لها لا غير قد يبر نعم رد عليه أن وجوب الوضع من حيث التخالف ممنوع بل يمكن أن يوضع اهما اسم من حيث التماثل المذكور ويعبر عن الافادة بهذا الاسم وتفهم المعاني بالترتبة كاللو كان اللفظ مشتركا (قدر و) أحبب (بان ما عقبله متناه وهو المحتاج اليه) حين الافادة فان اراد دخولا منعفل بطلان التالي ممنوع (وفيه انه) أي ما عقبله (غير متناه بمعنى لا يقف) فيجوز التساوي بينهما وان اراد دخولا غير المتعفل بطلان التالي ممنوع (وفيه انه) أي ما عقبله (غير متناه بمعنى لا يقف) عند حد وان كان متناهما بالتناهي الكلي (وهو المراد) أي غير المتناهي الا يقف هو مراد المستدل (بل الجواب) عن الدليل (منع) أن اللفظ متناهية (أن المركب من المتناهي متناه وانما يكون) المركب من المتناهي متناهما (لو كان) التركيب (عرات متناهية) وهو ممنوع بل عدد التركيب غير واقف الى حد كالمعاني فان قلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب باز من سبعة احرف والمركب لا يتركب باز بدمن ثلاثة الفاظ فلا يكون عدد التركيب غير واقف قلنا من مراتب الاعداد لا يعبر عنها الا بالمركب من اللفاظ كثيرة فكذلك هذا نعم لا يصح أن يجعل المركب من اللفاظ فوق ثلاثة أسماء واحدا كعليلك ولا حاجة اليه بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون في المركبات سواء جعل اسما واحدا ولا يقدر (وايضا) الجواب بتسليم لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضر الافادة ان يجوز التعبير باللفاظ المجازية) ولا بأس به (قل اكثر اللغة مجاز وايضا) الجواب بالنقض فانه يقال (لوتتم) الدليل (لكان بعض اللفاظ موضوعا له غير متناهية) اذ لولا كان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه وبقي الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا اراد بدلالة تنهاى اللائقة قضية تغاية ما زعم الاشتراك اللائقة في الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل هذا ولا يخفى أنه ينقلب على أصل الدليل فانه يمكن أن يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل اذ يجوز أن يكون الوضع لا تغنيا فيخرج الواضع عند الحاجة لفظا ويضعه له في وهكذا ولا يخرج تعقل ما زاد على عدد تركيب اللفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك بالقوة قد يبر (و) استدلل (ثانيا) على وقوع الاشتراك بل وجوبه بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا (لكان الموصوف متواضعا بين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة) هو الموجود (واجبا وممكنا) هذا خلف (والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالمعاني والممكن) فانهما متواطئان بين الواجب والممكن قال المصنف (وحاصله النقض جهما) ولا يخفى أنه يستدرك حينئذ قوله الاختلاف بالوجوب والامكان الخ بل يكفي ذكر كرامة النقض فقط (والحلل أن الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات) ففهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه ويمكن في ذاته (كما أن الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف آخر) فالوجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب دون غيره من الذات (ومن ههنا) أي من أجل أن المقصود من الجواب الاول النقض (علا سقوت ما قبل) عليه (ان لستدلل أن يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة) أي حقيقة الموجود (لا في الحقائق المندرجة تحتها فانها من حيث هي اما واجبة أو ممكنة) ولا يصح الاجتماع حينئذ

بعلة أخرى فيما اتفقوا عليه لكن الجواب أنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد فليس في احداثه أخرى واستنباطها نسبة الى تضييع الحق وفي مخالفتهم في الحكم اذا اتفقوا نسبة الى التضييع فكذلك اذا اختلفوا على قوانين (الشبهة الثالثة) انه لو ذهب بعض الصحابة الى أن اللبس واللس ينقضان الموضوع وبعضهم الى أنها لا ينقضان الموضوع لم يجرى الفرق واذا فرقوا بين المثلثين في المسئلة فبأنه يقال تابعي ينقض أحدهما دون الآخر كان هذا جائزا وان كان قولنا ثالثا قلنا لان حكمه في كل مسئلة يوافق في مذهب طائفة وليس في المثلثين حكم واحد وليست النسوية مقصودة ولو قصدوها وقالوا لافرق واتفقوا عليه لم يجرى الفرق واذا فرقوا بين المثلثين واتفقوا على الفرق قصدوا امتنع الجمع أما اذا لم يجمعوا ولم يفرقوا فلا يلتزم حكم واحد من مسئلتين بل نقول صرحوا بالاختلاف لانسان عن معصية وخطا في مسئلة فالامة مجتمعة على المعصية والخطا وكل ذلك ليس بمحال انما يستحيل الخطا بحيث يصعب الحق حتى لا يقوم به طائفة مع قوله عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي

الاختلاف بالوجوب والامكان فيه بضر وحدة الحقيقة ففرض التواطؤ واعلم أن مناط كلام هذا القائل أنه فهم حاصل الجواب أن غاية ما يلزم من توافق الموحدين الواجب والممكن اختلاف أفرادها بالوجوب والامكان وذا جائز فأورد عليه أنه لا بل يلزم أن يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا ان الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويعني ارباع كلامه الى جواب المصنف حينئذ يدفع ايراد هذا القائل هذا وتحصيق هذا المقام أن المستدل انما يريد بنفس مفهوم الوجود والموجود الاثرناحي واما أن يريد ما به بصير الشيء واقعا حالما لا يتزاع هذا المفهوم ومطابقا له فان أراد الثاني وبني كلامه على قول الشيخ الاشعري من العينية لآثار الذوات كما هو الحق فلا توجه للجواب أصلا اذا الحاصل حينئذ انه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطئا يلزم أن تكون الذوات كلها متوافقة بالحقيقة لان الذوات بنفسه فيلزم أن تكون حقة الواجب والممكن واحده وهذا خلف فثبت عدم الدليل ولا رد النقض ولا توجه الحل كما لا يخفى على ذي كفاية وكذا لو بني على رأى المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب والزيادة في الممكن وكان هذا الزيادة بعد تم توجه عليه أنه على هذا انما يلزم مطلقا بكونه وضع اعظم الوجود والوجود الموجود لمصادقة في اللغة والا لا يفيد أن بني كلامه على مذهب باقي المتكلمين من الزيادة في الكل وان كان هذا المبني فاسد في نفسه فثبت عدم جواب المصنف فانه حينئذ يمكن بالذات واجب باقتضاء الذات ويجبها في السارى وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف ويمكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان أراد الاول تعين جواب المصنف أيضا كإقرارنا لسن الوجوب حينئذ بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه أمر اعتباري لا وجوده حتى يجب أو يمكن انما له الثبوت للغير فوجب بالنظر اليه أو يمكن هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام التافون للاشتراك (قالوا الوضعت) الالفاظ (مشتركة لا لاختلاف المقدمود) من الوضع (وهو التفهيم) للراد فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء أصلا فان قلت فاصنعون وجود الالفاظ المشتركة قالوا (وما يظن به ذلك) أي الالفاظ التي يظن بها الاشتراك (فاما مجاز) موضوع لواحد فقط (أو متواطئ) موضوع للقدر المشترك بين المعاني (قلنا) لان سلم الاخلال الاشتراك بالمقصود بل (يعرف المراد بالقرائن) فلا يخجل بالتفهم ولو سلم الاخلال بالتفهم كما عند عدم القرينة فلان سلم أن المقصود من الوضع التفهيم كيف (وقد يكون الغرض) من اطلاق اللفظ (الاجهام كقول) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصديق (رضي الله عنه) يوم الهجرة حين سأه رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من معلى (رجل يهديني السبيل) فانه أراد يهديني سبيل الله وأوجه أنه رجل يهدي طريق السير وكان الاجهام هو المقصود هناك كما لا يخفى (على أنه لا ينتقض) هذه الحجة (على من قال بعمومه) كالنافعة فانه عندهم براد المعيان فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود حينئذ تفهيمها لا تفهيم أحدهما (ولا) ينتقض أيضا على من قال (بوضع البشر) فان الاخلال بالمقصود لا خلف فيه حينئذ فان أكثر أفعال البشر لا يترتب عليها أغراضهم منها (وهو) أي وضع البشر (السبب) للاشتراك (غالبا) فانه بوضع المعنى مع الجهل بوضعه لآخر (مسئلة \* هل وقع) المشترك (في القرآن) اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم (قيل و) هل وقع (في الحديث) اختلف فيه أيضا (والاصح الوقوع) في القرآن بل وفي الحديث أيضا (ولنا) قوله تعالى (ثلاثة قروء) والقروء العيوض والطهر كما مر وقوله تعالى (والليل اذا دعس) (وعسس) لأقبل وأدبر) وقوله صلى الله عليه وسلم في الصلاة أيام أقرئت رواه الترمذي المسكرون (قالوا وان وقع) المشترك في القرآن

على الحق فلها نقول يجوز أن تنقسم الامة في مستثلين الى فرقتين وتختبئ فرقة في مسئلة والفرقة الاخرى تقوم بالحق فيها  
والقائمون بالحق يخطون في المسئلة الاخرى ويقوم بالحق فيها المخطون في المسئلة الاولى حتى يقول مثلاً أحد شرطى الامة  
القاس ليس بحجة والحوارج مبطون ويقول فريق آخر القاس حجة والحوارج محققون فيسلمهم الخطأ ولكن في مستثلين  
فلا يكون الحق في مستثلين مضيقين الامة في كل واحد منهما (الشبهة الرابعة) ان مسروقاً حدث في مسئلة الحرام قولاً  
ثالثاً ولم ينكر عليه متكر قلنا لم يثبت استتراق كافة الصحابة على رأيين في مسئلة الحرام بل ربما كان بعضهم فيها في مهلة  
النظر أولم يخصص فيها أو اعمل مسروقاً خالف الصحابة في ذلك الوقت ولم ينطق بوقافهم - وكان أهل الاجتهاد في وقت وقوع هذه

(مينا طال) الكلام (بلا فائدة) وهو محتمل بالبلاغة والملازمة (لان المنفرد) عن الاشتراك الدال على ما يريد من المشترك مع  
البيان (معن عنه) أى عن المشترك المبين وعلى هذا لا يرد ما أورد الفاضل التفنازي على التقرير المشهور بان البيان يكفي  
فيكون المشترك حشواً أنه يجوز أن يحصل البيان من المجموع لامن واحد حتى يكون الآخر طولا (وغير المبين غير مفيد)  
للتفهم فلا يعلق البتة (قلنا) تختار الشق الاول ولان الملائمة بل (الاهام) أولا (تم التفسير) له (من البلاغة)  
فلا يكون بلا فائدة (و) أيضاً ربما لم يكن هناك منفرد) يفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون نطو بلا بل هو  
المتعين طر يقالى الاهام (و) أيضاً قد تكون القريبة لتعيين المراد (حالية) فلا طول في اللفظ وتختار أيضاً الشق الثاني  
ولان الملائمة أنه غير مفيد اذ لا يلزم أن تكون الفائدة الاهام بل هناك فوائد أخرى تحصل من غير المبين كيف (وغير المبين يفيد  
الذهاب الى كل مذهب نحو عسوس والاستعداد للامثال) فينال الثواب (وقد يفيد الصدا للجمال) أى الحكم المحصل  
(لا فائدة للتصويبات كاحياء الاجناس) فانه لا يقصد منها افادة خصوص فرد (مسئلة \* هل له) أى للشرك (عموم)  
اختلف فيه (فنع) الامام الهمام (ابو حنيفة والامام) نضر الدين (الرازي) من الشافعية (و) الشيخ أبو الحسن  
(الكرخي) منا (بالبري وأبو على الجبائي وأبو هانم) الثلاثة من المعتزلة (وجوز) الامامان (الشافعي ومالك والقاسمان  
أبو بكر الشافعي) من الشافعية (وعبد الجبار المعتزلى عومه في مفهوماته الغير المتضادة) قيل في شرح المنهاج نص عليه  
الشافعي في الام (بل نقل عن الشافعي والشافعي وجوب الحل) الا صارف فيجعل على الواحد (ومن المانعين من جوز في  
التثنية والجمع وأيضا منهم من جوز في النفي دون الاثبات) واختاره الشيخ ابن الهمام (في الهداية لو حلح لا لهم مولاك وله)  
موا (أعلون) وموا (أسفلون) ولفظ المولى مشترك (أيهم كهم حنث لان المشترك في النفي يعم ويحمل الخلاف انما هو  
في الكل المسمى) الافرادى (يعنى انه يدل على كل واحد) واحد (مطابقة) بحيث يكون كل واحد واحداً من انطوائهم  
بالذات حتى يكون الحكم المفاد حكمين (وقيل) محل الخلاف (المجموعى) وحيداً يكون متعلق الحكم المجموع من حيث  
هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منهما (فان المشترك عندهم كالعام) في افادة الحكم للكثير الا أن ههنا الكثير  
مختلف الحقائق وهناك مما ثابتهوا العام يفيد الحكم على المجموع فكذلك المشترك وهذا وهم لان العام أيضاً يفيد الحكم على كل  
واحد واحد اذ على المجموع كما يستضح لك ان شاء الله تعالى (ثم اختلف في هذا الاستعمال) عند مجوزيه (نقل القرافي  
وان المحاب انه مجاز) لان اللفظ كان لو احدث استعمال في اثنين (ونقل عن الشافعي والقاضى وعليه) الامام حجة الاسلام  
محمد الغزالي انه حقيقة لانه مستعمل في كل واحد واحد وهو الموضوع له اذ هو مناط الحكم غاية ما في الباب انه استعماله  
نعم لو استعمال في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازاً (لنا) على عدم الحواز (أو لا على ما أقول انه يلزم حثه) أى حين  
الاستعمال في المعنيين (توجه الذهن في آن واحد الى النسبتين المحوطينتين تضميلاً) المقضى هو الوضع والاستعمال موجود  
فيهما (لا مرجح) لاحدهما على الآخر فيفهمان معا وتوجه الذهن في آن واحد اليهما محال وهذا غير وافي اذ من الجائز  
أن يكون هناك مرجح من خارج ككثرة الممارسة بأحدهما ونحوها على انه لم يقم دليل على استعماله توجه الذهن الى النسبتين  
وليس ضرور بالاضبال كاد يستدل على وقوعه وجود الحدس فان المبادئ فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة ثم ينقل منها في آن  
آخراً المطلوب فتدبر (و) اننا (ثابتاً ان المتأدرا اذ احدهما معنا) ويشهد به الاستعمال الصحيح الشائع قاله اذا أطلق لفظ  
مشترك ينتظر الذهن الى ما يعرف أنه أيهما المراد (ومنه مكاره) يشهد بالاستتراق ايها (فهو) أى قسده أحدهما (شرط

المسئلة كيف ولم يصح هذا عن مسروق الاباخبار الاحاد فلا يدفع بها ما ذكرنا (مسئلة) اذا خالف واحد من الامة واثان لم ينقعد الاجماع دونه فلو مات بتصر المسئلة اجماعا خلافا لعضهم وديننا ان المحرم مخالفة الامة كافة ومن ذهب الى مذهب المتبادر بعد عصره لا يمكن أن يقال مذهب خلاف كافة الامة لان الميت من الامة لا ينقطع مذهبه بعونه واذك بقال فلان وافق الشافعي اوظافه وذلك بعد موت الشافعي فذهب الميت لا يصير بهجورا بجمته ولو صار بهجورا صار مذهب الجميع كالمعتمد عندهم حتى يجوز ان بعدهم ان يخالفهم فان قيل فلو مات في مهلة النظر وهو بعد متوقفا ماذا تقولون فيه قلنا نقطع في طرفين واضحين أحدهما أن يموت قبل الخوض في المسئلة وقبل أن تعرض عليه فالباقون بعده كل الامة وان خاض

استعماله لغة) والامتا بدر (فالحكم يظهره في الكل بحكم) باطل بل لا يصح الاستعمال فيما ولو اذرا لا تنفاه شرطه ومن ههنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة انه اما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر ولكل مطلقا والاول باطل والامتناع الاستعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني المطاوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه له فهو باقى وضعه وتخصيصه لا آخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط عنه ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا ان اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي بل المراد ان المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا لغيره من الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الامن جهة وضعه ويلزم من استعماله ان ذلك الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فلم يلزم التنافي قطعاً ومن ههنا علم اندفاع قول المصنفين العموم (حقيقة انه وضع لكل مطلقاً) أى من غير لحاظ أن يكون مع الآخر أو بدونه (فاذا قصد الكل كان) الاستعمال (فيما وضع) المشترك (له) فكان حقيقة (وذلك) الاندفاع (لان الوضع لا يكتفي بالحقيقة بل يجب الاستعمال) لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل أصلاً لم يكن حقيقة (ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل) فيهما (كان خطأ) لاحقيقة ولا يجوز ان يدفع أيضاً أو رد في شرح سرح انه لو تبادر أحدهما كان متواطئاً لا مشتمراً كذلك لانه ليس بتبادر المفهوم المراد الشامل لهما بل يتبادر كل بالان يكون هذا هو المراد وذلك فافهم واندفع أيضاً ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فاذا أريد الكل كان كل جزءاً استعمال فيه فيكون مجازاً كيف لا واللفظ كان لواحد واحد وبالان هو مع التعمير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم أو لا وبالذات كل واحد واحد لا الكل عما هو الكل حتى يكون كل جزء مراداً ويكون مجازاً البتة واردة الكل من قبيل المطلق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدته و يكون بحيث يتنقى بانتهاء الجزء عرفاً هذا وقال الشيخ ابن الهمام بجواز العموم في النفي انه يراد كل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفي الى المبهم اذا ورد عليه النفي ولم لا يخفى انه ليس حينئذ من عموم المشترك في شئ بل ارادة معنى مجازي واقع تحت النفي فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب الهداية وحينئذ فلا نزاع المجوزون (قالوا قال الله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض) والشمس والقمر والنجوم والجناب والشجر والدواب وكثير من الناس (الاية والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم غيره) وهو الخضوع القهري وقد أريد من اللفظ يسجد لانه أسند اليهم جميعاً (وأيضاً) قال الله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي) وهو من الله رحمة ومن الملائكة استغفار) وقد أريد أيضاً من اللفظ يصلون لانه أسند الى الله تعالى والى الملائكة (والجواب) عن الاول (أن السجود حقيقة غاية الخضوع وهو في الانسان) يتحقق (بوضع الجبهة) اختياراً فانه غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار (وفي غيره) أى غير الانسان (بغيره) أى بغير وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه (فلأريد) ما في التلويح (ان أريد) السجود (القهري) شمل الكل) أى كل الناس (فلاوجه لتخصيص كثير من الناس و) ان أريد السجود (الاختياري) فهو (لا يتأتى في غيرهم) فلا يصح الاسناد وجه الدفع ظاهر على أن لنا أن نقول أريد القهري الشامل لكل الناس وللتخصيص ههنا لا يجوز أن تكون من البيان والمعنى والله أعلم والله يسجد كثير وهم الناس كلهم لكون الملام لا يستغفرون (و) الجواب عن الثاني (أن الصلاة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف وتحقق) هذا الاعتناء (منه نهال بالرحمة و) يتحقق (من غير بدعائه له) فانه أيضاً نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء المذكور (تدعيماً للاشترائى المعنوى على اللفظي وأهل التفسير على اخبار خير الاول) أى ان الله يصل وملائكته يصلون (كقوله نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرائى مختلف) أى نحن بجماعتنا راضون بخذف الخبر (تبيينه المشترك)

وافق فالباقون بعض الامة وان مات في مهلة النظر فهذا محتمل فانه كالم يخالفهم بل وافقهم ايضا بل المتوقف بخلاف الجازم لكنه بصدد الموافقة فهذه المسئلة محتملة عندنا وانه اعلم (مسئلة) انا اتفق التابعون على احد قولي الصعبة لم يصير القول ادخر مهورا ولم يكن الذاهب اليه خارا فالاجماع خلاف للكرخي وجماعة من اصحاب أبي حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجلابي وابنه لانه ليس مخالفا لجماع الامة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون في تلك المسئلة بعض الامة وان كانوا كل الامة فذهبهم باختيار احد القولين لا يحرم القول الاخر فان صرحوا بتعريم القول الاخر فنحن بين امرين اما ان نقول هذا محتمل وقوعه لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين اذ مضت الصعبة مصرحة بتجويز الخلاف

ان تجرد عن القرينة) المعنى للراد بحيث لا يمكن بالرأى تعيين المراد أصلا (فجعل) ولا بعد ان يراد بالاجمال مطلق اخفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية وحينئذ لا حاجة الى التقييد فافهم (الاعداء الشافعي ومن تبعه فجعل عندهم على الكل) فليس بجعل (وان اقترنت به قرينة الاعمال اما الواحد معين فجعل عليه) اتفاقا (أو) الواحد (غير معين فجعل) بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عندهم فوجود قرينة صافية عن الكل (أو) ان اقترنت به القرينة (لا اكثر فجعل عليه عند الجوز المهور وعنده الماتع جعل (أو) اقترنت به قرينة الاعمال ما للبعض فجعل على الباقي ان كان واحدا معينا) بالاتفاق لو وجد القرينة (الا) أي وان لم يكن الباقي واحدا (فجعل الاعداء الجوز) للجمع فجعل على الباقي الاكثر من واحد (واما الكل فجعل على الجواز الارجح) اتفاقا وهو ظاهر (فان تساوت الجوازات بنى الاجمال) وهو ظاهر أيضا

(الفصل الثالث) الحقيقة والكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح المتخاطب) أي في اصطلاحه يكون المتخاطب فلهذا الفاعل المستعمل في المتخاطب الغوي بمعنى الجماعل مجاز وان كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة (دهي) حقيقة (لغوية) ان كان الواضع اللغة (وعرفية عامة) ان كان الواضع واصطلاح المتخاطب عرفا عاما (كداية موضوع في الفقه لما يدب على الارض وفي العرف بالذات القوائم) وهو وانما يكون بتخصص في المعنى الغوي (قبل أو بانتهار الجواز كشافة التعريم الى الخمر) صارت مشتهرة في افادته خروج العين عن الحلية للفعول كذا قيل وحقيقة الحال سنكشف ذلك ان شاء الله تعالى من أنها حقيقة لغوية لا غير (أقول وقد يكون التعميم) في المعنى الغوي (لمستعمل ان الخطاب الخاص بالنبي عليه) وعلى آله الصلاة والسلام (السلاميم الامة عرفا) وسيجيء بتحقيقه ان شاء الله تعالى (و) عرفية (خاصة) ان كان الواضع واصطلاح المتخاطب عرفا خاصا غير الشرع (وتسمى اصطلاحية) أيضا (كالتمنع والنقض و) حقيقة (شرعية) ان كان الواضع واصطلاح المتخاطب الشرع (كالصلاة والمجازي) أي الكلمة (المستعملة في غير الموضوع له بعلاقة) وان كان من غير علاقة كان خطأ (وهي خمسة وعشرون نوعا كما في حاشية السيد) المحقق قدس سره (للمقتصر) السببية المسببة الكلية والحزبية ويشترط فيها ان يكون للكل اسم على حدة وينبغي بانتفاء الجزء عرفا المزومية اللازمة الاطلاق التقييد العموم الخصوص الحالية المحلّة المجاورة المكون فيه الاول اليه البدلية الآلية التشبيه التضاد عموم الكثرة في حيزا لاثبات استعمال المعرف باللام في المعهود الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة ثم ان في النكرة العامة في الاثبات لا تتحقق علاقة مغارة للتشبيه وكذا في العرف في العهد الذهني تشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين واقسام الحذف والزيادة ليست من العلاقات للجواز الغوي في شيء (وقيل اثنا عشر كما في المناهج) السببية وهي أربعة أنواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية المسببة المشابهة معنوية كانت أو صورية المضادة الكلية الجزئية الاس تعداد الكون فيه المجاورة الزيادة التقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وبهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه واطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه واطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شروح المناهج وفيه أيضا علاقة الكون فيه ساقطة عن أكثر نعتيه (وقيل) في المختصر (خسة) المشاكاة والمشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة (وقيل) في البديع (أربعة) وهي الاخير وهذا كله راد الى الاجمال ولاتناقض كالمصراع المشاكاة في الاثنان المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارته وتجاوزه مرسل (مسئلة) المختار أنه لا يشترط سماع الجزئيات لانواع المجاز بحسب العلاقات خلافا لشرذمة قليلة (والا) أي وان شرط (لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل) في كل جزئ جزئي (وهو لا يتوقفون

وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوغوه واما ان نقول ان ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة في هذه المسئلة والمصيبة من بعض الامة جائرة وان كانوا كل الامة في كل مسئلة لم يخض الصحابة فهم الاكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي على الحق طاهرين اذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان فلعن من يعيل الى هذا المذهب يجعل الحديث من اخبار الاحاد فان قيل تم تنكروا على من يقول هذا اجماع يجب اتباعه واما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط ان لا يعترض بعدهم على دليل يعين الحق في أحدهما فلنا هذا التحكم واختراع عليهم فانهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع حجة قاطعة فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة اذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعا ولو جاز هذا الجاز ان يقال اذا جوه واعلى قول واحد عن

علمه (بل يستعملون مجازات متعددة لم تسبح) ويعدون اختراع المجاز فضلا (ولذلك لم يدعوا المجازات تدو بنهم الحقائق) ولو كانت جزئيات المجاز نقلية لدونها أيضا (واستدل على المختار (بانه لو كان) المجاز (نقليا افتقر) في التجوز (الى العلم بالعلاقة) بين المعاني الحقيقية والمجاز يناد السماع كافي في الاستعمال والتالي باطل لان افتقر الى معرفة العلاقة قطعاً (وفيه أن التفتق عليه افتقار الواضع) الى العلم بالعلاقة (لافتقار المتحوز) فان أريد انه لو كان نقليا افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة فاللازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى تعيين الاسم من بين الاسماء وان أرادنا لافتقار المتحوز فاللازمة مسئلة ويطلان اللازم ممنوع فانه غير مقتدر عند القائل بسماع الجزئيات هذا والمختار الشق الثاني من الشقين (والمجوز يحتاج الى العلم بالقرينة والعلاقة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة السارطون اسماع الجزئيات (قالوا اول اول يجب النقل في استعمال المجاز (بل استقل العلاقة لصح) المجاز ايضا وجدت العلاقة ولصح (تحلة لتحويل غير انسان أيضا) للمشاركة في الطول (وأبلاين وبالعكس) لوجود السببية والسببية (قلنا) الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع (والتخلف لما منع لا يقدر في تمامية المقترض) فالتخلف لما منع لا يقدر في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع (ولعل ذلك) المانع (انصهم بالمنع للعدم عن الطبع جدا) بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجب بانه لا يلزم من عدم وجوب النقل استقلال العلاقة بل يجوز ان يكون السبب من كيانها ومن غيرها وعلله انتق هيها الغير وتعقب عليه المصنف بانه لا خلاف لاحد في عدم دخول الغير انما الخلاف في كفاية العلاقة واعتبار النقل معهما فتدبر (و) قالوا (ثانيا) لو لم يجب النقل في استعمال المجاز (اكان) الاستعمال في غير ما وضع له (قياسا) في اللغة (ان كان لجامع مستلزم للعلم والا) أي وان لم يكن لجامع كذلك (كان اختراعا وهما) أي القياس في اللغة والاختراع (باطلان) فلا بد من السماع (قلنا) لان استعمال المجاز لم يكن لجامع مستلزم للعلم (انما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع) للغي الملابس لما وضع له باحد الملابس المذكورة (علما كلما بالاستقراء) وهما قد علم الوضع الكلي فلا اختراع (أقول) مطابقا لما أجاب الجونفوري (وأيا انما يلزم) الاختراع (للمبدل) اللفظ على المعنى المجازي (عقلاء) لو (لم تمنع القرينة عن) ارادة (الملزوم) الموضوع له (الى اللازم) المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعلم والانتقال بالقرينة وحينئذ لا اختراع وعلى هذا الاحتجاج الى النقل أصلا في الجزئيات ولا في الكلمات وقد التزمه الجونفوري ولعل هذا خرق للاجماع قال في الحاشية ولك أن نقول ان الدلالة العقلية تكفي للفهمية والقرينة للارادية لكن لا بد لصحة التركيب من أمر زائد فلا بد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يتكون جاز باعلى قوانينهم وهذا هو الوضع النوعي وحينئذ لا يخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق (فائدة) لما علم من التعريف أن المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا أثبت الوضع فيه أيضا فتدبر مناقضة أراد أن يزيل هذا التوهم فقال (الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى) دالعله (بتعسبه) أي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضميمة أو بنفس التعيين بحيث لا ينتظر به معرفة هذا التعيين في الدلالة الى أمر زائد تعينا (شخصيا) كان أو نوعيا وعلى هذا ليس في المجاز وضع) فانه لم يعين نازا معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة (وقد يفسر بالتعيين مطلقا ولو) دل (بضم ضميمة) قيل على هذا فاقبه وضع) لانه عن الدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة (وما قيل يرد على الاول الحرف) أي وضع الحرف (وتحوه) مما يحتاج في تعقل معناه الى متعلق (اذلا بد فيه من ذكر المتعلق) فلم يكن دالبا بنفسه فيخرج عنه (لخواه انه فرق بين أن يكون) المتعلق (متمما للدلالة) كما في المجاز فان اللفظ والقرينة معاد الان على المعنى المجازي (وبين كونه شرطيا فيها) أي الدلالة كما في الحرف فان الدال فيه نفس



اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يهتروا بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسوية كل واحد من القولين فلا يجوز خرق إجماعهم (مسئلة) اذا اختلفت الامة على قولين ثم رجحوا الى قول واحد صار ما اتفقوا عليه اجماعا قاطعا عند من شرط انقراض العصر وبخاصة من الاشكال اما نحن اذا لم نشترط فالاجماع الاول ولو في لحظة قد تم على تسوية الخلاف فاذا رجحوا الى أحد القولين فلا يمتنع في هذه الصورة أن نقول هم بعض الامة في هذه المسئلة كما ذكرنا في اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة في عظيم الاشكال وطرق الخلاص عنه خمسة أحدها أن نقول هذا محال وقوعه وهو كقرض اجماعهم على شيء ثم رجوعهم باجماعهم الى خلافه أو اتفاق التابعين على خلافه والشارطون لانقراض العصر

الحرف وذكر المتعلق شرط خارج (فافهم) هذا والظاهر في الجواب انه فرق بين أن يحتاج الى الضميمة لاجل معقولة المعنى نفسه كما في الحرف فانها تكون فيه تابعة لمعقولة المتعلق سواء عرخته بلفظ أول أو بين أن لا يكون شرط النفس المعقولة بل انما يحتاج في معقولته من اللفظ (١) وشرطها في كافي المجاز فان معناها يصح كونه معقولا لكن معقولته من القليلت الازا اذا لوحظت فرينة فقدر وأتصف (مسئلة) بالمجاز امارات) بما يستدل على المجازية (منها صدق النبي) أي صدق نبي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه (كقولك للبلديس بحمار) علم أن الحمار مجاز فيه (وعكسه) أي عدم صدق نبي المعنى الحقيقي عنه (دليل الحقيقة) فيه (فليس يصح للبلديس بانسان) فالإنسان حقيقة فيه (ويشكل بالمستعمل في الجزاء والألازم فانه لا يصح النبي) أي نبي الجزاء والألازم (والحقيقة) اعلم أن عدم صحة نبي المعنى الحقيقي اماره الحقيقة وفي المستعمل في الجزاء والألازم المعنى المجازي هو الجزاء والألازم فعدم صحة نفسه لا يكون اشكالا فالاولى أن يقال المستعمل في الكل والألازم فانه لا يصح نبي الحقيقي هو الجزاء والألازم ثم انه هل رد على اماره المجاز فضل لانه لا استحالة في انتفاء اماره الشيء مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة وتعقب عليه المصنف أن هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاء علامة الحقيقة وليس يصح هذا الا اذا كان شاملا للمجاز فاذا ن هذا السؤال رد عليه أيضا فافهم (قبل الاشكال فان سلب المعنى) الموضوع له هو الجزاء والألازم (عن المستعمل فيه) هو الكل والألازم (ولان يصح باعتبار الجمل المتعارف ولكنه يصح باعتبار الجمل الحقيقي) الاول فانه ليس الكل نفس الجزاء ولا اللازم نفس الألازم والمراد بصحة النبي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الجمل الاول فانه اذا صح في اعتبار الجمل الاول علم انه مغاير لموضوعه فعملت المجازية والاصبر حقيقة (أقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن أخذ النبي هناك باعتبار جمل الشيء على نفسه) حتى يكون الحاصل أن صحة نبي الجمل الاول بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية (والا) أي وأن كان النبي المعبر بهذا الجمل الحقيقي (بلزم أن يكون قولك لزيد حيوان مجازا) أي اطلاق الحيوان على زيد بان زاده كما اذا رأيت زيدا فأخبرت بقولك رأيت حيوانا يكون اطلاقا مجازا لانه يصح النبي هناك باعتبار الجمل الحقيقي فان زيد ليس نفس الحيوان فلان كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكلى على فردة حقيقة هذا ولم ير أنه لو كان الاعتبار الجمل الحقيقي لكان زيد حيوانا مجازا لانه يصدق النبي ههنا باعتبار الجمل الحقيقي حتى رد عليه أن المعترف في المسئلة صدق نبي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نبي الحيوانية عن الحيوان ولان زيد عن زيد حتى يكون منها بل انما يصح نبي الحيوان عن زيد وهو هذا الاتزام المجازية فهذا النبي خارج عن المسئلة فقدر (فأتمل) فانه دقيق (ثم اعترض) على الامارتين (بان سلب بعض المعاني) الحقيقية (لا يفيد) مجازية المستعمل فيه لان المشترك المستعمل في أحد معنيتين حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح أن يرد في المسئلة سلب بعض المعاني الحقيقية بقا ارادة سلب الكل وهي أيضا غير صحيحة كما قال (وسلب الكل) أي سلب كل المعاني الحقيقية (يتوقف على مجازية) المعنى (المجازية فانباته) أي اثبات المجازية بسلب الكل (مصادرة) فلم تصح الامارات (وما قيل) في الجواب (التوقف) أي توقف سلب الكل على مجازية المجازية (عموم بل) سلب الكل (مستلزم للمجازية) أي لمجازيته فلا مصادرة (فأقول) فيه (التردد في المجازية) أي مجازية الجمل (بوجوب التردد في سلب الكل) لانه يستعمل أن يكون هذا المستعمل فيه أيضا حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه (والتردد والعلم متضادان وخالفوا الجمل عن الضد بشرط) لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف على مجازية الجمل ولما منع أن يتبع اشتراط خلو الجمل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الجمل أن يكتفي في اليراد بان سلب الكل لازم لمجازية الجمل ومساو له في الجهالة وانطفاه بل أخفى فلا يصلح

(١) قوله وشرطها في كذا بالاصول التي بأيدينا وانظره مع قوله وبين أن لا يكون شرط الخ وحرره كتبه معصمه

بعدمون هذا المسئلة تعد لهم ويقولون مثلاً اذا اختلفوا في مسئلة النكاح بلاولى فن ذهب الى بطلانه حازه أن يصرفه فلم لا يجوز الآخر أن يوافقوهما اظهر لهم دليل البطلان وكيف يحجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالفه قلنا هذا استبعاد محض ونحن نحيل ذلك لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين فان الاجماع الاول قد يدل على تسوية الخلاف وعلى استحباب التقليد على كل علمي على شا من المجتهدين ولا يكون الاتفاق على تسوية ذلك الا عن دليل قاطع أو كقاطع في تجوزة وكيف يتصور رفعه وحاله وقوع هذا التناقض في الاجماعين أقرب من التمسك بشروط العصر ثم سبق الاشكال في اتفاق التابعين بعد انقراض العصر الاول على اختلاف قولين ثم لا خلاف في أنه يجوز الرجوع الى أحدهما في القطعيات كما

أما هذا والله أعلم (فأفهم) إشارة الى أن الكلام في الاثبات دون الثبوت وأنه اذا قصد تحصيله بالنظر بالمفروض ما اذا يعلم بوجه آخر لا يستعينة ولا بعلامة ومعلوم أن النظر به لا تكون الأفعال الاحتمال الامران فيه فذلك اغما يكون في اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً فأن دفع منع بعض الفضلاء للتوقف مستنداً بأنه يجوز أن يحصل العلم بأن هذا ليس شأ من المعاني الحقيقية ولا تعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتمدة في المجاز وما أورده التفاتاني بأنه يصح سلب المعاني الحقيقية للآسد عن الانسان ولا يعلم استعماله فيه فضلاً عن المجازية (وأجيب بان سلب البعض كافي في اثبات المجازية) فانه اذا سلب واحد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علمه ما بين له وان له معنيين فلتزم المجازية في أحدهما (دفعاً للاشتراك) ولما كان المسلوب متعيناً لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازاً ثم ان هذا الجواب لا ينطبق اذا ورد السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقياً وسلب المطلق لا يجدي كذا قالوا وتعب عليه المصنف وقال يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فإنه يكون حقيقة فيه دفعا للاهمال وهذا ليس واقفاً فانه ان أريد عدم صحة سلبه من المعاني مطلقاً فلا يوجب كونه حقيقة ولا يلزم الاهمال لجواز أن يكون له معنى حقيقي آخر يجوز سلبه عنه وان أريد عدم صحة سلب المعاني الحقيقية فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا وارد سواء أريد السلب باعتبار الجمل الاولي والمتعارف كما لا يخفى على ذي كاسة فتدبر فان قلت يلزم على هذا الجواب مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه قال (ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك) فإنه حقيقة في هذا المعنى أولاً (وهو) أي المشترك (معلوم الحقيقة) فيما (ومنها) أي بعض الامارات للمجاز (أن لا يتبادر بنفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة) فاما زعمنا بتبادر نفسه من غير قرينة (فانه لا يتبادر غيره بل يتبادر نفسه وأورد المشترك) لعدم وجود أمانة الحقيقة فيه (حيث لا يتبادر المراد) عند عدم القرينة ويمكن توجيهه الى أمانة المجاز فان المشترك المستعمل في المجاز لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني صواب والاول فاسد فان خروج الخاصة عما هي خاصة غير مستعمل لجواز أن تكون غير شاملة وهذا فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني يتوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية أما لو اكتفى على عدم تبادر لولا القرينة لم يكذب توجه هذا (وهو اعراض على مذهب من نفي العموم) في المشترك فإنه عنده يتبادران عند عدم القرينة وهذا عند من يجعله ظاهراً في العموم (والجواب أنه يكفي التبادر ولو بدلاً) والتبادر البدلي موجود في المشترك وربما يحتاج بان المراد التبادر خطراً وفي المشترك المجرد عن القرينة وان لم يتبادر المراد لكن يحظران في الذهن ولا بد من مجازية اللفظ الموضوع للتركيب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره وهو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل اغما يتبادر في ضمن تبادر الكل وأيضاً ليس أمانة للمجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه هذا (ومنها عدم اطراده) يعني اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطرده استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فدل على أن الاستعمال مجازي فيه (نحو واسئل القرية دون) واسئل (البساط) مع اشتراكهما في وجه الاستعمال (أقول المنع ممنوع نعم لم يسمع) اسئل البساط وعدم السماح لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم أنه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم مناقشة في المثال فأفهم (ولو لم) المنع (فلا يختص) هذا المنع بالمجاز (اذ) المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة تحكّم (التحكّم غير مختص) بالمجاز فيجوز أن يمنعوا استعمال اللفظ في بعض أفراد الموضوع له دون البعض (الأنحكا) وهو غير محجوبه جوابه أنه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة فما كان بعد تعيينه فيه ولا تحكّم بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه لأجل الوضع لا يختلف

رجعوا الى قتال المانعين للزكاة بعد الخلاف والى أن الأئمة من قريش لان كل فريق يؤتم مخالفه ولا يجوز مذهبه بخلاف  
 المتهتدات فان الخلاف فيهم مقرون بتجوز الخلاف وتسويغ الاخذ بكل مذهب أدى اليه الاجتهاد من المذهبين والمخلص  
 الثاني اشتراط انقراض العصر وهو مشكل فان اشتراطه متحكم والمخلص الثالث اشتراط كون الاجماع مستندا الى قاطع الالى  
 قياس واجتهاد فان من شرط هذا يقول لا يحصل من اختلافهم اجماع على جواز كل مذهب بل ذلك أيضا مستندا الى اجتهاد  
 فذآرجعوا الى الواحد فالظنرالى ما تفقوا علمه اتعين الحق بدليل قاطع فى أحد المذهبين وهو مشكل لأنه لو فتح هذا الباب لم  
 يكن التعاقب بالاجماع اذ مان اجماع الا ويتصور أن يكون عن اجتهاد فاذا انقسم الاجماع الى ما هو حجة والى ما ليس بحجة

فى الافراد هذا (بل عرف) نحو واسئل القرية (بانها لا تنسل) بناء (على أنه محجاز فى الاسناد) فليس مما نحن فيه وهذا  
 أيضا مناقشة فى المثال (ولا تنعكس) هذه الامارة حتى يكون الاطراد اماراة الحقيقة (فان المحاز قد يطرده) فلا يكون اماراة  
 الحقيقة (وأورد) عليه (السخى) فله حقيقة فبين قام به السخاوة ولا يطرده (اذ لا يطلق على الله تعالى مع أنه الجواد المطلق  
 الجواب أنه ملكة بالاستقراء) والملكة أمر كسبى لا يتحقق فيه سبحانه ولا يطلق لعدم وجود وجهه الاطلاق فيه وقد يحجب بانه  
 يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف فيه أولانه موهوم للنقصه وحينئذ لا يرد العلامة المرادة  
 للعلم أيضا هذا (لا يقال عدم الاطراد انما يعلم بسببه لانه لا يمكن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بالسبب) لا يظهر  
 لهذا وجه ظاهر والظاهر أنه من قلم الناخذ والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كما بين فى المنطق فحينئذ عدم الاطراد انما يعلم من  
 جهة سببه ثم عدم الاطراد عدم ولا يكون سببه الاعد عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم المقتضى (وليس) السبب  
 (وجود المانع اذ لا منع) ههنا (فان الكلام فيما لا نص) فيه (فتعين عدم المقتضى) للسببية والمقتضى الاطراد الوضع  
 (فعدم الاطراد لعدم الوضع) فيعلم به (وقد جعلتم عدم الوضع) معلوما (بعدم الاطراد) فدار عدم القول (لان توقف العلم  
 بذى السبب على العلم بسببه انما هو فى اليقين الكلى) الدائم لاقى اليقين الجزئى الغير الدائم ولا فى الظنون (ومباحث اللغة مذكورة)  
 ثم لئنا توقف العلم بذى السبب على العلم بسببه وان كان يقينا كما يرام استوفيناها فى شرح السلم (ومنها) أى من الامارات  
 (جمعه على خلاف جمع الحقيقة كما مورفعل أنه ليس متواطئا فتعدد المعنى) باعتبار أحد هها جمع وباعتبار الآخر جمع آخر  
 (فيجعل على المحازد فعلا لا تنسل) فاذا قرر هكذا (فما) أورد (فى التحرير) على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب  
 للجواز به دفعا للاشتراك (أنه لا أثر لاختلاف الجمع) فانه يتم الكلام بدون (ساقط) لان باختلاف الجمع يعلم تعدد المعانى  
 (وسياقى) الكلام فيه فى بحث الامر ويتضح منه أن اختلاف الجمع علامة الحقيقة ويستوفى الكلام هناك ان شاء الله تعالى  
 (ولا ينعكس) فان اتحاد الجمع ليس اماراة الحقيقة (ومنها) أى من الامارات (الترام التقييد) عند استعماله فى هذا المعنى  
 (كطلمة الكفر) فان استعماله فى العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد (وفور الاعيان) اذ مع التقييد يستعمل فى العقائد  
 الحققة (أقول) هذا (منقوض بلازم الاضافة) فان استعماله فى معناه لا يجوز الا بالاضافة وهى تقييد (فافهم) وفيه أن  
 المراد التزام التقييد لا فادة هذا المعنى الذى لولاه لفهم معنى آخر فانه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد فى لازم الاضافة قطعا وقال فى  
 الحاشية ان التقييد فى مورد معين بعدم معرفة استعماله فى مورد آخر بدون التقييد اماراة المحاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو  
 من التقييد فتأمل فيه (ومنها) أى من الامارات (توقف الاطلاق على آخر نحو مكر ومكر الله) فانه لا يصح مكر  
 الله ابتداء (فالمشكلة محجزة وقد يقال بتحقيق العلاقة فى المشاكلة) عماهى مشاكلة (مشكل اذ ان الطين من الخياطة) فانه  
 لا علاقة ههنا أصلا مع أنه اطلق عليه (فى قوله)

قالوا اقترح شيأ مجدك طمحه \* قلت اطخوا لى جبة وقصا

فقبل لدفعه (كأنهم جعلوا المصاحبة فى الذكر علاقة) وهذا بعد كل البعد فان المصاحبة فى الذكر يمكن فى كل لفظين فيجوز  
 استعمال أحد هها فى معنى الآخر واعترض أيضا بان هذه المصاحبة غير معدودة فى أعداد أنواع العلاقات أحاب المصنف بأنها  
 نحو من المجاورة واعترض أيضا بانها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحقيقها قبله قال فى الحاشية المصاحبة المتصورة علاقة  
 وهى متقدمة ولا يتلوه عن تكلف (وقيل) ليس العلاقة للمصاحبة فى الذكر (بل المجاورة فى الخيال) وفيه أيضا بعد فان

ولافاض سقط التسليم به وخرج عن كونه حجة فإنه ان ظهر لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكم مستقلاً بذلك القاطع  
ومستندا إليه لا إلى الإجماع ولان قوله عليه السلام لا يتختم أسمى على الخطام يفرق بين إجماع وإجماع ولا يتخلص من هذا الا من  
أنكر تصورا للإجماع عن اجتهاد وعند ذلك يناقض آخر كلامه وأوله حيث قال اتفاهم على تسوية الخلاف مستنده  
الاجتهاد المخلص الرابع عن أن يقال النظر إلى الاتفاق الأخير فاما في الابتدء فاما يجوز الخلاف بشرط أن لا نعقد إجماع  
على تعيين الحق في واحد وهذا مشكل فإنه زيادة شرط في الإجماع والحجج القاطعة لا تقبل الشرط الذي يمكن أن يكون

المجاورة للاتفاقية غير كافية (أقول) ليس العلاقة المصاحبة في الذكروا المجاورة الخيالية (بل التشبيه الادعائي) فإنه لما  
اشتدت حاجته إلى الجبهة شبهها بالطعام الذي به قوام بدن الانسان وشبهه خياطته بطغفه (لكن لما لم يعرف) هذا التشبيه  
(من قبل لم يجز) هذا المجاز (ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا يجوز ذكر الله ولا تخوفاً ابتداء هذا \* مسألة \* بعد  
الاتفاق على أن اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز) فانهما من أقسام اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً  
(اختلف في أن المجاز هل يستلزم الحقيقة) وهل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مرة فقبل يستلزم (والاصح النفي)  
فلا يستلزم (لنالرجن فإنه مجاز لغة أو عرفاً ولا حقيقة) قد قررروه بوجهين الاول لا يطلق الاعلى الله تعالى ولا يتحقق معناه  
الحقيقي فإنه ذو الرحمة والرحمة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني أنه لا يطلق الاعلى فرد خاص من ذى الرحمة وهو الله سبحانه  
ولم يطلق على المطلق أصلاً فان قلت قد أطلق أصحاب مسألة الكذاب عليه لفظ الرجن وقد استهزئ به حتى قال أبو جهل عند  
سماع الرجن من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعرف الرجن البمامة أجب بقوله (ورجن البمامة مردود) فإنه  
ليس على طبق اللغة بل انما هو من تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غير واقعيين فإنه لم يقدم دليل على أن الرحمة القلب بل يجوز أن  
تكون موضوعاً بآراء التفضل والاحسان نعم في الانسان لا يكون هذا التفضل الآفة القلب وانعطافه وعدم اطلاقه على غيره  
تعالى لعدم وجود معناه فإنه اعتبر بمبالغة كلمة فإنه ذو تفضل عظيم وهذا التعظيم باعتباره سرعة المرحوم عليه وشموله لكل أحد  
وباعتبار المرحوم به من السماء من حيث الكثرة والشدة وهذا الوجود في غيره تعالى قطعاً وبعد التنزل الاطلاق العام على فرد منه  
ليس بمجاز تأمل في هذا التنزل (و) انا (عسى) ومن لانهما صيغتان وضعتا للاخبار ولم يستعملاه قط بل في الانشاء فقط هذا  
أيضاً مجرد دعوى لم يقدم عليه دليل (و) لنا (المهمات على رأى) وهو رأى من جعلها لموضوعه لفظ ومات كناية لتستعمل  
في الافراد ولا يخفى أن رأى واحداً يصلح حجة لاسيما رأى شهدت الحجة العادلة على بطلانه (وأما الاستدلال) على المطلوب  
بالمركبات من نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل) فانهما مجازات ولم تستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط  
(تفروغ عن النزاع) فإنه في المقدرات وهن المجاز في الهيئة التركيبية ولا يجوز في شاب وفي اللثة وهما مستعملان في معانيهما  
الحقيقي أيضاً (وما قيل عليه انه مشترك الازام) علينا وعليهم (الاتقاء معنى محقق) موضوع بآراءه اللفظ ولا يضمنه انما  
النزاع في كونه مستعملاً في نفسه أولاً (فوهم) فاسد (لان الواجب) للمجاز (معلومية المعنى وان كان وهو ما) غير محقق في  
نفس الامر (وهي) أى المعلومية (متحققة) أما متحقفة (أى المعنى) في الواقع فليس يوجب كالكواذب) ومن ههنا يخرج  
الجواب بوجه آخر عن الدليل فإنه يجوز أن يكون له حقيقة يستعمله الكذاب والهزال والتاقل فافهم (وما) قيل (في التعمير  
انه مشترك) الزاما (لاستلزامه وضعاً والاتفاق على أن المركب لم يوضع شخصياً والكلام فيه) فحينئذ آل الكلام إلى  
أن المجاز لا يبدله من موضوعه بالوضع الشخصي وهل يجب استعماله فيه أم لا (ففيه كلام) فإنه لا خصوصية للوضع الشخصي  
الآثرى أهم استدلالاً بالرجح وعسى مع أنهم موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج عن البحث المشتقات والافعال المزمون  
(قالوا لم يستلزم) المجاز الحقيقة (انتفت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي) حين الاستعمال واذلا استعمال فلا افادة  
(قلنا للزمه ممنوعة) فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقاً (فان حصة التحوير) فيه (من الفوائد) ولم تنتف  
(قيل بطلان التالى ممنوع) اذلا استحالة في انتفاء الفائدة (أقول) اذا كان الواضع هو الله تعالى كالمواظف بالطلان) أى  
بطلان انتفاء الفائدة (ظاهر \* مسألة \* قد اختلف في نحو أثبت الربيع البقل) أى فيما اذا أسند المستدلى بما حقه أن

وأن لا يكون ولو جاز هذا الجواز أن يقال الإجماع الثاني ليس بحجة بل انما يكون حجة بشرط أن لا يكون اتفاقا بعد اختلاف وهذا أولى لأنه يقطع عن الإجماع الشرط المحتمل (المخلص الخامس) هذا وهو أن الأخير ليس بحجة ولا يحرم القول المهجور لأن الإجماع انما يكون حجة بشرط أن لا يتقدم اختلافه فإذا تقدم لم يكن حجة وهذا أيضا مشكل لأن قوله عليه السلام لا يتجمع أمتي على الخطأ يحسم باب الشرط ويوجب كون كل إجماع حجة كيف ما كان فيكون كل واحد من الإجماعين حجة ويتناقض فعمل الأولى الطريق الأولى وهو أن هذا لا يتصور لأنه يؤدي إلى التناقض وتصويره كتصوير رجوع أهل الإجماع عما أجمعوا

لا يستداليه (على أربعة مذاهب الأولى أنه مجاز في المسند) فإنه أورد به غير الموضوعه (وهو التسبب العادي مثلا وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب) وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة إلى الفاعل القادر فإذا استدلنا في غير القادر يكون مجاز التسمية (وردعنا اتفاق عليه علماء البيان من أن الفعل لا بد له بحسب) أصل (الوضع على أن فاعله يلزم أن يكون قادرا أو غير قادر ساقطاً أو) سببا (غير حقيقي) فان الفعل انما أخذ في مفهومه النسبة إلى فاعل تالائي الفاعل القادر وان كان الفاعل أعمن المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس هنالك تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال إلى التسبب العادي مجازا ورديا أيضا بان من الأفعال ما ليس اسناده إلى الفاعل المختار فيلزم حينئذ أن تكون هذه الأفعال مجازات والترابيه بعد ذلك البعد ورديا أيضا بان الحكم يدخل في النسبة إلى الفاعل القادر لوجود بعض الأفعال مسندة إليه ليس أولى من العكس ثم اعلم أن الخطأ من المترجمين في تقرير كلامه ومرامه مصون عن هذه الشناعات فإنه لم يرد أن في مدلول الفعل النسبة إلى القادر بل مراده أنه لما صدر عن معتقد ظاهره عرف أن فيه تأويلا فأول هو في المسند وحكم بان المراد منه ما يصلح لأن يسند إلى المذكور وهما المذكور والانباء وهو في اللغة والعرف خلق النبات فتجوز عن التنبؤ والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى هذا القياس يؤول في كل مثال ما يليق به وعلى هذا الورد عليه شيء وافهم وهو الذي اختاره الجونفوري في تحقيق كلامه في الفرائد ولعل المصنف إلى هذا أشار بقوله (فتأمل الثاني أنه) أي التجوز في المسند إليه الذي هو الربيع (وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية) وهي عنده ذكر أحد طرفي التشبيه واراها لا حرا بدعاء أنه من جنسه فهنا شبه الربيع بالقادر المختار في تلبس الانبات في الفعل وذكر الربيع وأورد به القادر المختار بادعاء أن الربيع قادر مختار لأنه أورد به قادر غير الربيع فالمقصود بالذات تشبيه الربيع بالقادر ونسبة الانبات قرينة عليه وقال السكاكي ان هذا الخومعن عن القول بالاسناد المجازي فهو الأولى فيكون أقرب إلى الضبط (وأورد أنه لا يكون مغنيا) عن المجاز العطفى (كإزعمه) أي كإزعم السكاكي اغناء عن القول بالمجاز في النسبة فإنه لا يصير بادعاء القادرية له ما حال الانبائه الانبات التأويل (و) أورد أيضا (أنه لا يكون مجازا) في المسند إليه (لانه مستعمل في معناه) وانما حدث ادعاء باطل وهو لا يصير اللفظ مجازا مع انه حكم بأنه تجوز فيه (الثالث أنه) تجوز (في الاستاد) والربيع على معناه وكذا الانبات والمتكلم شبه الربيع بفاعله في التلبس فاستداليه الانبات اسنادا مجازيا بالمعنى في التلبس (وهذا قول) الشيخ (عبد القاهر وغيره من المحققين من علماء البيان وهو الأقرب) إلى الصواب فان من تتبع استعمال البلاء ورجع إلى وجدانه يجد هذا المعنى مناسباً (واسم عماد) الشيخ (ابن الحاجب لا يتحد جهة الاسناد) في التركيبات كلها (في العرف واللغة) لجعل بعض الاسنادات مجازا دون آخر تحكّم (مستعمدا للفرق الواضح بين قولنا صام زيد يومين صام نهاره) فإنه يعلم ضرورة أن الأول واقع في محله دون الثاني (والحل أن لكل اسناد حقا في اللغة والعرف أن يقع في محله) وهو الامر الذي يقوم به هذا المسند (فأذا عدل عن محله إلى الملاصق) له (كان مجازا) التسمية واعلم أنه قد قرر شارح المختصر في شرح المحتصر والفوائد الغائبية مذهب الشيخ عبد القاهر أن ههنا تأويل بلا في التركيب فان الهيئة التركيبية لقولنا صام نهاره موضوعه قيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل وأريد وقوعه في ظرف كان مجازا التسمية فليس جهة الاسناد في صام زيد يومين صام نهاره واحدا فان الهيئة التركيبية في الأولى مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر أن الاستعارة حينئذ تشتملية ثم ان هذا الخومعن التأويل وان كان محتملا لأنه لا يصح أن يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو أن التأويل في الاسناد فقط والكلمات والهيئة على معانيها فافهم (الرابع قول الامام

عليه وكنصو راتفاق التابعين على خلاف اجماع الصحابة وذلك مما يتنوع وقوعه بدليل السمع فكذلك هذا وان قيل فاذا ذهب جميع الامم من الصحابة الى العول الابن عباس والى منع بيع امهات الاولاد الاعلاء فاذا ظهر له - ما الدليل على العول وعلى منع البيع فلم يحرم عليهم الرجوع الى موافقة سائر الامم وكيف يستحيل أن يظهر لهما ما ظهر للامة ومذهبكم يؤدى الى هذه الاحالة عند سلوك الطريق الاول قلنا لا اشكال على الطريق الاول الا هذا وسبل قطعه أن يقال لا يحرم عليهم الرجوع لو ظهر لهما وجه ذلك ولكننا نقول يستحيل أن يظهر لهما موجه أو يرجعا للامتناعه في ذاته لكن لا فضائه الى ما هو مجتمع سماعا والشئ ثارة

الرازى وهو أنه) أى التجوز (في المعنى فقط والاجزاء) باقية (على حقايقها) التي في العرف واللغة) وذلك بأن ينتقل من انبات الربيع الى انبات الله تعالى فصدق به ويعلم أن النقل) أى نقل الكلام من اسناد الانبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع (للملغة فقدر) وتوضيحه أن المفردات والاسناد التي هي أجزاء الكلام باقية على حقايقها لكن ليس المقصود بالذات الحكم المقاد منه بالذات بل لان ينتقل منه الى الحكم بالاستدلال فاعله الحقيقي ويفعل هذا للملغة بخلاف القول الثالث فان فيه الطرفين على الحقيقة والاسناد على التأول والمقصود هذا الاسناد المجازى كذا قرر وعلى هذا لا يفرق كثير من الكتابة وقد فرق في القراءات بين ان الكتابة بصير الازم عنوانا ومعبر المألوم وان طول بل المتحد عنوانا لطويل القائمة بخلاف ما نحن فيه فإنه ليس ههنا عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتد به فان عدم العنوانية ههنا لان المنتقل منه كلام تام كذلك المنتقل اليه حكم مستقل والحكم المستقل لا يصلح عنوانا للحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيما واحد هذا وههنا وجه آخر وهو أن تشبيه الهيئة الحاصلة من وقوع الانبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من انبات الفاعل ومعبر بالعبارة الموضوعية اشمانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التيشلية وعليه جعل الشيخ ابن الهمام كلامه ولم يراض به المصنف وقال (وما في التجز برأه استعارة تشبيلية عنده فوهم) لان التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع أنه ليس مقصودا ههنا بل به الامام كيف وهو من الجار العروى في المركب والامام يقول ان الجواز عقلى لا لغوى كما صرح به في شرح المختصر كذا في الحاشية واعلم أن عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل هيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس بعيد كالأح مما قرر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض كتب المنطق عن الامام الرازى أنه لا يقول في المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعية للفاعلى اذا ركبت على وجه مخصوص حصل معنى ركبى عقلا فالاستعارة التيشلية لا تصلح أن تكون مجازا لغويا كيف والمفردات باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس هناك استعمال في غير ما وضع له أصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام الامام الرازى أنه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الطرف أو المجموع المركب حتى يكون استعارة تشبيلية قال في نهاية الاجازة اقلنا أشباب الصغير كالعدة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة أشباب الى غير مفهومها الاصلى بل المجاز فيه أن الشب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل أسندناه الى كالعدة واسنده الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لانه لا لسبب وضع واضع فاذا أسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحبه لانه في العقل فيكون التصرف في أمر عقلى فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القرآن وأخرجت الارض أنة الها وقوله مما تثبت الارض فالخراج والانبات غير مستدين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلى ثابت في نفس الامر فقله عن متعلقة الى غيره ونقل حكم عقلى في اللفظة لغويا فلا يكون هذا الجواز الاعلاليا انتهى وأنت اذا تأملت في هذه الكلمات علمت أن الامام الرازى انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بأن ينسب الفعل بالنسبة القسامية الى ما حقه أن ينسب اليه بالنسبة الظرفية وهذا هو قول عبد القاهر فتوهم الخصاله نشأ من قلة التندر فقد ظهر لك حينئذ حقيقة ما قيل ليس بين الامام الرازى والشيخ عبد القاهر خلاف أصلا واراضى به الجوز فورى في الفرائد وحاشيته فقدر وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام **مسئلة** \* المجاز أو من الاشتراك فيعمل علمه عند التردد في أنه مجاز أم مشترك (لان المجاز أعلا) ويودا (بالاستقراء) حتى قيل ان شرط اللفظة مجاز (وأن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة) فإنه يميز جملا على ما مر (فلا يدل على أنه المراد بخلاف المجاز) فانه لا يخل بانفهم (اذ يحمل المخاطب عند القرينة) الدارفة عن الحقيقة (عليه ودونها على الحقيقة

بمتعة لذاته. وقارة لغیره كاتفاق التابعین علی ابطال القیاس وخبر الواحد فانه محال لانه لکن لافضائه الی تخطئة الحسابة  
 أو تخطئة التابعین كافة وهو متنع سماع الله أعلم **مسئلة** \* فان قال قائل اذا جمعت الحسابة علی حكم ثم ذكر واحد  
 منهم حدیثا علی خلافه ورواه فان رجعو الیه كان الاجماع الاول باطلا وان أصروا علی خلاف الخبر فهو محال لاسمائی حق  
 من یذكره متحققا واذ راجع هو كان مخالفا للاجماع وان لم یرجع كان مخالفا للخبر وهذا المختص عنه الی اعتبار انقراض  
 العصر فلیعتبر (قلنا) عنه مختصان أحدهما أن هذا فرض محال فان الله یعصم الامة عن الاجماع علی نقیض الخبر أو یعصم

فاندفع ما قبل ان هذا الوجه مشترك (الورد) (فی المجاز أيضا لیفهم المقصود بل غیره) وجه الدفع الفرق بینهما بحسب  
 المخاطب ودون المتكلم فانه لا یتوقف کذا فی الحاشیة. وأورد علیه أن المخاطب یحمل عند عدم القرینة علی خلاف المراد فیجزل  
 بالفهم وعند القرینة لا اختلال فی شیء منهما والحواء أن القرینة شرط استعمال المجاز فاذا عدت تعینت للحقیقة لارادة  
 وأما المشترك فلیستتطر القرینة فیجزل بالفهم هذا (وأنه) أی المشترك (یؤدی الی المتبعد) وهو الاشتراك بین المتضادین  
 أو الی حكم أحد الضدین علی الآخر عند خفاء القرینة (بخلاف المجاز فان التضاد مع كونه أقل نزل منزلة التناسب) فلا استبعاد  
 وأورد علی التوجیه الاول ان نفس وقوع الاشتراك بین الضدین لاستبعادهم وعلی الثاني أن المجاز فیہ أيضا اذا كان باعتبار  
 التضاد وان اعتبر عما نال ینقل الی الحقیقة عند خفاء القرینة فیجزم علیه بحكم حکم علی المجاز المصاد له فندبر (وعرض  
 بأن المشترك یطرد) لانه حقیقة والاطراد من لوازمه (فلا یضطربو) بأن المشترك (یشق منه) نظر الی المعنیین (فتتسع  
 النکلام) وفسه أن الاشتقاق مشترك بین المعنی الوضعی والمجازی فالاشتقاق بجماله فتدبر (و) بأن المشترك (یصح المجوز  
 منه) لكونه حقیقة (فتكثر الفائدة) باعتبار افاضة المعنی بطرق شتى (و) بان المشترك أكثر وقوعا وكيف (انه مستغن)  
 فی الوجود (عن العلاقة) فهو أقل مقدمات (والاقل مقدمات أسبق وقوعا) انه مستغن (عن الغلط عند عدم القرینة فیتوقف)  
 والاولی عند خفاء القرینة لأن استعمال المجاز من غیر قرینة لا یجوز (قلنا) لاتعارض فیما ذکرنا و فیما ذکرنا (الظن)  
 الحاصل (بقلة المثنة أقوى) مما سواه والعلیة فی المجاز فهو أولى

**تمة النقل والاضمار والتخصیص** أولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصیص أولى من النقل لما مر من الوجه  
 (والمجاز مثل الاضمار) لتساویمهما فی الوقوع فلو احتملا فهم ممتساویان (وخیر منه) أی من المجاز (التخصیص فالتخصیص  
 خیر من الاضمار) لانه مثل المجاز (والاشتراك خیر من النسخ) لان النسخ أقل منه (وكذا الاشتراك بن عین خیر منه بن علم  
 ومعنی وهو خیر منه بین معنیین كذا قالوا) والوجه الاكثریة **مسئلة** \* المجاز واقع فی اللغة بالضرورة (الاستقرائية  
 خلافا لابی اسحق) الاستقرائی (قال لأنه یجزل بالفهم) فان الفهم انما یتوجه الی الحقیقة (وهو ممنوع) لانه لا یجوز  
 استعماله من دون قرینة وحينئذ لا اختلال (ومتقوض لانه ینفی الاجمال) لانه أيضا یجزل بالفهم مع أنه واقع اتفاقا (ونقل  
 عنه أنه) یرسمى المجاز (مع القرینة حقیقة) فخرج حاصل مذهبه أن المجاز بلا قرینة غیر واقع فی اللغة وهو صحیح موافق للجماهیر  
 (فالخلاف لفظی) حینئذ **مسئلة** \* المجاز واقع فی القرآن والحديث خلافا للظاهر (به) لنا قوله تعالی (الله یتستر بهم)  
 فان الاستتار اعحقیقة لا تتصور منه تعالی فهو مجاز عن الجزء المشابه وقوله تعالی (واستعل الرأس شیئا) فان الاشتعال  
 الحقیق لا یمکن فهو مجاز عن بیاض الشیب وقوله تعالی (واخفض لهما جناح الذل) اذ لا جناح للذل حقیقة بل استعارة  
 بالکنیة (وغیرها) من الآیات نحو انی اری عسر نرا وقوله صلی الله علیه وسلم من قتل قتیلا فله سابه (والاستدلال بقوله  
 تعالی ایس كمثلہ شی) فان الکاف زائدة فیہ فهو مجاز بالزيادة (تخرج عن المحث فان التزاع اعما هو فی المعنی المذکور) من  
 المستعمل فی غیر ما وضع له (والمجاز بالزيادة والنقصان لیس منه یقتل أقول) لیس هذا خروجا عن المحث (بل التزاع فیہ  
 مطلقا) سواء كان بالمعنی المذکور أو بالزيادة والنقصان كما یدل علیه دلیلهم) من لزوم الكذب (واستحلاصهم) عن هذا  
 الاستدلال بأنه لا یجوز فیہ ولا یزید بالکافی علی معناه وقرره (بأنه تصرف فی اللزوم) وهو مثل المنس (والمقصود فی  
 اللزوم) وهو المنسل فان المثل ملزم لمثل المثل لانه اذا كان للشیء مثل فهو مثل مثله فان قبل فی مثل المثل نلیه وهو کفر  
 ولا یلیق بجنابه أن ینکی بالکفر کما لیس کفر الان مفهومه الصریح هو نلی مثل المثل عن الشیء الا نلی نفسه فتدبر ووجه دلالة

الراوى عن النسيان الى أن يتم الاجماع الثانى أن ننظر الى أهل الاجماع فان أصروا تبين أنه حق وأن الخبر ما إن يكون غلط فيه الراوى فسمعه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وظن أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم وأتطرق اليه نسمع لم يسمعه الراوى وعرفه أهل الاجماع وان لم ينكشف لنا فان رجوع الراوى كان مخطئا لانه خالف الاجماع وهو حجة قاطعة وان رجوع أهل الاجماع الى الخبر قلنا كما ما أجمعوا عليه حقا في ذلك الزمان اذ لم يكلفهم الله ما لم يبلغهم كما يكون الحكم المنسوخ حقا قبل بلوغ النسخ وكما لو تغير الاجتهاد أو يكون كل واحد من الراين حقا عند من صوب قول كل مجتهد فان قيل فان جاز هذا فلم

الاستخلاص عليه بأنه لو كان النزاع مخصوصا لكتفى لهم أن يقولوا انه خارج عن محل النزاع لكن هذه الدلالة انما تتم لو لم يكن الاستخلاص تنزلا (و) يدل عليه (جوابهم عن قوله تعالى واستل القرية) حكاية عن اخوة يوسف حين جاؤا من عنده الى أبيه مع تركهم أخاه العيني من جهة السرعة (أنه على سبيل التصدى) فالمقصود انك يا يعقوب نبى فاسأل العمران فانها تحييل (وأن القرية مجتمع الناس) ففى حقيقة فى الانسان فلا استعمال فى السؤال عنهم مأخوذ (من قرأت الناقه) أى جمعت (ومنه القرآن) لمجموع الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن النزاع عاما لكتفى لهم أن يقولوا يجوز أن يكون هذا من قبيل المخذوق جازا عما نحن فيه الا أنه انما يتم لو لم يكن تنزلا (وان كان) الاستخلاص المذكور (ضعفا) أما الاستخلاص عن الدليل الاول فلانه تكلف لا يخفى وأما الجواب الاول عن الدليل الثانى فظاهر أنهم لم يريدوا التصدى كما يدل عليه السياق والعبارة التي أقبلنا فيها وأما الثانى فلان القرية ناقص وقرأت الناقه والقرآن مهور الام فان الاشتقاق هذا الظاهرية (قالوا المجاز كذب لأنه يصح نفسه) فصح فى أشمل الرأس شيئا ما اشتعل وإذا كان كذا (فلا يقع) فى القرآن والحديث (والجواب أن التنى للحقيقة) فهى كذب للمجاز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد (أقول وأيضا) وتم (لا يدل على عدم وقوعه حكاية عن التكفير كعقائدهم الباطلة) الواقعة فيه فانه لا استعمال فى نقل الكلام الكاذب (ولعل مرادهم أنه لم يقع بتصرف من الشارع) اذ لا يجوز الاعلى قانون اللغة لا باختراع منه (فيؤل الى ما قبل للمجاز فى القرآن) أى بتصرف منه (بل) اجاز (فى كلام العرب) أى بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل أنه لا يجوز فى القرآن الذى هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخوفة وانما المجاز فى كلام العرب وهو الكلام اللفظى المقروء على الالسنه (وأما قولهم) لو كان المجاز فى القرآن يلزم أن يكون البارى مجبوزا) ولا يصح اطلاق المخوز عليه سبحانه (جوابه أن فسه ابها ما بالنقصه) فانه لا انتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لانه لم يورد المجازى فى كلامه (أولا نوقف) من الشارع وأسما الله تعالى رقيقة فلا يطلق المخوز عليه لهذا الالعدم ارادة المجاز (مسئلة \* الظاهر أن فى القرآن معزبا) وهو لفظ مجي استعماله العرب على وضعه الجمى فى محاوراتهم (كأروى عن) عبدالله (ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكاة هندية وسجيل فارسية) أصله سنك كل (وقسطاس رومية) وقد وقعت فى القرآن قال الله تعالى مثل نوره كمشكاة وقال وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ترجمهم بججارة من سجيل ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر فان البراهمة العارفين بانحاء الهندية لا يعرفونه ثم المشكاة بضم الميم والسين المهملة معنى التسم هندی وليس فى القرآن هذا المعنى كذا فى الحاشية فان قلت يجوز وقوع الاتفاق بين الصابون قال (والاتفاق للصابون) فانها لغة فارسية وعربية أيضا (بعيد) فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق فى الصابون فان الذى فى العربية بالصابون فى الفارسية بالسين ونص أهل الفرس على أنه لا صادف لغتنا (والاستدلال بخواراهيم) فانه لفظ أعجمى وقد وقع فى القرآن (لا يتم لان العلم لا نزاع فيه) أى فى وقوعه فى القرآن فخواراهيم خارج عن مسئلتنا (على أنه ليس معرب فانه اسم الجنس الذى وضعه غير العرب ثم استعماله على ذلك الوضع) بالتعبير ولا فاعلم خارج عنه فلا حاجة الى تخصيص زائد ثم المتكرون للوقوع (قالوا) أولا (لو وقع العربى فى القرآن لزم حينئذ أن لا يكون عربيا لانتفاء) عربية (الكل بانتفاء) عربية (الجزء) والتالى باطل كيف (وقد قال الله تعالى انما أنزلناه قرآنا عربيا قلنا) لان الملامزة (و انما يلزم) عدم كونه عربيا (لو لم يكن معربا) وإذا كان معربا صاعرا عربيا بالتعريب (على أن ضمير انما أنزلناه للسورة) على تأويل الكلام وحينئذ فبطلان الملامز ممنوع والآية انما تدل على أن السورة التى هي فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال (والقرآن كالماء) يصدق على القليل والكثير (مع أن للاكثر حكم الكل) وإذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز



لا يجوز أن يقال إذا اجتمعت الامتدع اجتهاد ما زلن بعدهم الخلاف بل جاز لهم الرجوع فان ما قالوه كان حقا مادام ذلك الاجتهاد باقيا فاذا تغير تغير الفرض والسلك حتى لا سيما اذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا الى قول واحد وهلا قلتم ان ذلك جاء لانهم كانوا يجوزون للذهاب الى انكار العول وسبع أم الولد القول به ما غلب ذلك على ظنه فاذا تغير ظنه تغير فرضه وحرم عليه ما كان سائغ له ولا يكون هذا ارتفاع الاجماع بل تجوز للصير الى مذهب بشرط غلبة الظن فاذا تغير الظن لم يكن مجوزا و يكون هذا مخلصا سادسا في المسئلة التي قبل هذه المسئلة قلنا ما اجوعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافة بعده لانه حتى فقط لكن لانه حتى اجتمعت

أن يكون اطلاق العربي على القرآن باعتباراً كثر الاجزاء فتدبر ولا يبعد أن يقال المراد ان انزلناه قرأنا العربي النظم لا المفردات فان المعترف بكون اللغة فارسية أو عربية هو النظم (و) قالوا (ثانيا) لو كان في القرآن معربا لم تنويعه الى الاصمعي والعربي وهو باطل اذ (قوله أأعصى وعربي بنى التنوع قلنا) لانسلم انه بنى التنوع بل (المعنى) كلام أجمعي ومخاطب عربي لا يفهم) فمن التنوع ونفسه ساكت (أقول) الملازمة متنوعة و (انما يلزم التنوع لولا التمر يب) اذا التمر يب صار الكل عربيا (على أن وقوعه انما فقط لا يستلزم) تنوع الكلام فافهم \* (مسئلة \* المجاز خلف) عن الحقيقة بالاتفاق بمعنى أن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف نفسه المستعمل في الحقيقي لا كقيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف اللفظ الآخر موضوع بازاءه المعنى والالزام أن يكون هذا ابني خلفا عن هذا حرو ولا يستقيم عليه التفرقة بعات كالا يخفى وبأى عنه كلام الامام غير الاسلام كل الابه (لكن) اختلفوا في جهة الخلفية فهي (عند) الامام (أي حقيقة في التكلم) فقط أي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلفظ هذا ان مراد به العتق خلف عن افظه مراد به البتوة واذ لا يبين إمكان الاصل لثبوت الخلف (فيكفي صحة التركيب) على ضابطة العربية ليصح التكلم (وهو الحق) شهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال اللغاة (وقالا) الخلفية (في الحكم) حكم أنت ابني مراد به العتق خلف عن حكمة مراد به البتوة فلا بد عندها الصحة المجاز من إمكان الحكم المستفاد من الحقيقة (فأنت ابني) مقولا (لا كبرستا) أي لم لا يولد مثله من مثله (بوجب العتق عنده) لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستحالة الحقيقة خذرا عن اللغو (لا) بوجب العتق (عندهما) لعدم إمكان حكم الاصل وهو البتوة فان قلت ان الخلفية ههنا بمعنى انه لا يصح الحمل على المجاز ما يمكن الحمل على الحقيقة ولا يلزم منه اشتراط المجاز ما كان الحقيقة فالخلفية في الحكم لا توجب مكانه بخلاف خلفية الحنث البر فان الحنث انما يكون فيما وجب فيه البر قلت لاشأن أن المجاز لا بد من محل صحيح لتحققه فسه نخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وانكار هذا مصكارة ثم هذا الحمل اللفظ المذكور من حيث انه يقصد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعند هذا ذلك اللفظ من حيث يصح حكمة المقادير حين التركيب هكذا ينبغي أن يفهم فان قلت سائغحة التجوز لكنه يمكن على أنحاء فلم أوجب الامام العتق مع أنه يمكن حمله على الشفقة اجاب بقوله (وتقديم العتق على الشفقة لانه) أي العتق (لازم) للبتوة (لا يتخلف) فالحمل عليه أولى بخلاف الشفقة (ولهذا لا يعتق في أخو لشبوعه في الدين) فيحمل عليه اللهم الا اذا قال أردت العتق ثم هذا غير واف لان الشفقة أيضا لا يلزم غير مختلف عرف حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة وأما العتق فالتما يعرفان ووجه للبتوة من نوع من التبريق ينبغي أن يحمل على الشفقة لا أقل من أن يحال على التوبة ولا يحكم بالعتق لا قضاء ولا ديانة هذا \* والحق عندها العبد في الجواب أن هذا كلمة تن كان في الجاهلية يقصدون به الاعتاق من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتاق لازما عرفيا بحيث يفهم من هذا اللفظ هو لا غير صار صريحاً في العتق ولما نسخ الشرع التبريق سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتاق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا الالزام فالخبرية من حين الملك من لوازم البتوة فاطبق المزوم وأريد به الالزام على سبيل ارسال المجاز وقبل استعارة للشاهبة الظاهرة بين الابن والحرم حين الملك وما قيل انه لا يصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة عدم كونه نسياما نسيافهون من قبل زيد أسد وهو تشبيه كإصص علمه علماء البيان والاعتاق في التشبه فانه لا يعتق في هذا مثل الحرف فاسد لالما في التاويح أن التشبه هو الحرف المطلق والمذكور ههنا الخاص لأن هذا الضوم المذكور أيضا يجوز علماء البيان حتى حكوا بان تجوز زيد أسد تشبيه حتى حل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم على التشبيه وقالوا ذكر المشبه في الكلام بحيث بنى عن التشبيه ممنوع في الاستعارة وأبعد من هذا

الامة عليه وقد اجعت الامة على أن كل ما اجعت الامة عليه يحرم خلافه لا لحلق الذي يذهب اليه الآخاد وأما اذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني فيصير جواز المصير اليه أمرا متفقا عليه ولا يجوز أن يقيد بشرط بقاء الاجتهاد كما لو اتفقوا على قول واحد بالاجتهاد فانه لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتهاد بل يحرم خلافه مطلقا من غير شرط فكذلك هذا فان قيل فلوظهر للتابعين ذلك الخبر على خلاف ما اجعت الصحابة عليه ونقله اليهم من كان حاضرا عند اجماع أهل الحل والعقد ولم يكن الراوي من أهل الحل والعقد فلنا يحرم على التابعين موافقته ويجب عليه اتباع الاجماع القاطع فان خبر الواحد يصح

ما في التوضيح أن المتنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا ووهنا الان مشتق فيصح الاستعارة كافي الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه بل لان هذا القول مما ادعته علماء البيان ولم يصحوه به هان أصلا فلا اعتبار لقولهم بل الظاهر من الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى وكلاوا شر وواحي تبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر منذ كور على نحو بنى عن التشبيه مع أنه أر بدمن الخيط الابيض الفجر مجازا والام بصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الشيب هو المراد باشتعال الرأس والام يقع مجازا وفي قول الشاعر \* أسد على وفي الحروب نعامه \* فأر بدمن الاسد المجازي والالماصح تعلق الطرفين به وأمثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في الاستعارة لعدم كمال المشبه مما لم يؤيد استقراره ولا شاهد عليه أصلا فلا يسمع قولهم هذا أو لا أن تقول سلما أن الاستعارة مشروطة بذلك وان نحو زيد أسد تشبيه فليس هذا التشبيه بان تكون الاداة مقدرة كيف وحينئذ يكون كلاما غير فصيح ولم يكن تشبيها بغير المعنى أن المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه الشبه فادعى أن ريداعين الاسد على طريق الاستناد المجازي فهذا ابن ان كان تشبيها بالغا فيكون معناه أن مشابهته للان في التعلق من حين الملك بلغت الى أن صار عين الان وفي هذا الاعتناق لازم قطعاً وليس مثل هذا مثل ابن فان لم يدع فيه كونه من افراد الان حتى يلزم العتق فافهم فانه صالح عزيز (لأن الانتقال الى المجازي (من المعنى) الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل القرينة على أنه غير مراد انتقل الى المجازي (وهو) أى الانتقال من المعنى الحقيقي (بمعنى الكلام) من حيث العربية اذ بصحة العربية يفهم ما وضع له في تلك اللغة فينتقل منه الى ملاساته (لا) صحة (الحكم) الأخرى أنه يفهم من اللفظ عند الاطلاق المحال كما لا يخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الامن جهة التكلم وهذا أولى مما هو المشهور أن المجاز تغير في اللفظ من حال الى حال فتكون الفرعية من جهة اللفظ لا من جهة الحكم فاهم رد عليه أنه مسلم أن التعريفية في اللفظ لكن لا يلزم منه أن الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما لم أن اللفظ من حيث انه متغير فرع لنفسه من حيث انه متغير عنه وأما جهة الخلفية فلم يعلم أنه أي شيء ولم يتعين بعد ويمكن أن يجاب عنه بأن التعجز لما كان تغير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينتظر في هذا التغير الى صحة الافادة وذا بصحة الترتيب على القانون العربي وهو لا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فانه مما ادخله في الافادة فدر (ثم قيل) أنت ابني (اقرار) للبرية من وقت الملك فعلى هذا يعتق قضاء وأما ديانته فان كان تحقق منه الاعتناق فيعتق والا (فتصير أمه أم ولده أقول وفيه ما فيه) لانه وان كان اقرارا لكتنه اقرار بالحرية لا بالبنوة والمستلزم لامومية الام وهو الثاني لا الاول الا أن يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبيي ونسب جميع أحكام الاسماء من العتق من حين الملك وأمومية الأم والميراث حتى صار عرفاهه الا أن الشرع لما نسخ التبيي والميراث بق العتق فيه وفي أمه حتى العتق كما كان فتأمل فيه (وقيل) ليس باقرار (بل انشاء) للاعتناق بمنزلة أنت حر من حين الملك وعلى هذا يعتق قضاء وديانته (فلا يصير) أمه أم ولده (وفي الخبر بالاول) أي كونه اقرارا (أصح لقوله) أي قول الامام محمد (في) كتاب (الاكراه) من المسوط (اذا أكره) رجل (على) قول (هذا ابني اعمده لا يعتق عليه والا كراه) انما يتبع صحة الاقرار بالعتق لا انشاءه) فعلم أنه اقرار (أقول) ليس عدم العتق فيه له دم صحة الاقرار حتى لو كان انشاء يعتق (بل لان المجازي يتوقف على النسبة لان اللفظ للحقيقة) فهي الأسبق الى البنوة انصرافه عنها (والا كراه محل فتور الارادة والقصد فلا يثبت هناك الا ما جعل اللفظ فقط عاملة تامه) لا ما يثبت بالنسبة فهذا التوقفه على النسبة لا يصح اقرارا كان أو انشاء حال الاكراه وهذا الكلام غير موجه فانه ليس يلزم توقف كل معنى مجازي على النسبة بل التوقف علمها هي الكناية سواء كانت حقيقة أو مجازا وجعل الالفاظ الصريحة عامة سواء كانت حقائق أو مجازات وأنت ابني من الصريح صدر الشريعة وغيره فان استجملة

النسخ والاسم والواجب لا يحتمل ذلك (مسئلة) \* الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسرفهه أن  
 الاجماع دليل قاطع بحكمه على الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع وليس يستعمل التعدد به  
 عقلا لوورد كذا كنهه في نسخ القرآن بخبر الواحد لكن لم يرد فان قيل فليثبت في حق وجوب العمل به ان لم يكن العمل به مخالفا  
 لكتاب ولا سنة متواترة اذ الاجماع كائن في وجوب العمل والعمل بما ينقله الراوي من النص واجب وان لم يحصل القطع به  
 لجهة النص فكذا الاجماع قلنا انما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالصحابة واجماعهم عليه وذلك فيما روى عن رسول الله

الحققي صرف اللفظ الى المجازي صرفا ظاهر الاخفاء فيه وكذا صبروته عرفا فلو كان انشاءه لم يتوقف على النصه وصرفي الاكراه  
 فعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا فتدبر (ولهما أن الحكم هو المقصود) من اللفظ (فالخلفية باعتبارها أولى)  
 والجواب أن هذا ممنوع كدف ولا ملاءمة للقصدية باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية ههنا في الدلالة وهي تابعة لجهة  
 التركيب على قانون اللغة (أقول) لانسان ان الخلفية بالنظر الى الحكم أولى (بل الصون) أي صون اللفظ (عن اللغز) الذي  
 يلزم على الخلفية في الحكم (أولى) لان الكلام لا لا فائدة لا لا لغاء فتأمل فان لهما أن يقولانم الصون أولى لكن مهما أمكن  
 وههنا غير ممكن لانتفاء شرط المجازي لكن الامر غير خفي على التأمل (وأما قولهما) في الاستدلال (لنفي قطعك بيده اذا  
 أخرجهما صحيحين ولم يجعل) هذالكلام (مجازا عن الاقرار بالمال) والتركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال فعلم أن  
 امكان الحققي شرط وقد اتفق (ففيه أن القطع ليس سببا للمال مطلقا) بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص  
 فالعلاقة قاصرة لا تكني لا تتصل عرفا لعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب أنه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز  
 اذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقدان شرط آخر ولعل هذا عدم تحقق العلاقة الصحيحة فانه ليس  
 القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذي لا يصح وجوبه ولا ينتقل الذهن من القطع الى المال المطلق أصلا فلا يرد أن  
 البتة ليست سببا أيضا للاتفاق مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده مخطأ ومقتضى الى المال وجه الدفع ظاهر  
 ثم نقول هما لا يشترطان الامكان الحققي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا  
 دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فان قلت قد اتفقا على انعقاد النكاح بلطف الهبة في الحرمة مع أن المعنى الحققي  
 لا يصح لانها لا توجب أوجب بقوله (وأما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرمة ولا يتصور) المعنى (الحققي فلانهم لا يشترطاه  
 الا) امكانه (عقلا) ألا ترى أنهم ما قالوا اذا قال أنت ابني الا صغر المعروف النسب يعتق (وهو) أي الحققي (ممكن عقلا  
 كيف لا وقد وقع) التملك للحر (في شر بعد يعقوب عليه السلام) أي في الشريعة الحقيقية التي كان يعقوب يعمل بها واذا صح  
 التملك صح الهبة عقلا (و) قد وقع أيضا (في أول الاسلام) ثم نسخ (كذا قيل \* مسئلة \* في المجاز عوم) اذ الحق به  
 موجب له كلالام والاضافة والوقوع تحت النفي (كالحقيقة) نعم (لوجود القنضي) للعموم (وعدم المنافع) عنه  
 (فقوله) عليه الصلاة والسلام لا يتبعوا الدرهم بالدرهمين (ولا الصاع بالصاعين) أي لا يتبعوا ما يبعه الصاع بما يبعه الصاعان  
 (بعم المكيلات) كلها طعوما وغير مطعوم (فيجزي الربا في نحو الجص) ولا يصح تعليل الشافعي الحرمة بالطعم لانه يعود على  
 أصله بالنقض (و) روى (عن بعض الشافعية) أنه (لا) يم (لانه ضروري) وهو يتقدر بقدر الضرورة والعموم أمر زائد فلا يصح  
 (قلنا) كونه ضروريا (ممنوع) كيف وقد ورد في كلامه أنه تعاني المنزه عن الضرورة (ولوسم) أنه ضروري (قال استاذنا) أي  
 استلزامها لعدم العموم (ممنوع لانه) أي العموم (بدليل) دال عليه في اعتباره أيضا ضرورة واعلم أن كلامهم على هذا النهج  
 يدل على أن المستدل أراد بالضرورة ضرورة المالك كعمه يعني انه انما يتجاوز اذا اضطر ولا يجادل لفظا آخر حقيقة فيه للضرورة وهذه  
 الضرورة لو فرضت فلا تنافي للعموم أيضا لانه اذا قصد التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا موضوعا بازائه اضطر الى التعبير عنه بالمجاز  
 وان أراد الضرورة بالنظر الى مخاطب وقرر الكلام هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه  
 الضرورة تندفع بحمله على معنى والعموم أمر زائد فلا يصار اليه وحينئذ لا جواب الا أن العموم معنى حققي لانه ثابت بدليل  
 فان اللفظ لا يدل على العموم الامن جهة أنه محلي باللام مثلا وهو موضوع لعموم مدلوله فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان  
 باعتبار ارادة المدلول الغير الوضعي مجازا فتدبر (قيل) في التالويح (لم يعرف الخلاف) في ثبوت العموم (عن أحد كيف

صلى الله عليه وسلم أما ما روى عن الامتن انفاق أو واجاع فلم يثبت فيه نقل واجماع ولو أثبتناه لكان ذلك بالقياس ولم يثبت لنا صحة القياس في اثبات أصول الشريعة هذا هو الاظهر واسنانا نقطع بطلان مذهب من يتحمله في حق العمل خاصة والله أعلم **(مسئلة)** \* الخدباء قبل ما قيل ليس تمسك بالاجماع خلافا لبعض الفقهاء ومثاله ان الناس اختلفوا في دية اليهودي فقيل انها مثل دية المسلم وقيل انها مثل نصفها وقيل انهاثلثها فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل وظن ظناوت أنه تمسك بالاجماع وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله فان الجمع عليه وجوب هذا القدر فلا يخالف فيه وانما المختلف فيه سقوط الزيادة

ولازع في صحة ما في الاسود الرماة الازيدا) وأما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقارير الأعظم من أبي القاسم رحمه الله تعالى في غير محله كالإيجي **(مسئلة)** \* لا يجوز الجمع بينهما) أي بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة حال كونهما (مقصودين بالحكم) بالذات (بخلاف الكناية) فانه وان أر بدفها الموضوع له ومازومه لكن ليسا مقصودين بل جعل الاول توطئة وتهديد للثاني (وأجازه الشافعي (وأجازه الشافعية الآن لا يمكن الجمع) عقلا (كأفعل أمرا وتهديدا) للثاني بينهما أو بالنظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقي وظاهر هذا شعر أن الأصل عندهم الجمع بالضرورة (و) قال الامام حجة الاسلام محمد (الغزالي يصح) الجمع (عقلا لعدة) قال مطلع الاسرار الالهية هذا تفسير لمذهب الجمهور المعين للجمع ولم يقل أحد بالاستحالة العقلية (وقيل في غير الفرد يصح لغة بدليل القلم أحد اللسانين) فأر بداللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمين بالكتابة لكونه مجازا (والحال أحد الأوبن) أر بدالاب الحقيقي حقيقة والخال مجازا (وفيه ما فيه) لانها ليسا من صور الجمع بل من صور عموم المجاز فانه أر بدفي الاول المين وفي الثاني الشقيق وأما القول بأن التثنية في حكم التكرار فلا جمع في لفظ واحد ففيه ما لا يخفى اذ المراد أن المفهوم منها هو المفهوم من التكرار وأما المني والاستعمال فيه واحد فيلزم الجمع بخلاف التكرار لان الاستعمال فيه متعدد فلا جمع في استعمال واحد (والتعريف) المعاني (المجازية) بأن يراد أكثر من واحد ويكون مناط الحكم كلا على الاستقلال (قبل على) هذا (الخلاف) فن جواز الجمع جوزه ومن لا يقل (وقيل لا خلاف في منعه (ك) لا خلاف (في جواز عموم المجاز) وهو ارادة معنى مجازي شامل للحقيقي وغيره ومتناوله بما أنه فرد منه (لنا ما مر في المشترك) من لزوم توجه النفس اليه في الحوطين تفصيلا عند ارادتهما وقد مر أيضا: انه لا يتم وعدم التام ههنا أظهر لان الحقيقي لصالته أسبق من المجازي (وأيضا) لوضوح الجمع (يلزم) أحد الاستحالات (كونه حقيقة وبخلاف استعمال واحد وقد اتفق على منعه كليس ثوب ملكا وعاربه) وهذا نظير للاستحالة لامناطها فالناقشة فيه طائفة (وأول شيء منهما) أي كونه غير حقيقة وبخجاز (أو أحدهما) أي كونه اما حقيقة فقط أو مجازا فقط (وكلاهما باطل) أما الاخير فللرجحان من غير مرجح والسابق باجماع أهل العربية والملازمة لانه ان اكتفي في الحقيقة والمجاز ارادة الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم وغير الموضوع له فهنا قد أر بد استقلاله ومطابقة فلنزم الشق الاول وان اشترط في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد أر بد فيما نحن فيه فلنزم الشق الثاني وان اشترط في أحدهما دون الآخر فالشق الثالث فتأمل فقد تبين المطلوب بأقوم حجة (قبل) انه (مجاز في المجموع) لانه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه (قلنا اللفظ) استعمال (لكل) أي كل واحد واحد (ومناط الحكم) كل أي كل واحد واحد واللفظ مستعمل في كل مطابقة (للمجموع) أي لانه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا فلا علاقة بينه وبين الحقيقي والطلاق الجزئ على الشكل مشروط بكونه مسمى باسم آخر وينتق عرفا بانتفائه الأثرى لا يقال للمجموع السماء والارض سماء وأرض فان قيل أر بد المجموع بطريق عموم المجاز بأن يكون فرد المفهوم أحر استعمال فيه اللفظ قس (أما) الإرادة (بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه (فرع) \* انخص الموالي في الوصية لهم) بأن يقول أوصيت لموالي فلان (دون موالهم) أي لا يدخل موالى الموالي لان الموالي المنسوب اليه حقيقة من يكون منتسبا بالذات وأما موالى الموالي فلا ينسب اليه حقيقة فإراد الموالي لكونها حقيقة ولا يراد موالى الموالي والألزام للجمع (الأن يكون) الموالي (واحد اذ له النصف) والباقي الورثة عنده لانه أوصى لجماعة الموالي وأقلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية واذ الموالي واحد استحق النصف والباقي ميراث وانما كان أقلها اثنان (لان الانسين فاقوهما جماعة في الوصية كافي الميراث) لان كلهما خلافتان بعد الموت في المال قال مطلع الاسرار الالهية

والاجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على سقوط الزيادة. كان موجب الزيادة تارة بالاجماع ولكن مذهبه باطلا على القطع لكن الشافعي اوجب ما اجعوا عليه ويبحث عن مدارك الأدلة فلم يصب عنه دليل على استحباب الزيادة فرجع الى استحباب الحال في البراءة الاصلية التي يدل عليها العقل فهو عسك بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الاجماع كسبأني معناه ان شاء الله تعالى وهذا تمام الكلام في الاجماع الذي هو الاصل الثالث  
 (الاصل الرابع دليل العقل والاستصحاب) اعلم ان الاحكام السمعية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على براءة التهمة عن

لا يظهر ككون أقل الجمع في الوصايا الثنين وجهه والقياس على الميراث باطل فانه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى تجوز في صورة ان يستعمل في نظيره في ذلك المعنى ولا قهراً ابداً نعم ان تأيد ذلك بالاستعمال فله وجه (وكذا الأبناء مع الحفدة عنده) أي اذا أوصى لابناء فلان يدخل بنوه دون بني بنيه الا ان يكون الابن واحداً فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه (وعندهما يدخلون) أي موالى الموالى وأبناء الابناء حال كونهم (مع) المولى (الواحد) أو الابن الواحد (فهم العموم المحجاز) فانه لما أطلق صيغة الجمع وهو يعلم أن المولى والابن الواحد علم أنه أراد معنى أعم بحيث يتناول موالى المولى والحفدة أيضاً (دون) موالى الموالى والحفدة (مع الاثنين بالاتفاق) اذ لا قرينة على ارادة المحجاز (ثم ينقض) هذا الحكم (أولا) يدخل حفدة المستأمن مع بنيه في الامان) اذا قال أمئوفى على بنى فيلزم الجمع لان الابن المضاف حقيقة في الابن والمحجاز في الحفدة (وأوجب) بأنه لم يرد الحفدة بلفظ الابن لكن (الاحتياط في الحقن) أي في حقن الدم (أوجب الدخول) في الامان (تبعاً لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو بنوهائم فعلا وكذا) والأمان مما ثبت بالشبهة لان الأمر ليس سهلاً (ودخول الاجداد والجدات في الآباء والامهات) اذا قال أمئوفى على ابني وأمهاتي (مختلف فيه) ففي رواية يدخل وهو ظاهر وفي رواية لا وجهها بان دخول الحفدة كان تعاد دخول الاجداد والجدات ان كان في التبع وهم اصول خلقته فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشئ لان الاصلية في الخلقة لا تنافي التبع في الدخول في أحكام أخر مع أنه قال في الهداية الام لغة الاصل فحينئذ الدخول بالذات لا بالتبع فاذن الأشبه الرواية الاولى وان كانت الثانية ظاهر الرواية ثم هو نوجه آخر لو كفاه لكان أسهل هو ان الظاهر ان الرجل لا يؤثر حياة نفسه وأبناءه دون أبناءه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر ان الاجداد والجدات أيضاً يدخلون بالدلالة اللهم الا ان يكونوا مفسدين ذوى رأى فعمل ان الامام لا يؤمن مثلهم فيخرجون عن الامان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة (و) ينقض (ثانياً) بالحنث بدخوله راكوا ومتعلقي حلفه لا يضر قدمه في دار فلان) مع أنهم ما غير واضعين القدم في الدار المحجازا (كما) يحث (لودخل حافياً) مع أنه واضح حقيقة فيلزم الجمع (وأوجب) بأنه أريد مطلق الدخول فيتناول لعمومه بعض افراد الحقيقة والمحجاز (بمجر الحقيقة عر فالى الدخول مطلقاً) والحقيقة المهجورة ترك وتبرج المحجاز (حتى لا يحث لواضطجع خارجها ووضع قدمه فيها) مع أنه واضح حقيقة كذا في فتاوى قاضيخان قال في الكشف ناقلاً عن البسوط لو نوى الدخول ماشياً فدخلها راكبا لا يحث لانه نوى حقيقة كلاًه وهذه حقيقة غير مهجورة وعن المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلاًه فيصدق قضاء ودانته وعلى هذا لا يضر هذا الجواب بل يحجب بان القرينة دللت على ان الهجران للبعض من البيت وهو يمنع مطلق الدخول لا وضع القدم فقط واما اذا نوى فعلى ما نوى لانه حقيقة الكلام فتدبر وقد يقال له حقيقتان عرفتان الدخول المطلق وهو الاشتهر والدخول ماشياً والحقيقة اللغوية لوضع القدم متروكة مهجورة فلونوى الدخول ماشياً لا يحث لانه نوى الحقيقة العرفية لكن لعدم شهرتها وشهرتها الاولى لا يثبت بدون التمسق فتأمل فيه (و) ينقض (ثالثاً) بالحنث بدخول دار سكنه اجارة في حلفه لا يدخل دار) مع أن الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى دار محجازا ويحث أيضاً دار مسكونة بموكة له وهو دار حقيقة فيلزم الجمع (وأوجب بان الاضافة للاختصاص) المطلق اما حقيقة أو محجازا بدلالة القرينة هي أن الرجل لا يهجر الدار الا للضرورة عن المالك (وهو) أي الاختصاص (بمع السكنى والملك) فحينئذ يتناول المسكونة الملوكة وغيرها بطرق الحقيقة أو عموم المحجاز فلا جمع (وإذا أريد مطلق الاختصاص (فيحث بموكة غير مسكونة) أي بدخوله فيها لانه أيضاً اختصاصاً به (كقاضيخان) أي كما يقول به الامام فخر الدين قاضيخان (خلافاً للسرخسي) الامام شمس التهمة فانه عنده يتبادر

الواجبات وسقوط الخرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأيدهم بالمعجزات وانقضاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استحباب ذلك إلى أن برد السمع فإذا وردني وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا يتصرح النبي بنهالكن كان وجودها متفهماً إذ لا مثبت للوجوب فبقى على النفي الأصلي لأن نطقه بالايجاب قاصر على النسخة فبقى على النفي في حق السادسة وكان السمع لم يرد وكذلك إذا أوجب صوم يوم رمضان بقى صوم شوال على النفي الأصلي وإذا أوجب عبادته في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية وإذا أوجب على القادر بقى

الاختصاص بالسكينة سواء كان مع الملك أم لا بقرينة الهمجران فلا يبحث بالدخول في دار مملوكة غير مكوونة فتدبر (و) ينقض (رابعاً) بعتق عبده في اضافته أي العتق (اليوم يقدم فلان فقدم ليلاً) مع أنه ليس نهياً حقيقة كالمبحث لو قدم نهياً فإلزام الجمع (وأوجب بأن اليوم شائع في مطلق الوقت) فأربد به ذلك وتحقق الجواب أن اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويحى مطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة أيضاً وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا يراد أصلاً وعند الأكثر تجيز فيه وفي الكشف وهو الأصح جعاً للمجاز على الاشتراك ثم إنه ان وقع ظرف الفعل بمد كلار كوجب والجاوس أي ما يقدر بالمد عرفاً يراد به بياض النهار وإذا وقع ظرف الفعل غ. يرمد فمطلق الوقت فالاعتبار في هذا للظروف دون المضاف إليه كما توهم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالظروف إذن قرينة تعيين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير عمد إلا إلى مطلق الوقت وعمد إلى بياض النهار وقد يؤيد برده بأن تقدير في بوجوب الاستيعاب وههنا لما كان في مقدر واجب استيعابه للظروف فإذا كان متمسداً فيمكن استيعاب النهار بأهناً فممكن المعنى الحقيقي فيحمل عليه للأصالة وأما إذا كان غير عمد فلا يمكن استيعاب النهار بأهناً فيحمل عليه بل على مطلق الوقت الأعم من أجزائه وأجزاء الليل والعلاقة العموم فان مطلق الوقت عام من النهار وهذا يرشدك أيضاً إلى أن العيين لعامله المظروف لما أضف إليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما أورده المصنف بقوله (أقول الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف) فلا ينفع الشيعون فينبغي أن يحل على بياض النهار وذلك لأن أولوية الحقيقة المستعملة عنده أذ لم تدل قرينة سوى الشهرة على إرادة المجاز وههنا عدم امتداد المظروف قرينة عليها ولا يتوجه أيضاً ما أورده الشيخ الهداد وأرد كبدل فعه تكلفات من أن الحل على المجاز لا بد منه من قرينة صارفة وههنا جازي بنفس الملازمة فإن غير المتداعياً يلائمه مطلق الوقت وذلك لا يثبت أن عدم امتداد المظروف قرينة صارفة عن إرادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه أيضاً أن الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة فلم احتجوا إلى سائرها وذلك لأنهم إنما احتجوا إلى نفي القرينة الصارفة عنها وأما الحمل عليها فالأصل فافهم وألم يتم هذا الجواب عنده أشار إلى جواب آخر وقال (فالأولى) أن يقال (هـ) أي العيين مسوق (للسرور) بقدم فلان (فلا يختص بالبياض) هذا مختص بهذا المثال وأما إذا قال أنت حر يوم أموت فلا سرور فيه إلا أن يقال اعتماداً كسرور ومثلاً لتحقيقه في خصوص هذا المثال والمراد القرينة الجزئية مطلقاً وههنا إرادة القرينة قرينة فلا يختص بالنهار فتدبر (و) ينقض خامساً بأن الله على صوم كذا نسبة العيين سواء كان معه نية التذرع أم لا (نذر وعين حتى وجب القضاء) فدل على كونه نذراً (والكفارة بالمخالفة) فدل على كونه عيناً (خلافاً لابي يوسف) مع أن الحقيقة نذر والمجاز عين (وأوجب بأن تحريم المباح لازم للتذرع لما من أن يجاب الشيء يقتضي تحريم ضده فأربد العيين بلازم موجب اللفظ (له) أي لا يلائم اللفظ والتذرع بديه (فلا استعمال) للفظ (فهم ما فلا جمع وفيه نظر لأن إرادة العيين من اللازم (فروع إرادة اللازم والالتحق الأخص) أي العيين (من غير تحقق الأعم) أي مطلق التحريم وإذا أربد به اللازم وقد أر بد التذرع (فيلزم الجمع) بين الحقيقة والمجاز قطعاً (أقول وأيضاً إرادة العيين باللازم لا تنفي المجاز به عن الملزوم) وهو التذرع المستعمل في هذا العيين المراد (فإن اللفظ إنما هو له) أي للزوم (اتفاقاً) فإرادة العيين منه إرادته عن معنى مجازي لو كفى تصور التحريم لإرادة العيين من غير توسط اللفظ) فلا يكون اللفظ حينئذ مستعمل في العيين (أو كان مثل شراء القريب) الملزوم العتق فثبت من غير إرادته من أن يظن نبوت الملزوم من نبوت الملزوم (تم الجواب) وليس الأمر كذلك فإنه لو لم يشترط توسط اللفظ لسكان تصور العيين وإرادته عيناً ولو كان مثل شراء القريب للزم بدون النية أيضاً بل مع نفيه فتدبر أحسن التدبر (أقول) في نفي الجواب عن أصل الإيراد (لا يبعد أن يقال الفهم لا يقتضي الإرادة والاستعمال) وسبغة

العاجز على ما كان عليه فاذا النظر في الاحكام إما ان يكون في اثباتها أو في نفيها أما اثباتها بالعقل قاصر عن الدلالة عليه وأما النفي فالعقل قد يدل عليه إلى أن يرد الدليل السمي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فانهض دليلاً على أحد الشرطين وهو النفي فان قيل اذا كان العقل دليلاً بشرط أن لا يرد سماع فبعد بعثة الرسل ووضع الشريعة لا يعلم نفي السمع فلا يكون انتفاء الحكم معلوماً ومنها كم عدم العلم بورد السمع وعدم العلم لا يكون حجة فلما انتفاء الدليل السمي قديماً وقد يظن فاننا علم أنه لا يدل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادة اذ نعلم أنه لو كان لنقل وانتشر ولما خفي على جميع الامة وهذا علم بعدم الدليل

النذر يفهم منها التبريم الا لازم له من غير استعمالها فيه وارادته منها (فعمد القلب بعد فهم اللازم) وهو التبريم (من اللفظ) وهو الصيغة (جعل مينا فلا يلزم الاستعمال في البين) لانه تصرف في المعنى اللازم (ولا عدم توسط اللفظ) فان المعنى الذي حصل بالتصرف فيه البين يفهم من اللفظ التزاماً وان لم يستعمل اللفظ فيه (بل صار) البين (بعد انضمام النية مثل عتق القريب) لا زماله للنذر (فأفهم) وهذا غير وافي أيضاً لان التصرف لم يعتبر في التسرع الا بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة أو مجازاً كيف لا ولو كان الامر كذلك لكان التبريم المستفاد من التلبية الاخرامة بعد عمدة القلب مينا وكذا التبريم المستفاد من تحريم الصلاة يكون بعد عمدة القلب مينا وهكذا من المفساد (وقال) الامام (ثمان الأئمة) أن رد البين بقوله الله والنذر يعلى (فلا جمع) بل لفظان استعمالاً في معنيهما (ولا يخفى ما فيه) أما أولاً فلا لأنه لا يطرد فيما اذ لم يقل كلمة لله بل على صوم كذا أو أوجب على نفسى مراد الله وما أشبهه مع أن الحكم عام هذا وأما ثانياً فلان الام لا يقسم لم يحق الا في مقام التعجب نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر فنه ما غربت الشمس حتى خرج وأما في غير هذا فالتحاشية منه ويمكن فيه المناقشة بأن العجز لا بشرط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات وهل هذا الانتهاف فحينئذ له أن يقول لا حجة في حسان علماء النوفان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لوجه المنع لعمول كان بعد سجد بحيث لا ينقل اليه الدهن لكان للنع وجه كافي الاب والابن فتأمل فيه وأما ثالثاً فما في الحاشية بأنه على هذا يجب أن يكون مينا عند نفيه لانه اذا قال من تلاه طلق وأراد أن لا يكون طلاقاً فهي باطلة وكذا ههنا لان اللام موجود وهذا ليس بشئ لان دلالة اللام على القسم بالنية لا يستلزم دلالتها مطلقاً فيكون صريحاً كالطلاق بل مدعاة أن اللام بمعنى مجاز غير شائع يصح بالنية فأفهم فانه دقيق وأجاب صدر الشريعة بأن اضافة النذر بطلت في سورة الاراذتين وبق ارادة البين يلزم كما اذا أراد البين وسكت عن النذر والتذرة كما ثبت بنفس الصيغة وهذا بما يقتضى العجب عن مثله أما أولاً فلا يلزم عليه ان يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي أما المجازي فبالنية والحقيقي بنفس الصيغة وأما ثانياً فلا يلزم ان يثبت مع كونه معنى مجازي بابل هو أولى بالظن من الحقيقي وأما ثالثاً فلان الحقيقي إنما ثبت في الصريح اذ لم يثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازي فأفهم ويمكن أن يقال قصد البين على سبيل الكفاية فكان الناذر أريد النذر لينتقل منه الى البين فلا جمع أصلاً وان سمي هذا النحو جمعاً يبطل الكفاية وفيه أنه على هذا يلزم أن لا يصح النذر فان المعنى الحقيقي في الكفاية غير مقصود وليس مناط صدق وكذب وعمد وفتح هكذا وقع القيل والقال وههنا البعض المشايخ من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلامه هو أن النذر نوعان نذر بايجاب شيء فقط ونذر بايجابه بحيث لو لم يؤذ النذور لكان عليه كفارة البين فهذا القسم الاخير يلزم فيه أداء النذور فان أدى فيها والأوجب عليه انضائه للنذور والكفارة تنقض العهد المتوكد بايجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى مينا لوجود موجب البين فيه وأضاف المراد في المسئلة من ارادة النذر والبين ارادة هذا النوع من النذر لانه نذر من وجه وعن من وجه ومن ارادة البين مع السكوت ارادة أن عليه الكفارة ولم ينو استقلالاً لأن هذا واجب عليه فحينئذ لا جمع أصلاً وصورة الجمع ليس الا ما نوى فيه البين مع نفي التذرية عن ارادة البين من صيغة النذر مجازاً فهذا النوع نفي التذرية عن نفي صراحةً أما هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى وان قلت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا ابداء تصرف من عند نفسه بل ما أدون فيه لان النذر أيضاً عهد كاليمين حتى لو نذر بالتحريم يجب كفارة عين لعدم إمكان الوفاء فيه فاذا اراد تأكد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر داخل في عموم ولو فوأنذروهم هذا غاية التبريم لكلامه لكن ليس ينبغي لامثالنا أن يجترأ عليه فانه مخالف لما أطبق المشايخ السابقون عليه وحينئذ التراجع بينهما

وليس هو عدم العلم بالدليل فان عدم العلم بالدليل ليس بحجة والعدم بالدليل حجة أما الظن بالمجتهد اذ يبحث عن مدارك الأدلة في وجوب الوزر والاختصاص وأما الهمافراهضعفة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل لانه ظن استدالي يبحث واجتهاد وهو غاية الواجب على المجتهد فان قيل ولم يستحيل أن يكون واجبا ولا يكون عليه دليل أو يكون عليه دليل لم يبلغنا قلنا أما بحسب ما لا دليل عليه ففعال لانه تكليف بما لا يطاق ولذلك نفتنا الاحكام قبيل ورود السمع وأما ان كان عليه دليل ولم يبلغنا فليس دليلنا في حقنا اذ لا تكليف علينا الا فيما بلغنا فان قيل

وبين أبي يوسف يصير لفظها وهذا أبعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا وعل الله سبحانه بعد ذلك أمرا (مسئلة \* الحقيقة المستعملة أولى من الجاز المتعارف عنده عملا بالاصل) فان الحقيقة أصل فهماً أممكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا نافي ما سألنا أن التخصص بالعرف عملاً كان أو قولياً يصح وذلك لما سألنا أن العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا الاتياق متافاً لا نقول بكونه حقيقة (وعندهما بالعكس) أي الجاز المتعارف أولى من الحقيقة المستعملة (التبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر يلا ريب ولا تعارضه الاصاله لان الاصاله انما تقتضي الحمل عليه اذ الممتنع مانع والتبادر والتعارف مانعان قويان فافهم فانه أحق بالقبول (وقيل تساوي) فيتوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل (أقول ينبغي أن يكون النزاع فيما لم يكن مناه على العرف كالأيمان) لان ما يكون مناه على العرف يفهم منه التعارف بالضرورة (ولهذا أفتوا بعدم الحنف عند في حلفه لا بأكل لحم آدمي إذا كان الحالف مسلماً) مع أن اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي قال مطلع الاسرار لاحاحه الى التقييد بالاسلام في لحم الآدمي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد العتاني أن الفتوى عليه والافقيه رواية أخرى في المعبريات كالهديا وغيرها أنه بحثت لكونه لحمياً في الحقيقة ثم انما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل أيضاً لان مسألة الفرات والحنطة أيضاً في المين الذي مناه على العرف قال الامام فخر الاسلام ان هذا الخلاف منى على الخلاف في فرعة الجاز فلما كانت الفرعة عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره أولى ففي مسألة أكل الحنطة لما كان حكم الجاز المتعارف شاملاً للحكم الحقيقة اعتباره وعندهما كان باعتبار التكلم اعتبر التكلم فرج الحقيقة للاصاله وهذا التعديل يدل على أن الخلاف في الجاز المتناول للحقيقة ثم في هذا التعديل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفاً أم لا ثم ان اعتبار الخلفة في التكلم لا يوجب اعتبار الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافة ولا حاجة الى الخلفة في التكلم فالحق ما أشار اليه المصنف أن النبي للخلاف أنه اعتبار الاصاله وهما التبادر (فرع \* لا يشرب من الفرات ولا يأكل الحنطة ولا يشرب من المعنى الحقيقي والجازي (فعنده انصرف الى الكرع) في الاول (و) الى (عينها) أي عين الحنطة في الثاني فانه حقيقة الكلام وهي أسبق (وعندهما الى ما ناعترا) في الاول أي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاعتراف أو بالواني أو غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى ولو اتخذ منه نهر فلا يبحث بالشرب به أصلاً لانه انقطع النسبة عنه في العرف (و) ينصرف عندهما (الى ما اتخذ منها) من الخبز وغيره في الثاني ولا يبحث بما يصير بالعمل جنساً آخر فلا يبحث بالسويق لانه غير جنس الحنطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلاً عندهما كذا قالوا وتأمل فيه (ويعضهم فرق بين حنطة معينة وغير معينة) فقالوا في غير معينة بأن يقول لا آكل حنطة بحيث لا يتناقض بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ وفي معينة بأن يقول هذه الحنطة فعلى الخلاف فعنده لا يبحث بالخبز بل بالعين وعندهما يبحث على كل حال لأن العادة قومه مختلفة (أقول ولك أن تدعى الاشء تراك) أي اشتراك معينة وغير معينة (في العرف مطلقاً) أي في مطلق الاطلاق (وان كان الغالب) في الاستعمال بعض أبحاثهم ما هو (ما اعترف أو اتخذ فينبغي أن يبحث مطلقاً) أي في معينة وغير معينة فالفرق بحكم ولا ينبغي أنه على هذا يستدرك قوله وان كان الغالب فان قلت يجوز أن يكون متعلقاً بقولهما أي العرف مشترك في كل العمل والمتخذ والكرع والاعتراف فينبغي أن يبحث مطلقاً بطريق عموم الجاز قلت ظاهره من حيث اللفظ لكنه محتمل جداً فان المذكور من قول الصحابيين في أصول الامام فخر الاسلام هو هذا كما أشرفنا اليه وفي الهداية الاصح أنهم قالوا لان عموم الجاز فيبحث مطلقاً فينبغي لا توجه لهذا اليراد عليه ما لأن البعض فهموا أنهم قالوا بالحنث بالمتخذ والاعتراف دون العين والعين عنده فكان المصنف نقل وألا هذا القول ثم اعترض فصيح الحنف مطلقاً هذا وقد



فقد ركز على أن بنى مستندا إلى أنه لم يبلغه الدليل قلنا هذا إنما يجوز للباحث المحقق المطلع على مدارك الأدلة القادر على الاستقصاء كالذي يقدر على التردد بينه لطلب متاع إذا اقتش وبالع أسكنه أن يقطع نبي المتاع أو يدعى غلبة الظن أما الاعشى الذي لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه فليس له أن يدعى نبي المتاع من البيت فان قيل وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه قلنا يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه يصبح ثلاثة منها الأول ما ذكرناه والثاني استصحاب العموم إلى أن يرتفع تخصيص واستصحاب النص إلى أن يرتفع أما العموم فهو دليل عند القائلين به وأما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد

ظهر لك من هذا القيل والقال أن الأشبه ما قالوا والامام أيضا غير مستمر على هذا الاصل والله أعلم بحقيقة ما عليه عباده الصالحون (مسئلة \* الحقيقة تترك لتعذرهما عقلا) كأنت ابني لا كبر سنا وهذا القسم لا يكاد يوجد عندهما (أو) لتعذرهما (عادة) وان حاز عقلا (كلابا كل من هذا القدر) فانه محال في العادة (فلما جعلها) أي فينقص لما يحل القدر والأظهر بحمله (أو) تترك (التعسرها) وان لم يكن متعذرا (كن الشجرة) أي لا يأكل منها فان أكل عين الشجرة متعسرا وان أسكن (في بحث (لم يخرج) منه (ما كولا) كالتمر والشبرج وان لم يؤكل شئ منه فعلى غنه (أو) تترك (لهمجها عادة وان سهل (كن الدقيق) أي لا يأكل منه (فلما) الدقيق متخذ (له) أي لاجله كالخبز وغيره ولو تكلف وأكل عين الدقيق فقل لا بحث لانه سقط اعتبارها وقيل يبحث لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندهم ههنا عموم الجواز قال الامام نخر الاسلام الاول أشبه ثم ان نخر الاسلام أدرج هذه الامثلة في التعذر فله أخذ معنى أعم من التعسرو ونحوه ومثل اللهمج نحوها لايضع قدمه في دار فلان وإذا كان اللهمج للعادة (فتعسر الحكم بتعسرها) وهو ظاهر (أو) لهمجها (شريا فان اللهمج شرعا كاللهمجور عرفا) فان المسلم ليس عرفه الاما أخذ من الشرع (فلا يبحث بان في حلقه لا يتكلمن أجنبية) فيعمل الشكاح على العقدة دون الوطء الذي وضعه في اللغة لانه هجر شرعا (الابنية) لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف (وقد بتعذر ان) أي الحقيقة والجواز (فلغو كبتني لزجته الثابت نسبها) أما تعذر الحقيقة فظاهر وأما تعذر الجواز (فلا يقع اطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح) وهو الطلاق فان الاول تحريم مؤبد ينافي الشكاح بخلاف الثاني فانه حادث وأزمن آثاره وأما التحريم المؤبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية من ابتداء الملك وانما لا يحتمل على التشبيه كأنقل عن علماء الميان حتى يكون ظاهرا لان كونه تشبيها لا ينبغي أن يقال به فان تعلم بالضرورة الاستقرائية أن المقصود من هذا الكلام استعارة وأخو في الاستاد الاول قد بطل والثاني لا يفيد فائدة شرعية اذ لا يمتنع الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحادية بين البنت والزوجة فغاية ما لزمت به التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا النبي فان الاعتقاد من حين الملك في وسعه فتأمل فيه وأما علماء الميان فليس مقصودهم أنه تشبيه بتقدير أدانه كيف وهم يقولون انه تشبيه ببلغ وإذا كان الاداة مقدرة والمقدر كالذ كور فلا فرق اذن بينه وبين ما ذكر في الاداة وأيضاليس الاعراب باقيا فأى قرينة على التقدير وهو لاء ذوالبدا الطويل في العلوم الادبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كاقال الشيخ عبدالقاهر ينزل الشعر الى شئ مفسول بل مرادهم أن ههنا مجازا عقليا فاستناد الاسد مثلا الى زبد وادعاء أنه هو غلو في التشبيه الذي اعترف بالذهن لان التشبيه مدلول الكلام فتأمل فيه ولا ترد بالاعتراض لا يصح له معنى من المعاني حتى يرد عليه أنه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق ونحوه بطلان تجوزات أخر فانه يجوز أن يكون الشفقة ونحوها بل ترد بأنه ليس له معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يخو عن شئ فانه لم لا يجوز أن يراد به الطلاق بجماع الشركة في نفس الحرية واستهتار البنت بالحرمة الأثرى أن السلطنة في البلد من مسنق وفي الجمار من مسنق آخر مع أنه متجوز له وان تعدت موارد الاستعارات أيقنت أنه ليس يجب الاشتراك في الجسامع من جميع الوجوه وفي التعبير به نوع قصدا الى المبالغة فينبغي أن يقع طلاقا باننا وانا نقول أيضا ان نوى هذا التحريم المؤبد يجب أن يكون مينا بل ان قصده التحريم مطلقا فهو عين كافي بتحريم الامة فان تحريم الحلال عين هذا والله سبحانه عليم بأحكامه قال المصنف (أقول لو نوى الطلاق من تحريم الوطء اللازم لموجب اللفظ) المفهوم تبعاله (كاليمين المنوى (من) لازم موجب (النذر هل يقع أم لا) يقع (فالفهم) فانه ان كنى هذه الارادة فالوقوع الطلاق لازم ههنا والأفلا يتم كلامكم هناك وقد عرفت أن الكلام على هذا النحو لا يتم هناك أيضا (مسئلة) لا خلاف في أن الحقيقة الشرعية التي

نسخ كدال العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد مع مغير الثالث استحباب حكمه دل الشريعة على ثبوته ودوامه كالمالك عند جريان العقد المالك وكشغل الذمة عند جريان أنلاف أو التزام هذا وان لم يكن حاكماً أصلياً فهو حكم شرعي دل الشريعة على ثبوته ودوامه جميعاً ولولا دلالة الشريعة على دوامه الحصول براءة الماحز استحبابه فلا استحباب ليس بحجة الاقرب الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير كدال على البراءة العقل وعلى الشغل السمي وعلى المالك الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بتكرار الزوم والوجوب اذا تكررت أسبابها كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الاقارب عند تكرار

وضعها أهل الشريعة كالفقهاء وعلماة الاصول ولا في أن الالفاظ الشرعية لا تحتاج الى القرينة في افاضة المعاني الشرعية وانما الخلاف في أن هذه الدلالة لاجل وضع الشارع وبالاشتهار بين أهل الشريعة من المسلمين فاختار المصنف الاول وقال (الحقيقة الشرعية بأن نقلها الشارع) من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة (وهو الظاهر أو وضع) الشارع أيها (ابتداء) على ارتحال (واقعة عند الجمهور) والمذكور في المناهج والحصول عند المعتزلة (وقال القاضي أبو بكر الباقاني) من الشافعية (و) القاضي أبو زيد (النوبسي) منا (و) الامام نقر الاسلام (البرزوي) من كبار مشايخنا ومن في طبقته كتبت من الأئمة والامام صدر الاسلام (و) القاضي (البيضاوي) من الشافعية الحقيقية الشرعية الموضوعية من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية (بجواز شهر) وقد ينسب الى القاضي الباقلاني تارة أنها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة أنها مستعملة في المعاني اللغوية والزيادات شروط للاعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا للضرورة لا قطع بأنهم مستعملون في المعاني الشرعية وهذا الذي ذواليد الطولي في العلوم كيف يتفوه بهذا قال المصنف تبعال شارح المختصر (والحق أنه لاثالث) لهذه المذاهب ولعل القاضي لم ينص عليه والافلا يصح هذا القول (ففي كلام الشارع) ان وردت هذه الالفاظ الشرعية (قبل الاشتهار عند عدم القرينة) لشيء منها (على أيهما يجمل) فعند القائل بالحقيقة الشرعية يجعل على الشرعي وعند منكرها يجعل على الغوي وهذا فائدة الخلاف (انما الاستعمال بالقرينة) في الشرعي متحقق وهو أمارة الحقيقة وهذا انما يتلوه لوساغد عليه المنكر (و) لتأيا (فهم الصحابة) الشرعي (كذلك) أي بالقرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتلوه لوثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء (و) لتأيا (عدم صحة النفي) أي نفي مسمى الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية (في اصطلاح المتخاطب) وهو الشرع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلاة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة وهذا انما يتلوه لولم عدم الصحة قبل الاشتهار وفي خطاب الشارع دون المنتزعة (و) لتأيا (الاستمرار) للشارع (على) المعنى (الثاني) الشرعي (مع تركه الاول) اللغوي (الابدليل) كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة (وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء على أن الصلاة مثلا للركعات) واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات (فان دفع مافي التجري بأنه لا يتم لجواز القطع) فيه (بالشبهة) بين كافة المسلمين وهجر الغوي (أو) القطع (وضع أهل الشرع) ثم ان الاستدلال بالاستقراء لا يعاير كثيرا للاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا أيضا لا يتخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع (والقول) في الجواب عن هذا الدليل (بانها باقية على اللغة) وهو الدعاء (والزيادات) من القيام والركوع وغيرهما من الاركان (شروط شرعا) لاعتبار الدعاء (مع أنها لا نعم كان كافة) أي لا نعم مثل الركاة (فانها لغة التمام وشرعا التليل المخصوص) لمال مخصوص فهناك تثبت حقيقة شرعية من غير تأت لهذا العذر والمناقشة فيه بانها لغة للتطهير أيضا فهو التطهير للقلب والتليل المخصوص شرطه أو وسيلة اليه لا تضر كثيرا فانها بعد التمام مناقشة في المثال (ردية) أي هذا القول (يستلزم عدم سقوط الصلاة بلا دعاء) لأن المفروض على هذا القول الدعاء بذات والاركان لاجله (و) الحال أن الدعاء (ليس يفرض كافي الاخرس) بالاتفاق ولانقاش أن بقوله ان القراءة تفرض عندكم فليز منه أن لا يتأدى بالقرائة مع أن الأخرس يتأذى منه وان اعتذر أنه أقيم به تحريك اللسان للعذر فهذا القائل أيضا يتأذى في هذا العذر نعم يتم الاستدلال بهذا الضمون الخفية فان لهم أن يقولوا يلزم على هذا أن لاتصح صلاة القادر على الدعاء من غير دعاء مع أنه اصح ولا يتأذى من الشافعية هذا القول فان الفلحة عندهم فرض وفهنا دعاء والحق في الرد أن هذا امكارة فانه علم من ضروريات الدين أن الصلاة هذه الاركان واحدات بيان الصلاة أيضا محكيات فيه فان قلت النسبة شرط في الصلاة وهي دعاء نفسى

الحاجات اذا فهم انتصاب هذه المعاني اسبابا لهذه الاحكام من أدلة الشرع اما مجرد العموم عند القائلين به أو بالعموم ووجهة من القرأئ عند الجميع وثلاث القرأئ تنكريرات وتأكيدات وأمارات عرف حلة الشرع اربعة قصد الشارع ان يصحها أسبابا بالمتبع مانع فولاد لآلة الدليل على كونها أسبابا بمجرد استصحابها فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بالدليل عقلي أو شرعي وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الدليل مع العلم بانتفاء المعبر أو مع ظن انتفاء الغير عند بذل الجهد في البحث والطلب الرابع استصحاب الاجماع في حمل الخلاف وهو غير صحيح ولترسم فيه وفي افتقار الناق الى دليل مستثنى (مسئلة ١٠)

أجاب بقوله (والغمة لا تستلزم الدعاء القلبى حتى يكون كلاما نفسيا) وأيضاً النية خارجة عن الصلاة متقدمة عليها فلا يكتفى كونها دعاء الآن بوجود ادعاء نفسي على الأخرى بعد النية وفيه ما فيه (ومنع كون صلاته صلاة شرعا) بل عبادة أخرى أقيمت مقام الصلاة كالغدة في أقيمت مقام الصوم العسدر (كقيل) في حوائش ميرزا جان (يستلزم أن لا يكون) الأخرس (مكافا بالصلاة) وهو باطل فان قلت لهم أن يسئلوا ذلك قلت لعلهم يخالفون بالاجماع المنكرين للحقيقة الشرعية (قالوا لنقلها) الشارع (لفهمها الصوابه) رضوان الله عليهم أجمعين (فان الفهم شرط التكليف) وهم مكلفون ففهم فاهمون واذا كانوا فهموا (فنقل النيات التواتر ولم يوجد) الآحاد فضلا عن التواتر (قلنا التفهيم مشترك) بين كونها حقائق شرعية وبين كونها مجازات فها هو جوايبكم فهو جوايبنا (على أنه حصل) الفهم (بالبیان النبوى وقد نقل متواتر المعنى) وان لم يكن متواتر اللفظ (مع أنه قد يحصل) اللسان (من غير تصرف كالأطفال) فليجوز أن يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر من تتبع كلام المحققين أن في نقل الدليل شرعا ما كان عليه وحاصله أنه لو كان النقل الشرعى متحققا لفهم الصحابة أو لأنها وضعت لهدى المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون إلا بعد العلم بالوضع وأيضا لانهم ما هرون بوجوده الدلالات ولو كانوا علماء أو لهم ما تولات موضع الشارع لنقل النيات قلا متواترا كما في أوضاع الغات لتوفر الدواعى الى نقله ولم ينقل آحادا فضلا عن التواتر حيث نذ لا يرد الأول فانه غير مشترك الا لزام ادعى المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل النيات بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة أوضاع فهم المعنى وكذا الثاني فانه لم يبين النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين وسلم أن هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا آحادا فضلا عن التواتر وأما الثالث فله نحو ورود أن يجوز أن يكونوا علماء بالتجربة ثم من بعدهم كذلك والتصريح ليس ضروريا لكن الأمر غير خاف على ذى كساسة فانه ما علم بهذا النحو أيضا كإهدانا ليه مطلع الأسرار الإلهية وما ينسب عليه أنه لو كان كذلك لصر به أحد ولو في وقت كما صرحوا ببعض أوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لثباتها من قاطع وليس ههنا أمارات ظنية فضلا عن القاطع فلا بد في حال مسلم أن يجتزى على الله بما يعلم (وأما قولهم في نفي النقل الشرعى لو كان حقيقة شرعية لكانت غير عينية لعدم وضع العرب

و (لكن القرآن غير عربى) لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى أنا أنزلناه قرآنا عربيا (فقد مر الجواب عنه) في مسئلة المغرب (١٠) «العتلة» و «القسما» من الحقيقة الشرعية (حقيقة دينية وهو ما دل على أصول الدين كالإيمان والمؤمن دون الصلاة والمضى ولا مشاحة) في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معها في مجرد التسمية لكن ادعوا أنها موضوعات مبتدأة بلا مشاحة فصحة التجوز والنقل واستدلووا عليه بأن الإيمان يعتبر فيه الاعمال وبجمله الكلام (مسئلة ١١) المجاز يصح شرعا) في الألفاظ الشرعية (لعدم وجوب النقل) في التجوز خصوص الألفاظ بل يكتفى بمعرفة أنواع العلاقات وههنا هذه الأنواع متحققة فيصح التجوز فيها أيضا فان قلت كيف يصح التجوز فيها عند أتباع الإمام بخرا الإسلام مع أنه لا بد من معنى وضعي وههنا ليست المعاني الشرعية وضميمة لها قلت ذهب أهل التمسك بوضعها لوضع الشارع وأما موضع المشرفة فهى وضعية ثم انه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من أهل اللسان الى أنها تفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فها فهم التجوز (قالوا الكفالة بشرط البراءة) أى براءة الأصل عن الدين (حوالة) وهذا الشرط قرينة عليه (والحوالة بشرط عدم البراءة كقالة) بصرية هذا الشرط (لاشتركا كما) أى الكفالة والحوالة (في إفادة ولاية المطالبة) من الكفيل والمحال عليه فتصح الاستعارة من الطرفين كما في القرعة والصبي (والشراء) يتجوز (في الملك والعكس) لعلاقة السببية والسببية وانما حاز من الطرفين (لتكرار الافتقار) من الطرفين فان الملك حكم الشراء (قالوا الاحكام عطل مالية)

لا حجة في استحباب الاجماع في محل الخلاف خلافا لبعض الفقهاء ومثاله التيمم اذ ارى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة لان الاجماع متعقد على صحة صلاته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث فحين نستحب دوام الصلاة الى ان يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا للصلاة وهذا فاسد لان هذا المستحب لا يخلو اما ان يقرب بأنه لم يقم للدلالة المسئلة تكن قال انا ناف ولا دلسل على الناقف واما ان يظن أنه أقام دليلا فان أقر بأنه لم يدل فسنين وجوب الدليل على الناقف وان يظن أنه أقام دليلا فقد أخطأ فانقول انما يستداهم الحكم الذي دل الدليل على دوامه

أى غائبة فانها فائدة وضع الاسباب فله نوع عليه الشراء وله افتقار والشراء سبب للملك (والاسباب العلة الآلية) فانها آلة لتحصيل الاحكام واذ اصح التجوز فيهما من الطرفين (فلوعنى بالشراء الملك في قوله ان اشترته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء) لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترفقه فلا يقبله غير العلم الخبير (وقى عكسه) أى اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي (يعتق قضاء) لانه ليس فيه ترفقه (وديانة) لان العلم يحجاز على حسب النية (والوجه) في هذه المسئلة (أن الملك يستدعى الاجتماع عرفا) حتى لو ملك شقصان الدار فزال عن الملك فلا شقصا شقصا حتى الكل لا يقال له انه ملك الدار (دون الشراء) فانه لا يستدعى الاجتماع في الاول لولم يعن شيئا أو عنى معناه حيث لانه وجد شرطه الظاهري أو المئوى أيضا واذ نوى الملك لم يحتج لانه ما وجد الشرط وهو التملك جله وى الثاني لولم يعن أو عنى ظاهره ما حيث لانه لم يوجد الشرط وهو التملك جله واذ عنى الشراء حيث لوجود شراء الكل ولو غير مجتمع (ويصح) تجوز (السبب للسبب) فيما لا تكرر للافتقار (فيصح العتق الطلاق) فان العتق ازالة ملك الرقبة وسبب لازلة ملك المتعة كافي الامة (و) يصح (البيع والهبة كالنكاح) فانها لانبات ملك الرقبة وهو سبب لانبات ملك المتعة (خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى (فيهما) أى فى الهبة والبيع والاحل الفساد في التجوز من السبب الى السبب بل لان هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصة لا ونحن نقول ان الخلوص راجع الى نفي المهر كما يكون في الهبة الحقيقية فالعنى والله أعلم انا أحلنا امرأه مؤمنة وهبت نفسها للنبى أى من غير بدل وأراد النبي أن يتكهنها حال كون الواهبة خالصة لا أيها النبي فانها لتغيرك لا لتحل من غير بدل أو راجعة الى مطلق أزواجه المظهرات أى أحلنا أزواجه حال كونهن خالصة لا من دون المؤمنين فانهم أمهاتهم لا لتحل لهم واما تخصيص المجاز لشأن النبي كما يقوله الشافعي رضى الله عنه فما لوجه له فندبر ثم ان كون هذه الامثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان سيان الملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب الملك المتعة وليس أحدهما سببا للآخر بل هما سببان في واحد فان النكاح سبب الملك المتعة والبيع والهبة أيضا سيان الأمان النكاح بالذات وهما معا معرض وكذلك الاعتاق تصرف من المعتق في المملوك بوجوب العتق والتطليق تصرف من الزوج في الزوجة بوجوب زوال ملك المتعة فليس أحدهما سببا للآخر فهذه الامثلة خارجة عما نحن فيه من اطلاق السبب على السبب فلا يخلص إلا أن تعم السببية بأن يكون سببا أو سببا لما وضع ذلك الشيء له فالبيع والهبة سيان لما وضع النكاح له وكذا العتاق سبب لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة هذا ويمكن أن تحل هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لشابهة النكاح اياها في افادته ملك المتعة ولا يجوز العكس أى استعمال النكاح فيهما لعدم افادة النكاح ملك الرقبة للمطادهم ما هذا والطلاق أيضا مشابهة للعتق في ازالة ملك المتعة وأما العكس فسيجي ما له مشروحا ان شاء الله تعالى (ولا يجوز بالسبب) المحض الغير العلة (عن السبب عند الحنفية خلافا له فصحه عند الطلاق للعتق دونهم) أى دون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك (لهم أن يجوز) لجهة التجوز (الاعتبار نوعا) أى علاقة اعتبر نوعها من الواضع (ولم يثبت) نوع التجوز (بالنوع عن الاصل بل) ثبت التجوز (بالاصل عن الفرع) فلا يصح بالسبب الذى هو الفرع عن الاصل (اذ لم يجز والمطر للمساء بل) حوزوا (العكس) أى السماء للمطر (الآن يختص) السبب (بالسبب) أى يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال لعنى أنه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقص بقوله تعالى انى اراى ان أعدهم خيرا لان الحرم سبب غير مختص بالسبب عنى أن كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤول (يحبثذ) يصبر المسبب (كالمملوك يجوز) فيه

فالدليل على دوام الصلاة ههنا اللفظ الشارع أو إجماع فان كان افغظا فلا بد من بيان ذلك اللفظ فلهذا بدل على دوامها عند  
العدم لا عند الوجود فان بدل بعمومه على دوامها عند عدم الوجود جميعا كان ذلك تمسكا بعموم عند القائلين به فيجب اظهار  
دليل التخصيص وان كان ذلك باجماع فالاجماع منعقد على دوام الصلاة عند عدم أمحال الوجود فهو مختلف فيه ولا  
اجماع مع الخلاف ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود لكان الخالف حارقا للاجماع كأن الخالف في انقطاع الصلاة عند  
هبوط الرياح وطولوع القمر حارقا للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وان قد مشروطا بعدم الماء فاذا وجد

التجوز (من الطرفين) من المسبب السبب وبالعكس (كالنبت للغيث وبالعكس) ولعل الشافعية لا يقنعون بهذا بل لا يسألون  
عدم ثبوت هذا النوع و يتهمون الاستعراء وخصوص عدم اجازة المطر السماء وتحوير العكس لا يصلح حجة لجواز ان يكون  
هناك مانع آخر والمثال الجزئي لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية هذا ولنتكلم في فرعية مسألة الاعتناق فاعلم ان نقر بهم عدم  
صحة تجوز الطلاق للعناق باعتبار علاقة السببية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة أخرى فانه يجوز ان يكون استمارة لا اشتراكهما  
في كونهما ازالتين بل كالتصديقين لزمين غير مؤثر فبه الهزل والجواب عن من وجهين الاول ما فاقده الامام نقر الاسلام انه  
لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف كيف والاصح السماء للارض والاسد للملح لاجل الاشتراك في الشبهة والحيوانية  
بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع واپس ههنا فان الاعتناق شرع لاثبات القوة المخصوصة والطلاق لازالة  
القيود والاتصال بينهما فلا تصح الاستعارة وما عن الامام ان الاعتناق ازالة الملك حتى تجزأ بجزأ الملك فالمراد منه ان  
التصرف الصادر منه هذا لان الاعتناق هذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبرت فيها الاوضاع القوية ويرد عليه ان لا بد  
للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لاجله بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعناق قد اشتركا في  
اوصاف كاللزم وعدم تأثير الهزل واذا حرمه الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعناق فينبغي ان تصح الاستعارة  
بينهما ولو حان ان ررضاهم طلع الاسرار الالهية بهذا وحواله ان مراد هذا الخبر ان لا بد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع  
كيف شرع لا في أي وصف كان مطلقا وذلك لان الاستعارة منبأه على المشاركة في اخص الاوصاف المشتهرة بحيث يصح  
الانتقال وهذا الوصف ههنا في أي الشرعيات ما شرع لاجله فان التصرفات الشرعية اشتهرت بأحكامها فاعتبر الاشتراك  
فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لاجله ان الاعتناق يحدث قوة شرعية وبالطلاق يرتفع قيد النكاح فابن هذان  
ذلك هذا ما عندي ولعل الله يتحدث بعد ذلك أمرا واعترض في التلويح بان لا نسلم ان الاعتناق اثبات القوة بل هو ازالة الملك  
ومن ادعى فعله البيان ولا يكفي كون المعنى المنقول عنه مراد في المنقول بل نقول لان نقل ههنا فان الاعتناق في اللغة لازالة  
الملك لا غير وأما اثبات القوة فلا يفهمه الا الأفراد من الفقهاء ومعنى الاعتناق يفهمه كل أحد ههنا قال مطلع الاسرار  
الالهية ناقل عن جدى المولى السيد قطب الملة والدين انه لا نقل بل في اللغة الاعتناق لاثبات القوة فان كل أحد يعلم ويحكم  
بان الرقيق ضعيف والعقيق قوى والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قوله ان اثبات القوة لا يعرفه الا  
احاد من الفقهاء والدليل على كونه موضحا بان هذا المعنى ان العقيق في اللغة القوي والعقيق القوة فاذا جعل أفعالا  
يكون اثبات القوة فان معنى الجبرد محفوظ في أبواب المزدوم ادعى النقل في ازالة الملك فلهذا البيان اذ الظاهر عدمه لانه  
خلاف الاصل وكذا لا يخلص عن البيان لان ادعى انه في اللغة لهذا المعنى فان الظاهر أيضا بضعفه والالزام للاشتراك هذا ثم بقى  
كلام ورد صدر الشريعة وهو ان يجعل الطلاق مستعارة لازالة الملك لانه اعتناق فينبغي ان يقع العناق واجب بان الاعتناق  
تصرف شرعي لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجازا وازالة الملك يدل عليه مجازا بالاطلاق السبب على المسبب وأما الطلاق  
المستعارة لازالة الملك فلا يدل على الاعتناق أصلا وأورد انه يجوز ان يقع العناق بالذلة الالتزامية وأوجب بان ازالة الملك ليس  
مازوما للعناق فانه يكون بالتسبع وانذا الاعتناق بقوله لا ملك لي عليك بل لا بد من صيغة الاعتناق وليس ههنا اذا قصد بازالة الملك  
العناق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على الاسرار الالهية بان ازالة الملك لا يلازم مازوما للعناق وأما قوله  
لا ملك لي اخار عن عدم ملكه فان وحده ملك آخر فله والا كان حرا لاصل بخلاف ما نحن فيه وأيضاً ارادة الاعتناق من ازالة  
لا يلزم التجوز في المجاز بل يجوز ان يكون على طريق الكناية البيانية هذا \* الوجه الثاني ان استمارة القوي للضعيف صحيحة

فلا إجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعبارة جامعة فأما أن يستحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع فلا يبق له دلالة مع وجود دليل السمع وهذا انعقد الإجماع بشرط العدم وانتفى الإجماع عند الوجود أيضا فهذه الدقيقة وهي أن كل دليل يصادف نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والإجماع يصادف نفس الخلاف إذا إجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف ليزاؤه فان المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محمل الخلاف اذ قوله صلى الله عليه وسلم لا يصام لمن لم يبيت الصيام من

دون العكس فلا يقال للاسد زبد بل بالعكس وهما الاعتاق أقوى في إزالة الماء من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق العتاق وأورد صاحب التلويح بأن الاعتاق فاصر في إزالة الماء لأنه يبق أثر من الولاء وأيضاً ليس ضرورياً في التشبيه كونه أقوى وجوبه أن الاعتاق يجعل الرقية قوية بعدما كانت ضعيفة بالماء فله تأثير أقوى في الإزالة من الطلاق فله لا يزال ضعف الماء أصلاً بل يرفع قيد الماء التكاثر وهو ملء ضعيف فازالته إزالة ضعيفة والولاء ليس أثر الماء بل الحجة كحكمة النسب ومن ضروريات العربية أن الاستعارة بالمعنى وهو في استعمال الأشد في الأضعف دون العكس هذا والله أعلم بأحكامه (المسئلة ١٠ قال الامام الرأزي (المجاز انما يكون في اسم الجنس) فقط (وأما الفعل والمشتق فيوجد فهمها بالتعبية) أي بتعبية المشتق منه (وأما الحرف والعلم فلا يوجد فهمها) أصلاً بالذات ولا بالتبع (وقيل بوجوده في الحرف أيضاً بالتعبية) أي بتعبية المتعلق الذي يعبر به عن المعنى الحرفي كما يقال الباء اللصاق بالمجاز يقع أولاً بالذات في اللصاق وتبعيته في الباء (وهو الحرف) فان الاستعارة تشهد بأن في الحرف مجازاً كما سيظهر ان شاء الله تعالى (وقال) الامام حجة الاسلام (في المستصفى) قد يدخل المجاز في الاعلام (أيضاً) اذا وجد علاقة معصمة لا انتقال (وهو الحرف) تقول هذا سيبويه استعير للمصغر في النحو (ولكل فرعون موسى) أي لكل يبطل بحق هذا (مسئلة ١١ كل منهما) أي الحقيقة والمجاز (باعتبار تبادل المراد وعدمه ينقسم الى صريح وهو ما ظهر المراد منه (وحكمه ثبوت الحكم) الذي جعل الصريح سبباً له (دمين الكلام) من غير توقف على التثنية (كسبغ العقود) التي لا يعتبر فيها الرضا (والفسوخ) كأنه تطلق وأنت حر والضمير به وان كان كتاباً على ما قالوا لكن الطلاق صريح في معناه المراد (والحق أن الضمير المقرون بالقرينة صريح أيضاً (ومنه المشترك المشتهر في أحدهما والمجاز المتعارف) الذي هجرت حقيقته والمجاز المقرون مع القرينة كهذا بنى (و) ينقسم (الى كتابية) وهي ما استتر المراد منه (اللا يثبت الحكم) فيها (الابنية أو قرينة) دالة على تعيين المراد (ومنه أقسام الخفاء) من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه (والمجاز الغير المشتهر) الخفي القرينة (وهنا فوائد الاولى قالوا الوجرى على لسانه غلطاً أنت طالق) عند ارادة التسبيح أو غيره (يقع الطلاق) ويفهم من بعض الفتاوى أنه يقع ديانه وقضاء (ولو أراد الطلاق من وثاق) وهو المعنى الاصلى (فهى زوجته ديانه) ولا يقع الطلاق الا قضاء لا بما كماله الظاهر لا بالسرائر قال الشيخ ابن الهمام (والحق في الكل) أي الخطا و ارادة الطلاق عن الوثاق (الودوع قضاء فقط) لادبانه (الأثرى) أنه لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم) دون السبب فان الهزل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا ولا يقصد وقوع الحكم (فبالسبب أولى) أي فعدم ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب أولى كافي الغالب هذا (ومنه ثمانية من الخفاء) فانه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهالز بهذا النحو فانه مع فارق لأن الرضا في البيع شرط ويختلف حكمه عن السبب ويقبل الانصاح بخلاف الطلاق فحينئذ لا يقال أن يقول ففقدان الرضا لانه عدم ثبوت الحكم في البيع لان في الطلاق ونحوه (و) الأثرى انه (لا كفارة في عين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلاله وبلى والله) فكذا الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤخذ نية الله بالغو في أيمانكم قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها زارت في قول الرجل لا والله وبلى والله واه البخارى ولعل القائل يوقوع طلاق الغاطل بترم وجوب الكفارة في العين من غير قصد ولا بعد فيه أيضاً فانه لا يخالو عن فية تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل ومشائخنا يقولون الغوا بالعين على الماضي بظن الصدق وهو أيضاً منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وحدت عليه السلف دنا (وكيف يقع طلاق الخاطئ) (ولافق بينه وبين التام عند العلم الخبير) في عدم القصد واذا يقع طلاق التام فلا يقع طلاق الخاطئ وهذا القياس جيد (نعم لا يصدق غير العلم الخبير) بل يقول كذبت في الاخبار عن الخطا (وهو القاضى عملاً بالظاهر)

الليل شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول أسلم شمول الصيغة لكني أخصه بدليل فعله الدليل وههنا  
الخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف اذ يستحيل الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه الدقيقة  
لا بد من التنبيه لها فان قيل الاجماع يحرّم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف قلنا هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وانما يمكن  
الخالف خارجا لاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم على حالة الوجود فن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل فان قيل

لوجود العقل والادراك فيقع قضاء (ولا يرد الحديث ثلاث جدهن جذوهن زهنن جد النكاح والطلاق والرجعة) رواه الترمذي  
فانه يدل على أن لا اعتبار للقصد في هذه العقود أصلا وعدم الورد (لان الهازل راض بالسب) وابقاعه (لأيا لحكم) فأذى  
يدل عليه الحديث أن لا اعتبار للقصد في الحكم (والعاط غير راض بشئ منهما) فلا يكون في حكمه هذا \* الفائدة الثانية  
قبل هذه الالفاظ أي الصغ الشرعية من العقود والفسوخ (أسباب خارجية الاحكام) على مثال سببية القتل للوت في الخارج  
وانما يقصد وقوع الحكم المقصود بالانشاء منها بطريق قصد أو تخصص خارجي عن سبب خارجي لا بطريق أن يقصد معانيها  
المؤثرة في الاحكام (فهذه الالفاظ ليس لها معنى) يعتبر عند الايقاع (بل أنفسها معان خارجية يمكن أن يقصد الدلالة  
بالالفاظ الاخر عليها) قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهالي قدس سره وانى لاطنه  
بعيد عن مثله والله أعلم بالصواب اه (أقول ذلك شئ محباب فانه حينئذ كيف يصح التجوز عنها) فانه لما لم يكن لها معنى فن  
أى شئ يجوز الى شئ (وكيف تتصف) هذه الالفاظ (بالحقيقة) لانها من الالفاظ الدالة (وكيف يلزم الجمع بينهما) أي بين  
الحقيقة والمجاز مع أنهم يلزمونه في مواضع ويستخلصون عنه (وكيف يقبل التعليل) فانه من خصائص المعاني (وكيف  
يصدق ديانته) اذا أريد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الارادة ظاهرة ولا ظاهرة حتى أراد خلافه (الى غير ذلك من  
المفاسد بل الحق أن الاعتبار لا معنى أو لا بالذات) في سببية الحكم (وهو الكلام النفسى تحتلقائه أدر الحكم على دليله)  
وهو اللفظ (وجودا وعدما) فان الامر الحقيق لا يبين عليه الحكم لتعذر (كرخصة السفر والمناط) للرخصة (حقيقة  
هو المشقة) لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر حتى أدر الحكم على دليله هذا قاله مطلع الاسرار الالهية لتوجيه  
المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه أو متف كالافارير فانها لا تلزم الاحكام بل تدل على الصنفاق  
وهو محقق في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب لحكم خارجي لولا تلك الالفاظ لم يكن هناك والمولى المحقق لا ينكر اعتبار  
المعاني را أسا بل يقصد قدس سره ان هذه الالفاظ من القبيلة الثانية وانما بعدد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها  
عليها اسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل للوت لان شأنها شأن الاخبارات وليس لها معان متحققة في الخارج كما  
في الاخبارات بل هي أنفسها معان يمكن أن يتغير عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لا فائدة معان  
ذهنية ولم يقصد هذا المحقق قدس سره ان هذه الالفاظ أنفسها من حيث هي أصوات أسباب كيف وحينئذ يلزم وقوع طلاق  
المعتوم عنده ولم يقل هو به وهذا كلام متين غاية المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ  
كاسبجي والخيارات فهي انما تدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطليق من الزوج ثابت اقتضاء مثلا خال هذه الصيغ وحال  
الافارير سواء في عدم كون شئ منها اسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشآت الأنا يقال هي ان الامر  
كذلك ان شدد لكن لما كان سبب وقوع الاحكام أخبر عنها بهذه العقود مدلولاً لهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم  
بتحققه الا بهذه الصيغ فأقيمت هذه الصيغ مقامها فالأثر الحاصل به حاصل بها فقبل قد قصد منها آثار خارجية وهذا بخلاف  
الافارير فانها انما تدل على الخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام  
ولا بعد أن يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق أن سببية الاعتناق لثبات القوم مثل سببية سبب خارجي للأثر الخارجي  
فيكون أن رايه أن الالفاظ العقود والفسوخ التي لا تؤثر فيها الهزل والا كما هو لا يشترط فيها الرضا بسببها كسببية أسباب  
خارجية لا تأثرها الخارجية وذلك لان وقوع طلاق الهازل والخاطيء عرف بأنه غير متوقف على الرضا والقصد الى المعنى  
كما في البيع وأنه أقيمت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فتأثر آثارها الخارجية لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى  
المعاني الا فيما اذا لم يتغير السببية من أنفسها كما اذا أريد بها معان أخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى

قال الدليل الدال على صحة الشرع دال على دوامه الى أن يقوم دليل على انقطاعه قلنا فلنظري في ذلك الدليل أو هو عموم وأوص  
بتناول حالة الوجود أم لا فإن كان هو الاجماع فالاجماع مشرووط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فان قيل لم تنكرون على  
من يقول الاصل أن كل ما ثبت دام الوجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الشبهة هو الذي يحتاج الى الدليل كما  
أنه اذا ثبت موت زيد وثبت بناء دار أو بلد كان دوامه بنفسه لا بسبب قلنا هذا وهم باطل لان كل ما ثبت جازأ ن يدوم وأن

موجود اعتبر بسببه وأنيط الحكم به بل هي معان يمكن التعبير عنها هذا وبعد لا يتخلو عن قلق والله أعلم بمراد عبده الكرام  
الفائدة (الثالثة) كتابات الطلاق نحو أنت بائن وغيره وإن عندنا لا عا لك الزوج الرجوع اليه الا بشكاح جديد إلا أن رادا لآبنة  
الغليظة بأيقاع ثلاث فحينئذ لا يملك الشكاح الجديد (الاعتدائي بالنص) فان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق أم المؤمنين  
سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ استبرأ منك وأنت واحدة قال مطلع الاسرار الالهية  
ان الاحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث تدل على أنه لم يطلقها وإنما أراد الطلاق حتى استشفعت ووهبت نوبتها لام  
المؤمنين عائشة وتدمت لاجل أن تخبر في زمرة الأزواج فأمسك عن طلاقها وفصل الاحاديث من شاء فليرجع اليه إلا أن  
يراد بالطلاق الآبنة بأيقاع الثلاث في الاحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعيد هذا ثم انه لا يحتاج في اثبات كونها رجعيات  
الى تعب كثير فان اعتدى وأما المال المتدل على البنونة أصلا فلا تكون مثبتة أبانها (و) كتابات الطلاق (وواجع) يصح للزوج  
الرجوع اليها من غير تجديد نكاح عند الشافعي لان المراد من هذه الالفاظ اذ ائعن صار كالصريح في أفادة الطلاق وفي  
الصريح تفعر رجعية فكذلكا (نساء) البنونة باقية على معناها) لأنها صارت بمعنى الطلاق (والاستتار) في المراد  
(باعتبار التعلق) أي تعاق البنونة بأى شيء (فلا يعلم أبان من الخيرا ومن الشكاح) فصارت كآية من هذا الوجه (فإذا  
تعين بالنسبة) في المنع أن أنه النكاح (عمل بحقيقة اللفظ) وهو البنونة عن النكاح (فيقع البائن) ولأنهم بعد  
تعين المراد صار كصريح الطلاق ومفاد المعناه هذا ومطلع الاسرار الالهية قدس سره ههنا تحقيق هو أن الطلاق كما قدم عبارة  
عن رفع قيد النكاح وهو البنونة ثم التصرفات انما تقع على حسب ما اعتبره الشارع ألا ترى أنه لا يقع ألف طلاق وكذا  
طلاق بائن لا تحتمل الابداع التحليلين من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعية بقوله تعالى الطلاق مرتان فإمساك بعروف  
أو تسريح بأحسان وهو مجرد رفع قيد النكاح بأى لفظ كان فثبت الرجعية بعد الطلاق بأى لفظ كان مالم يكن فيه مال لعدم  
تعقيب الرجعية وما كان دون الثلاث وحينئذ لا يخفى ما في الاستدلال فان غاية ما لم أن مدلول الكتابات البنونة وهذا  
مسلم ولا يلزم منه الوقوع لذلك أي على وجه البنونة وعدم صحة المراجعة الابداع اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم  
يعتبر كإهداء اليه الكريمة وكان قدس سره يبالغ فيه وقد سمعت مكررا من لسانه الشريف أن الطلاق البائن الخفيف ليس  
شئ عندى سوى ما أبدله المال هذا وهذا العبد مع الاعتراف بالقصور في أمثال هذه المعارف يبرز ناعلي بالخاطر أن حاصل  
الكريمة أن الطلاق المشروع تطليقة بعد تطليقة وحكمه الامسالك بالمعروف بالرجعة أو التسريح بأحسان بتركه أو بالطلقة  
الثالثة على الاختلاف وعدم حمل الاخذ الا عند الشوز ولو لم يقيد الطلاق بالمشروع لا ينحصر الطلقات في التكرير ولم يقع  
الاثنتان أو الثلاث دفعة والمراد بالتكرير أن يكون في طهرين كآيين في الحديث وحينئذ نقول لا يلزم تعقب الرجعة الا في الطلاق  
المسنون فإنه طلاق واحد رجعي بالاتفاق وإنما الكلام في أنه هل يقع طلاق بائن عند الابقاع وان كان غير مشروع فلم يلزم ثم  
انه لا بد من التخصيص أيضا بما يمكن على مال فصيحة طينة فصحة الزيادة عليه والتخصيص نعم في مطالبة الدليل على اعتبار  
الشارع هذا النوع من التصرفات فأقول والله التوفيق ان الله تعالى أباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة  
الرجعة وهو طلاق كآيين في أصول الامام ثغر الاسلام رجه الله تعالى وسجى فقد علم أن في مثلها الزوج طلاقا موجبا للفرقة  
في الحال يصح أخذ المال عليه واذا كان في يده ذلك بالعرض فكذلك يكون في يده من غير عوض بل أولى لان رد الماعطى نوع  
دائه هذا ما عندى والله تعالى أعلم بأحكامه الفائدة (الرابعة) قالوا كتابات الطلاق مجاز لاجل دفع ما أورد الشافعي رجه الله  
أنها لما كانت كآية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعيات (فقبل) في تحقيقة انها ليست كآية حقيقة لانها  
عوامل بحقائقها) فلا تكون كآية (وفيه أنه لا تنافي) بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كتابات فانها تكون



لا يدوم فلا يبدوا منه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على أن من مات لا يحيا والدار اذا بنيت لا تهدم ما تمهدم أو يطول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوتها كما اذا أخبر عن قعوده لا يمروا كنه ودخوله الدار ولم تبدل العادة على دوام هذه الاحوال فانما لا ننفي بدوام هذه الاحوال أصلا فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماه ليس خبرا عن دوامها مع الوجود فيقتصر دوامها الى دليل آخر \* فان قيل ليس هو أمورا بالشرع فقط بل بالشرع ومع الاتمام فلنأتم هو أمورا بالشرع ومع

حقيقة ومجازا (وقيل ليست كآيات لانها ليست مسترة المعاني) فان معانيها الوضعية وهي السنونة معلومة (والتردد انما هو (في) أمر (خارج) من معانيها وهو متعلق بالسنونة فلا يدري أي بانته من الخبر والنكاح أو شيء آخر فلا يوجب هذا الاستتار كونها كآيات (وقيل ان الكناية باعتبار استنار المراد المستعمل فيه) وهو حاصل ههنا وان كان من جهة التردد في المتعلق (وان كان المعنى الوضعي معلوما كالشترك والخاص) المستعمل (في فرد معين) فعرفة المعاني الوضعية لا يخرجها عن كونها كآيات ثم انه رد على هذين القولين انه اذا لم تكن كآيات ينبغي أن تكون صراخ حقيقة فلا يشترط فيها التنبه ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به أحد وأيضاً انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن اراد الشافعي رحمه الله انله أن يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه أو كناية فيه وعلى التقديرين يكون معناها الطلاق فتعبر جمعيات فوسل برفع انكار الكناية في شيء (وقيل) في التحرير (التبويضي الاضافة) أي اضافة الكناية الى الطلاق والعصم حقيقة أنها كآيات الفرقة البتة البائنة (فان المفهوم منها) ظاهرا (أما كناية عن الطلاق) وفي معناه (وليس كذلك والواقع رجعيان فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي) وهذا صحيح وكاف في الجواب ودفع اليراد تقدير «الفائدة» (الخامسة في الكناية) قصور ظاهر (وخفاء صريح) كما ينادى عليه حده (ففيه شبهة العدم) أي عدمها مقصده فانه يجوز ان كان قصده غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر (فلا يثبت به ما يندري بالشبهة) وهي الحدود والالزام ثبوتها مع منافية (فلا يحتمل صدق القاذف) أي القائل للقاذف صدق من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة أن يدنك الصدق كما يحتمل أنك صادق في القذف (واللامر بضمه) أي بالقذف والتعريض هو ان يتلفظ بكلام يدل على معنى قصده بمعنى آخر (كاستيذان) فانه دل على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه النسبة للمعاطب مثلا بانناؤه ارادة الأمر حتى في حكم العدم فلا يعتبر به وفي هذا اختلاف الامام أحمد بن حنبل  $\text{ﷺ}$  (تتم في مسائل الحروف) التي علم امداد المسائل الفقهية وتشتد الحاجة اليها (اعلم ان حقايقها وابطار جرتية) يرتبط بها شأن (ومعان تبعية) في الملاحظة (فلا تستقل بالعقولة ولا تكون ركنا في الكلام الامع ضمنية) فانه لا تسفل استقلالها ولا تلاحظ الاتباع كما عرفت (وهي أقسام منها حروف العطف  $\text{ﷻ}$  مسئله الواو للجمع مطلقا) سواء كان بالمعية أو بالترتيب أو بالعكس (في التعلق) بما يتعلق في الاول كما في عطف المفرد على المفرد (أو التحقق) في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة (وقيل للترتيب) خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام نضر الدين الرازي شديد التكثير عليه (ونسب) هذا القول (الى) الامام (أبي حنيفة) كما نسب اليهما المعية لقوله في ان دخلت) الدار (فطائ وطائ وطائ) لغير المدخولة تين واحدة) أي بطلقة واحدة ويلغوا ثبات عنده (وعندهما) تين (بثلاث فترهم) أنه) أي الخلاف في هذا الفرع (بناء على ذلك) الخلاف في الواو فعنده لما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوقت كذلك والحل اذ هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بانث بالواو فقط ولعلت البواقي وعند ههنا ما كان الواو للمعية تعلفت الكل معا فوقت كذلك لتصلح الحيل لغير المرتبات (وليس) الامر (كذلك) بل لاخلاف في أنه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء (بل) انما اختلفوا في هذا الفرع (لان موجب العطف عنده تعلق المتأخر) أي المعطوف (بواسطة المتقدم) أي المعطوف عليه فنبت الترتيب في التعلق (فيتبين مرتبات) كذلك لان المعطوف بالشرط يتغير عنده على نحو ما نعلق به فاذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولا يدخل فيه الواو فثبت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل أن موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولا يدخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد أن الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والوساطة جاءت من الواو اوصار لها داخل (وقالا) التعلق وان كان مرتبا لكن قد اشترك الكل في التعلق ولا ترتب في المتعلق (والتزول بعد الاشتراك في التعلق فتزول) الطلقات (دفعه) وانما

العدم والاعتناء مع العدم أمام وجوده ومحل الخلاف فما الدليل على أنه أمور في حالة الوجود بالاعتناء فأن قيل لانه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال العمل قلنا هذا الامر الجرار الى ما جزناكم اليه واتقيا الدلالة الى الدليل بهذا الدليل وان كان ضعيفا فبان ضعفا ليس من حظ الاصولي ثم هو ضعيف لانه ان أردتم بالاطلاق احباط نوابه فلا نسلم أنه لا يثبت على فله وان أردتم أنه أوجب عليه مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قررناه من قبل فان قيل الاصل أنه

يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في التعلق وليس كذلك فان التعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالشرط يقتض على نحو ما تعلق بمنوع ان أراد تمييزه على نحو التعلق الاقضي من جهة الاعراب وان أراد تمييزه على حسب ما اتصف المعلق من المعية والترتيب في الوجود فلا يتنعق فان الترتيب ههنا في نفس الارتباط اللفظي من غير ترتيب في وجود المرتبط (كافي) صورة (تأخير الترتيب) اذ تقع فيها التسلط بالاتفاق وفرقوا الامام بانه اذا كان في الكلام معنى يتوقف اوله على آخره فيتوقف الكل ههنا على الضرب فتعلق كلهن دفعة واحدة فتأمل فيه (لنا النقل عن آفة اللغة) أنها الجمع المطلق (ومنه يسويوه) وقد تكررت منه (حتى نقل الاجماع) منهم الناقل بالاجماع السيرافي والسلملي والفارسي ووقش فيه بانه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وأبو عمرو والزاهد كما في بعض شروح المنهاج ولهذا أورده المصنف بصيغة المجهول واهل النافلي أراد اجماع الاكثر وعدم اعناد اختلاف من خالف ان يكون الامر جليا غير قابل للتقاش فتأمل (و) تنأيا أيضا (عدم صحتها في الجزاء) ولو كانت للترتيب لصحت في الجزاء (كالفاء) فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء (ومنع الملازمة) كفي التحرير (مستند بتم) فانه للترتيب ولا يصح في الجزاء (أقول مدفوع فان التراخي) في الواو (لم يقبل به أحد) فلو كان فيه الترتيب (وأما بلا مهيئة أو مطلقا) عن الهلثة وعدمها (فليس ان يصح) في الجزاء ولا يكون كتم اذ فيه مهلهة منافية للجزائية وهذا غير واق اذا لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهم ممتساويين في صحة الضم وبارتفاع الاستناد يتم لا يرتفع المنع فتدبر (واستدل) على المختار (بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول - طة) كفي سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة (وبالعكس) أي تقديم الحطة على السجود كفي سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا (مع اتحاد النصة) في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم الخلف قطعاً (وإمتناع تعاقب زيد وعمرو وجاز زيد وعمرو قبله) أي استدلال بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والالزام التضاد وهما صحيحان قطعا والواو ليس للترتيب بل للجمع المطلق (والسكران في بعده) أي واستدل بلزوم السكران في مثل جاز زيد وعمرو بعد على تقدير كونه للترتيب ولا يعد هذا تكرارا فعلم أنه ليس للترتيب (وأوجب) عن الوجوه الثلاثة (بجواز التجوز) في الواو فانه للترتيب في أصل الوضع وههنا استعمل في الجمع مجازا (قلنا) المجاز (خلاف الاصل فلامصير) اليه (الابدليل) دال على أن الموضوع له شيء غيره (وليس) داليل كذلك فلا يحتمل التجوز (فبتم) الوجوه (وأورد نقضا) على كون الواو اطلاق الجمع (أو لاقوله لغير المدخولة طالق) وطالق تبين بواحدة عندنا كما اذا كان (بالغاء وتم) ولو لم يكن الترتيب مستفادا من الواو لمابانت واحدة (والجواب) أن البيوتية بواحدة ليست لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل (ذلك لثوات المحلولة قبل الثانية لتعاقب اللفظن ولا غير) حتى يتوقف الأول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول حين تلفظه وفات المحل ثم لو ثبت حكم الثاني ثبت حين تلفظه وزمانه بعد زمان الاول الذي فات فيه المحل فيلغو ولا يدخل فيه الواو وذلك لان الاصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه أصلا الا لما منع كالشرط ونحوه من المفردات فان قلت قدروى عن الامام محمد أنه انما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس النهاق في الوقوع للتعاقب في اللفظ اجاب بقوله (وما) روى (عن) الامام (محمد أنه يقع بعد الفراغ عن الاخير فعمول على العلم به) أي بالوقوع فانه ما لم يفرغ احتمال الغير قائم فلا يحصل العلم (ولهذا) أي لاجل أن الوقوع في الانشاء لا يختلف عن التفظ (بيطل نكاح) الامة (الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزويج فضولى أمته من) رجل (واحد) في عقد لصيرورة الاولى حرة ونفاد نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل (لاستتاع) نكاح الامة على الحرة) وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرة انما هو في الابتداء لا في البقاء كيف ولزويج امتين بعقد واحد ثم اعتقت احداهما لا يبطل نكاح الاخرى وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف في تلك الحال كقولهما امتان وان اعتبر حال

لا يجب ثبتي الشك ووجوب استئناف الصلاة مستكوك فيه فلا يرتفع اليقين قلنا هذا يعارضه أن وجوب المضى في هذه الصلاة مستكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مستكوك فيه فلا يرتفع اليقين ثم نقول من وجوب الاستئناف بوجبه بدليل يغلب على الظن كإرفق البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالسائل في هذه معارضة ذلك إذا اشبهت ميمته بكثرة وضعية باحتمالية وما طاهر بما يحسن ومن نسي صلاة من خمس صلوات

التفاد فقيمها كالتاه ما حرتان فلا وجه للفساد ولأن تقول ان النكاح حقيقة هو النافذ فان الموقوف في عرصة أن يكون نكاحا كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لاجله فهو نكاح من وجبه دون وجه فاذا اعتقت الاولى نفذ نكاحها وهي حرة فلم يبق الاخرى محلا لانشاء النكاح بل لحقت بالمحررات ما دامت آمة وهذه الحرة تحتها فبطل العقد الموقوف فلا ينفذ بل يوق الحرية لان ما يطل لا يعود ثم يبي أنه على هذا ينبغي أن لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير اذن الزوج والتوقف على ايجازته فان نكاح الاولى ايضا موقوف وهو لا يخرج عن الحلية ولا يبطل الموقوف الاخر وبفصل ويقال يبطل نكاح الثانية أن اجازة الزوج قبل نكاح الاولى وان نكاح الاولى والا يظهر من التيسير التزاه فانه قال اذا لم يتم هذا الاعتاق نكاح الاولى يبق موقو فاعلى اجازتها واجازة ولها ما يبطل نكاح الثانية لكن لا اعتد ادبهم هذا الالتزام فانه قال الامام غير الاسلام في بيان صورة هذه المسئلة فاقلا عن الجامع زوج أمتين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج اه وقال في الكشف ولو اذنته في كلتين منفصلتين ومنصلتين بطل نكاح الثانية ويبقى نكاح الاولى موقو فاعلى اجازة الزوج ولا تنسخ هذه المسئلة حتى الاضاح الا اذا فهمت ما نص عليه من أن نكاح الحرية ولو موقو فاعلى اجازة الزوج الامعة عن محلية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الى حين وما ليس بعمل لانشاء العقد ليس محلا للاجازة والنفاد لان لها اسوة بالانشاء اذ بها يتحقق مالا حله شرع النكاح هنا غاية الكلام فتأمل فيه (و) اورد نقضا (ثانيا) قوله اجزت نكاح فلانة وفلانة عند انكاح فضولي من قبل الزوج (أختين في عقدين) ولو كانا في عقد واحد لوقف بل يبطل عن أصله (منه) أي من الزوج فله اجازة عقد واحد على البدل لانه في معالته لا يصير جامعا بين الاختين وانما رد هذه الصورة نقضا (حيث يبطل نكاحهما كقولنا اجزت نكاحهما) فاذ علم أنه للمقارنة ولا يصح نكاح الاولى دون الثانية (والجواب) أن هذا ليس لان مدلول الواو المعية بل (أن الكلام موقوف على آخره فان وجد في آخره (مغير) الاول (من جهة الى فساد شلوا) كان مغيرا (بالضم عمل) بالمغير ويكون الكلام كله منزلة كلام واحد (والا) يكن مغير (بنت حكم الكلام من حين وجوده كما مر) في مسئلة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغيرا نكاح الاولى من جهة الى فساد فتوقف اول الكلام على آخره وبثبت حكمهما معا فصارا اجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة اجزت نكاحهما لهذا للاجل دلالة الواو على المقارنة (أقول) اذا قررنا هكذا (فاندفع مافي التحرير بأن المفسد الضم الدفعي) كزوجتهما أو اجرتهما) ولم يوجد ههنا (الالضم المرتب لفظا) وان وجد (لانه فرع التوقف) أي لان الفساد فرع التوقف وهو ممتنع فلا فساد ووجه الدفع أن الضم الدفعي لازم لانه فرع توقف الاول على الآخر وههنا توقف لان الآخر اذا كان بحيث لو غير الاول ولو بالضم تغير وههنا بالضم يتغير لانه يصير جمعا وفي الحاشية أن هذه العبارة أي لانه فرع التوقف كما أنه من التحرير يحتمل كونه من الكتاب بيان وجه الدفع وقد شرحتنا هذا ثم هذا غير وافي فانه يمنع التوقف لان الآخر غير متغير أصلا فان المذهب في التعاق فساد نكاح الاخيرة اذ هي منشأ الجمع فلا فساد في الاولى ولا يندفع هذا فانه يضم الاخيرة الى الاولى لا يصير جامعا بينهما حتى يلزم التغيير ولو بعد الضم فتدبر ثم ههنا توجه آخر من الاراد هو أن التغيير نوعان تغيير دلالة اللفظ كتغيير الشرط والاستثناء والصفة والمخصص ونحوها وتغيير حكمه الشرعي مع بقاء الدلالة بحاله بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الاخيرة مستفادا معها لكن لا يصح شرعا أي لا يفيد حكمه المسبب فتوقف اول الكلام على آخره المغير بالتغيير الاول مسدود واضع بل من ضرورات العربية وأما توقفه على الآخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما فيما نحن فيه في محل المنع لا ينداك من داسيل ولم يظهر الى الآن ولعل الله يتحدث بعهد ذلك أمرا قائلو الترتيب (قالوا وألا قال) الله (تعالى اركعوا واسجدوا) ووجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعمله أنه للترتيب (قلنا) لاننا أنه فهم الترتيب من هذه الكريمة (بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم) وآه وأصحابه (صلوا كما أيتوفى أصلى) فهذا الامر هدا الى وجوب الترتيب ثم ان الامر جلي لكن

احتجوا بان الله تعالى صوب الكفارة في مطالبتهم للرسل بالبرهان حين قال تعالى تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا وما نؤمن به سبحاننا نحن اعلم بما كنا تعملون فقالوا (ثانيا) قال الله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) مع ان الترتيب بينهما واجب وفهم من الواو كيف (و) قد (قال عليه) وآله واصحابه (الصلاة والسلام ابداً وما عباد الله به قلنا انه) مفيد (لنالا) أنه (علينا) وانما كان علينا لفهم من الكريمة وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب لما احتجوا فيه الى السنة (على أنه) لوسم الترتيب فلا يصح ههنا كيف (و) لارتيب في الشعائر) فلا يصح الاستدلال بنشئ الابع في الترتيب عليه (و) قالوا (ثالثا) امره العصب على ومن بعض الله ورسوله) عندما خطب ومن بعضه ما عاتبه عليه وقال بنس الخطب أنت قالو لم يكن الترتيب فلامعنى للعباب على الاتيان بصيغة التثنية والامر بايثار الواو والعاطف (قلنا) لانسلم ان العتاب كان لفقدان الترتيب المفهوم في العاطف بل التعظيم كيف (وفي الافراد تعظيم وتحويل) فلذا امر به (قيل ويدل عليه) أى على أن الامر بالافراد للتعليم لا للترتيب (أن معصية من الا ترتيب فيها) فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه للترتيب (أقول يجوز التقدم عقلا) بين معصية الله ورسوله (فأفهم) وأنت تعلم أن التقدم ما لا يتصور اللهم الا باعتبار أن معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فأفهم (و) قالوا (رابعا) انكارهم على ابن عباس تقديم العرة على الحج في القران (بقوله) تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) فقد فهموا الترتيب مع الواو (قلنا) لم يكن انكارهم لفهم تقديم الحج على العرة بل (ذلك لان الواو للاعم) من تقديم العرة وتقديم الحج أى الجمع المطلق (والتعين) أى تعيين تقديم العرة (تحج) هذا (وههنا فوائد) الفائدة (الاولى) العطف على القربى (أولى) من العطف على البعيد (فعلقت الحرية بالدخول في قوله ان دخلت فانت طالق وعبدى حر) اذ الجزاء اقرب فالعطف عليه أولى فلا يصار عنه الى العبد فتعلق الحرية ايضا بالدخول (الاصراف) عن القربى الى البعيد فينشد بعطف عليه (تحوضرتك طالق) فان اظهار الخبر قرينة على أنه لم يقصد العطف على الجزاء والاكتفى بضرته (ومنه) وأولئك هم الفاسقون) فانه يعطف على الجملة البعيدة دون القربة لاجل صراف تعدد المخاطبين (لان الخطاب في المعطوف عليه) لوعطف على القربى (وهو فاجلدوا ولا تقبلوا الاثم) بدليل صيغة الجمع (دون المعطوف) فان الخطاب فيه للنبي صلى الله عليه وسلم وتعدد الخطاب في المعطوف والمعطوف عليه وان جاز اذا كان الخطاب في أحدهما بحرف الخطاب لكانه لا شك في عدم أولوية وهذا القدر كاف لترجيح العطف على ما اذا يعطف عليه بتجدد المخاطب فأراد صاحب التلويح بان اختلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء اذا كان الخطاب في أحدهما بالحرف طامح لوجهه فيمن نحن بصده فتدبر الفائدة (الثانية في عطف) (المفرد) على المفرد (انتمسب الثاني) المعطوف (بعين ما انتمسب اليه الاول) المعطوف عليه (اب أمكن) هذا الانتمسب لانه أصل في العطف فلا يتركه (الاصراف) (ففي) قوله (ان دخلت) الدار (فطالق وطالق تعلق بالدخول) المذكور في الشرط (بعينه لا يمتثل) المقدر (كقولهما فلا يتعدى الشرط ولا يمين) خلافا لما قال أحدكما خلفت فأمر أن طالق فقال هذه الكلمة تطلق واحدة لان اليمين واحد وعندهما تثنان لانه وجد اليمينتان وقال في الحاشية ان كان اليمين واحد واقع طلاق واحد وان تعدد بقم طلاقان وهكذا يشير اليه بعض المعتربات ايضا ولا يظهر له وجه وقد وجه بأنه اذا كان الشرط واحد تعلق الثاني بواسطة الاول بعد تعلقه فوقع كذلك ولا يحتمل الثانية بعد وقوع الاولى بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقا بالشرط استقلا فلا واسطة فيقعان معا عند وجود الشرط والحق أن هذا غير واف فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول فالتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب في الوقوع كما مر وأيضاً صورة تعدد الشرط أيضاً في التعلق بترتيب لان الاول تعلق أولاً في زمان التكلم به والثاني بعد مبدل التعقيب ليس الا لاجل العطف فالوسيلة والتعقيب في التكلم لازمة فان كان النزول على حسب التعلق ينبغي أن لا يقع في صورة

وقال قوم لا بد من الدليل وفرق فريق ثالث بين العقليات والشريعات فواجبوا الدليل في العقليات دون الشريعات \* والمختار أن ما ليس بضروري فلا يعرف إلا بالدليل والتي فيه كالاتيات وتحقيقه أن يقال للثاني ما ادعت نفسه عرفنا انتفاءه وأنت سالكه فان أقر بالشك فلا يطلب الشك بالدليل فإنه يعترف بالجهل وعدم المعرفة وان قال أنا متيقن للثاني قيل بقيدك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعد معرفة التي ضرورة فإنا نعلم أن الثاني لجهة بجزء وعلى جناح نسروا ليس بين أيدينا تبين

التعدد الواحد والحق أنه لا خلاف لهما معه في هذا وإنما كانا أوردنا نظيرا لفهم منه أنهم ما قالوا بتعدد الشرط المذكور والتفريع سابقا ليس في موضعه ومن فرع فإنا فرغ على سبيل التقدير يعني أنه لو كان الخلاف المذكور هكذا فالمتفرع عليه كذا كذا في التحرير (وفيما لا يمكن) الانساب بعين ما انتسب إليه هذا الاول (يقدر المثل) وينسبه (نحو جاءني زيد وعسرو) لا يمكن فيه اسناد الجيء الاول بعينه الى الثاني (فإن مجيئ عزي يدعي مجيئ عمه والوال) أي وإن لم يكن مجيئ عزي غير مجيئ عمه (لزم قيام عرض يحملن وفيه نظر ظاهر لان الجيء المطلق يصح انتسابه الى المتعدد) بان يقوم فرد منه بزيد وآخر يعمرو ولا يستعمله فيه (أقول) ليس الجيئ المستند مطلقا بل اعتبار النسبة الى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل كما هو التحقيق (يفيد شخصية الجيئ) فيلزم قيام الجيئ المنسوب اليه يدينه لعمرو (فتدبر) وهذا عروا في لان النسبة المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص أي مخصوص كان واحدا وكثيرا على سبيل الوضع العام الأتري أنه يصح اسناده الى الثنية والجمع فكذا يصح اسناده الى المتعدد المعطوف بعبءه على بعض فافهم فإنه ظاهر جدا ﴿ فرع اذا قال لفلان على ألف ولفلان فلنكل واحد منها خمسمائة ﴾ ويشتركان في الاف لان التشريلك هو الاصل (بخلاف) قوله (هذه طالق ثلاثا وهذه اطلقتا) أي كل منهما (ثلاثا لا اثنتين) وكان الظاهر هذا لان بانقسام الثلاث عنهنما تطلق كل طلقة ونصفا وبكامل النصف فصير ثنتين لكن لا يشتركان (لظهور القصد الى ايقاع الثلاث) لان التنصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الوحشة وقصد الابانة (وفيها مافيه) فان التنصيص والتقديم كما أنه قرينة ارادة الثلاث كذلك العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة أرحم لانه الاصل كما لا يخفى هذا والحق أن ههنا صارا آخر عن التشريلك فان مقتضاه اصابه كل طلقة ونصفا وغير خفي على المنصف أن هذا الخمسون التطلق لا يخبر بال أحد وان كان بكل شرعا اللهم الا عند اللعب والهزل أو على الندرة فعلم أنه ما قصد التشريلك بل استقلال كل بالثلاث وهذا وجه وجبه لا يرده له نبي الفائدة (الثالثة) نقل (عن البعض أن عطفها) مستقلة على جملة أخرى كذلك (يقضى الاشتراك في الحكم فلا زكاة في مال الصبي لقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) والاول مخصوص بالبالغ فكذا الثاني (قلنا) نحن نساعدكم على أن لا زكاة على الصبي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال (خص الاول بالعقل لا بهادنية) والصبي ضعيف الدين ففي الإيجاب عليه جرح عظيم (بخلاف الزكاة فانها ماله تتأدى بالنائب) فلا حرج في الإيجاب عليه (فلا يلزم) فيه التخصيص فتدبر فان قلت وحينئذ يلزم تعدد المخاطب في المعطوف والمعطوف عليه وقد أبيت من قبل قلت لا بأس في الجمل المستقلة وإنما الكراهية عنه فيما له محل من الاعراب كذا تقبلوا أو أولئك فافهم الفائدة (الرابعة) والاحمال مستعارة عن) واو (العطف) لانه لو كان حقيقة في الحالية أيضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (وهو) أي العطف (أكبر) من الحال (فإن أمكننا نحو أنت طالق وأنت مريضه وجب العطف قضاء) لانه حقيقة أنك لزم وفي العدول عنه يتبع به الروح فلا يسمع القاضي وأما ديانته فان نوى الحال فهو كما نوى لانه محتمل لفظه (وان تعدد) العطف (نحو أذ) الى ألفا (وأنت حر لكال الانقطاع) فان الأولى انشائية طلبية والثانية خبرية كالمسبي أو انشائية غير طلبية فتعذر العطف (فالحال) أي فتعذر الحال فلا يعترف ما لم يؤد الا لاف لان الاصل في الحال مقارنة العامل فيجب أن يقارن العتق الاداء واعترض عليه بأن الحال رعا ما وجد يتي الى زمان العامل فينشأ لأحد أن يقول يجوز أن تثبت الحرية في الحال وتبقى الى زمان الاداء والامر بالأداء قرينة عليه فإنه للتحث على الاداء والمأمور بالاداء لا يصح إلا الخروا لاجل دفعه هذا قال البعض أنه حال على القلب أي أثرت وان مؤدلالف فتعذر الحرية بالاداء واليه أشار بقوله (على القلب) لكن هذا خلاف الظاهر لانه من قرينة القرينة القصد بهذا الكلام تعليق الحرية بالاداء عرفا فلا بد من القول بالقلب وقال بعضهم

ولا تعد معرفة الشيء ضرورة وان لم يعرفه ضرورة فانما عرفه عن تقليد أو عن نظر فالتقليد لا يصدق العلم فان الخطأ حائر على المقلد والمقلد معترف بهي نفسه وانما يدعى البصرة لغرضه وان كان عن نظر فلا بد من بيانه فهذا أصل الدليل ويتأيد ببلوغ اشكالين يشعرون على اسقاط الدليل عن النافي وهو ان لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي الثبوت ونافي تحريم الزنا ونافي الحجر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يهجر ان يعبر المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل

لقلب ههنا بل المعنى وانت مقدر الحريرة فيجب الاداء سابقاً ونقول ان مقارنة الاداء والحريرة ضرورة بظهوره من هذا الكلام وأما الحريرة قبل فلم يوجد تصرف يوجبها فيجب انتفاؤها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا أشبه واليه أشار بقوله (أوعى الاصل) فسرع لطفى ولك ألف الواو فيه (عندهما الحال) فيجب الالف عند تطبيق الزوج (للتفاهم في الخلع) أي أمثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الطلاق يفهم منها الخلع (وعنده العطف) وقوله ولك ألف (عدة) فلا يجب عليها المال عند تطبيق الزوج بل عليها في الديانة أن تقي وعدها وانما جعل على العطف (تقدماً للعقوبة) على المجازون كان متعارفاً والحال انما تعين عند ضرورة المعاوضة (والمعاوضة غير لازمة) فان الطلاق لا يجب فيه العوض (بخلاف الاجارة) فان المعاوضة فيها لازمة فتعني فيها الحالية (تحواله والدرهم) هذا والفرق بين مسألة الطلاق والعتاق مشكل وفيه قد جاؤا على الحالية للانقطاع وتر كوا حقيقة العطف والانتقطاع ههنا أيضاً محقق لان لطفى جملة انشائية طليسة ولك ألف خبر به كما كان في العتاق والعرف أيضاً غير فارق في فهم المعاوضة هذا (مسئلة الفاء لترتيب على سبيل التعقيب) من غير مهلة وتراخى بعد في العرف مهلة وتراخى (ولو) كان الترتيب (في المذكور منه) أي من الترتيب في الذكر (عطف المفصل على المحصل) نحو قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه (وهو) أي التعقيب (في كل شيء يحسبه كزوج فولده) فصح اعتبار التعقيب وان كانت المدة بينهما قريبة من السنة لانه لا يمكن أقرب فيه عرفاً من هذا فلا يعد هذا التراخي تراخياً عرفاً واذا كانت للتعقيب (فدخلت في الاخرية والمعاولات) فانها تكون عقب الشرط وانعمله (وكبيراً ما تدخل العلل) قيل اذا كانت تدوم بعد المعاول لوجود نحو من التأخر وقيل لان المعاولات غايات العلل مقدمة عليها في التعقل وفيه شيء فان دخول الفاء عليها ليس لافادة تراخي العلل عنها في العقل بل لافادة عليتها قال مطع الاسرار الالهية الاولى أن يقال الفاء كما هم تستعمل للتعقيب تستعمل للتعليل (ومنه) أي مما فيه الفاء ادخلة على العلل نحو (أذفأنت حر) أي لانك حر (وازل فانت آمن) أي لانك آمن (فثبت به العتق والامان في الحال) وهذا لان المتفاهم في أمثالهما هو هذا المعنى وقرينة كل الانقطاع أيضاً موجودة (واختلف في الطلقات المعطوفة بها معلقة) نحو ان دخلت الدار فطالق فطالق لغير الموسوسة (فقبل كالواو فعلى الخلاف كإمر) فعنده تقع واحدة وعند ههنا ثلاثاً (والاصح الاتفاق) بين أعتنا الثلاثة (على) وقوع (الواحدة) فان الفاء وجب الترتيب في المعلق فيجب أن تنزل مرتبات تراخياً بعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو اذ لم يكن هنالك ترتيب في المعلقات (ويستعار) الفاء (لواو) لوجود العلاقة بينهما (في جملة على درهم فدرهم فليزمن اثنتان) معا (اذ لا ترتيب في الاعيان) فلا يصح معنى الفاء (وقيل) لا يلزم منه أن لا يصح معنى الفاء أصلاً (بل يراد أن وجوبه أسبق من وجوبه) وهذا القدم في الترتيب كاف لصحة الفاء (فسرع يتضمن القول) أي قول البيوع (قوله فهو حر في جواب بعته بك ألف) لان الفاء للتعقيب فيقرر ما سبق ويجعل عقبه ما بعده فكأنه قال قلت البيوع فهو حر فيجب الالف ويعتق (لا هو حر) أي لا يتضمن القول وهو حر (بل هو رد لا يجب) لانه اخرا عن الحرية المناقبة للبيوع ولا تقر ربه للعقد فكانه قال كيف تباع وهو حر لا يقبل البيوع (وضمن الخياط نوباً قال له مالكه أي يكفيني قيصاً قال) هذا الخياط (نعم قال) المالك (فاقطع فله بكنه) بعد القطع وانما ضمن لان اذن المالك انما كان القطع مفيداً بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكانه قال اذا كان يكفيني قيصاً فاقطعه فلم يتناول اجازته لهذا النحو من القطع فقطع من دون اذن المالك فيضمن (لا في اقطعه) أي لا يتضمن الخياط في قوله اقطعه لانه اجازة مطلقة (مسئلة ثم التراخي) في الحكم مع مهلة (وجاء) ثم (لبسان النزلة) كما يقال صلى الله على محمد ثم أبي بكر ثم عمر

قوله محدثا انه ليس يقدم وبطل قوله قادرانه ليس بماجز ومايجري مجراه (ولهم في المسئلة شهبان) الشبهة الاولى قولهم انه لا دليل على المدعي عليه بالدين لانه ناف والجواب من اربعة اوجه الاول ان ذلك ليس لكونه نافيا ولالدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل ذلك بحكم الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم اليمين على المدعي واليمين على من انكر ولا يجوز ان يقاس عليه غيره لان الشرع انما قضى به للضرورة واذ لا دليل الى اقامة دليل على النفي فان ذلك انما يعرف بان بلازمه عدد التواتر من

ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم ( وشاع في الانتقال من مطلب الى مطلب قالوا يقع الثلاث في الحال معاني المدخول بها في ) قوله ( أنت طالق ثم ) طالق ( ثم ) طالق ( لان حكم الانشاء لا يتأخر عنه ) فلو اعتبرهنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الانشاء المخير هذا خلف فبطل المهلة ( واعتبر أبو حنيفة رضى الله عنه التراخي في التكلم ) في كلمة ثم فكأنه تكلم المعطوف عليه أولا ثم سكت ثم تكلم بما بعده ثم وهكذا ( اذا علق بالشرط مقدما ) كان المعلق ( أو مؤخر فلم يتعلق به ) أى بالشرط ( حقيقة الملاصق به ) فاذا قال لعير المدخولة ان دخلت فطالتي ثم طالتي ثم طالتي يتعلق الاول بالشرط ويقع الثاني حالا ويلقو الثالث وفي تأخير الشرط يقع الاول حالا ويلقو الاخيران وان قال للمدخولة يقع الاول والثاني ويتعلق الثالث في تأخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا الاله عنده كالسكوت وفيه لا يتعلق بالشرط الملاصق فكذا هما الا ان غير المسوسمة لا تصح الا للوقوع الواحدة وما بعدها باقو في تقديم الشرط تعلق الاول والتعلق لا يبطل محلة التخريف مع الثاني وبطل المحلة فيلقو الثالث ويبقى الاول معلقا حتى لو تزوج نأبا ووجد الشرط وقع وفي تأخير الشرط يقع الاول وبه فات المحل فيلقو الثاني المنجز الثالث المعلق هذا في غير المسوسمة وفيها ظاهر ( و ) هما ( علقنا به فيما ) أى في المسوسمة وغيرها ( فيقع عند ) وجود ( الشرط في غير المدخولة واحدة للترتيب ) في الوقوع وبالاول فات المحل ( و ) يقع ( فيها ) أى المدخولة ( الكل مرتبا ) لصاح المحل اياها قال المصنف ( وهو ) أى قولهما ( الاشبه ) وسنذكر كنهه مطلع الاسرار الالهية في شرح المنزبان التراخي في التكلم ان كان فاما ان يكون مفادا كلمة ثم وهو بدعي البطلان فانه لا دلالة له الاعلى التراخي أما أنه في التكلم فلا يفهم واما ان يكون لازما لزم واما جريا وهو ايضا باطل لان الوصل موجود بالضرورة واما ان يكون لازما ذهنا عرفيا أو عقليا فذلك ايضا باطل فانما تصح بالاشبه كلمة ثم ونفهم مدلوله ولا يخطر بالبال التراخي في التكلم أصلا واما ان يكون لازما شرعا جعل الشارع هذا الوصل كلا وصل ورتب عليه أحكام التراخي فلا بد من ابائه بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا ووجه بعضهم قول الامام انه انما اهدر الاتصال التكلمي قولنا بكال التراخي وهذا غير وافي فان هذا النحو من الكلام أى جعل الموجود الثابت هدر لا يساعده العرف في كلمة ثم ووجه صدر الشريعة انه انما قال ذلك لثلاث تراخي حكم الانشاء عنه والاصل عدم التراخي وهذا ايضا غير وافي لان كلمة ثم مانعة عن الوصل في الحكم كما يكون الشرط مانعا عما كم بعضهم بانه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا بابداء المانع وأما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول أى التراخي في التكلم لانه لو تراخي الحكم فقط عن التكلم به لزم تخصيص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الالهية رحمه الله في بعض كتبه انه ان سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم ايضا فاننا لانسلم ان الانشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضائه فانت طالتي انما تعني ان في الحال صار سبب الوقوع الطلاق في الحال واذا يد عند الدخول صار علة للوقوع عنده فيجوز ان يكون اذا في كلمة ثم يكون سببا للوقوع متراخعا عن الاول على انا نقول فيه مثل ما يقول مانعا عن تخصيص العلة عند تخلف الحكم لمانع ان العلة متفق لانه مع عدم المانع علة فكذا عهنا الانشاء فقط ليس علة بل هو مع عدم المانع وهما كلمة ثم مانعة ثم لم يسأل آخر هو انه لو سلم التراخي في التكلم ينبغي ان تقع الطلاق متراخعا مع مهلة وانتم لا تقولون به بل اطلتم التراخي والمهلة سابقا فيما تجز فيه لثلا يلزم التراخي عن السبب فإى حاجة الى اعتبار التراخي في التكلم فانه لا يلزم تراخي حكم الانشاء عنه مع بقاء الوصل في التكلم وحينئذ فاعتبار التراخي في التكلم لثلا يلزم التراخي في الانشاء بعد القول ببطلان التراخي لذلك غير معقول ولا يستطع هذا العبد ان يتصوره فضلا عن التصديق به هذا اول ما يجوز ان يبطل التراخي بأصله وقيل في توجيهه بقوية كلام الامام ان اعتبار التراخي مشكل للفتى في الحكم فانه لاحد له تخلاف التراخي في التكلم فانه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره وهذا ايضا غير وافي فانه مشترك بينهما اذ يجوز ان يعتبر في الحكم ايضا أقل ما بعده

أول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتقام سب الزوم قولاً وفعلاً عرافة اللغظات فكيف يكلف اقامة البرهان على ما يستحيل اقامة البرهان عليه بل المدعي أيضاً لا دليل عليه لان قول الشاهد لا يحصل العرفه بل الظن يجرى بان سب الزوم من اتلاف أو دين وذلك في الماضي أما في الحال فلا يعلم الشاهد سب الزمة فانه يجوز اذمتها باداء أو ابراء ولا سبيل للثقل الى معرفة شغل الزمة وبرايتها الا بقول الله تعالى وقول الرسول المصوم ولا ينبغي أن نظن أن المدعي أيضاً لا دليل فان قول الشاهد انما صار دليلاً بحكم الشرع فان جاز ذلك فيمن المدعي عليه أيضاً لازم فيمكن ذلك دليلاً والجواب الثاني أن المدعي عليه يدعي علم الضرورة

في العرفه اذ ما تقدم انه قد تقدم انه تسقط المهلة في الانشاءات فلا تعسر على المقتضى أصلاً هذا (مسئلة بل في المفرد للاضراب) أي الاعراض (فبعد الامر والاثبات) يكون بل (لاثبات الحكم لما بعد وجعل الاول) المعطوف عليه (كالمسكوت عنه) لا كما زعم في بعض الكتب انه يجعل الاول باطل الحكم فانه يخالف للاستعمال وصرنا في العتقات (ومنه) أي من بل التي للاضراب (بل السرفي) فكنا أعرض عن التساوي وجهه مسكوتاً أو أثبت الاول به ثلثي (و) بل (مع لا قبيل نص على النبي) عن الاول (و) بل (بعد النبي والنبي لاثبات الضد) لما بعده (مع تقرر الاول) في كونه منفصلاً أو متبهاً (وقيل) هو (كالاثبات) في كونه لاثبات نفي الحكم عما بعده مع جعل الاول مسكوتاً (ورد بانه يخالف للعرف) فانه شاهد بالاول (و) بل (في الجملة) يكون (للابطال) أي لا يطل الجملة الاولى وتقرر بما بعدها (قال) الله (تعالى بل عبادكم مؤمنون) يكون في الجملة (الانتقال) من غرض الجملة الاولى (في غرض آخر) فهو للاعراض عن الغرض الاول (قال) الله (تعالى بل تؤزرون الحياة الدنيا وما قيل) بل هذه (ليست بعاطفة) بل ابتدائية وذهب اليه ابن هشام من الصفاة واختاره في التحرير (فمنوع) لا بد من اقامة دليل عليه (بل) قام الدليل على خلافه لانه يوجب الاشتراك في العطف والابتداء (و) (عدم الاشتراك خبر) كما هو بل هو حقيقة في الاعراض وهو متشوق نارة يكون يجعل الاول مسكوتاً أو مقترراً أو نارة باطل الاول نفسه أو غرضه هذا (فرع) قال الامام (زفر) يلزم ثلاثة (في) قوله (له) على (درهم بل درهمان) لكن (لالانه) أي بل درهمان (إبطال) لا بل وليس في وسعه ابطال الاقرار فيلزم الثالث مع الاول فلزم ثلاثة درهم (كاقيل) فان هذا غير صحيح لان بل في المفرد لا يكون الا باطل (بل لان الاعراض عن الاقرار) ورجوع غير صحيح وهنابر بالمقرآن بضرب بكلمة بل ويجعل الاقرار بدرهم بمنزلة المسكوت وليس هذا في سعته فيلزم اقرار الدرهمين مع الاول فيلزم ثلاثة (وليس) هذا (كالاستثناء) فانه اذا قال له على ثلاثة الاواحد يلزمه اثنان (لانه تكلم بالثاني) بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم الا باقرار اثنين (وهذا) أي بل درهمان (اضراب بعد التكلم قلنا) مسلم انه اضراب لكن المتعارف في أسماء العدد الاضراب عن صفة الانفراد فالخاصل ليس درهماً منفرداً بل درهمان فيضربان اثنان (في الزيادة) تسليم المرز بدعله فلا يبطل) هذا الاضراب (الاقرار) فيصح وربما يورد درهمان الاضراب عن الانفراد فرغ ان فهمه من التعدد حينئذ يلزم القول بمفهوم العدد وقد نهينا عنه والجواب أن الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتاً عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم آخر فان فهم الانفراد لا يوجب ان فهم المفهوم فيضرب في المثال المضروب عن انفراد الدرهم بالاقرار ويجعل معه غيره مذكوراً مقرباً وقد يجب بان ما نهينا عن فهم المفهوم بواسطة القران والاضراب ههنا قرينة ان فهم المفهوم فتدبر (وقياسه) أي قياس زفر (على الانشاء نحو طالق واحدة بل ثنتين حيث يقع ثلاث) لان الاضراب عن الواحد لا يصح قياس (مع الفارق لان الاقرار اخباري على الاصح) فلا يثبت شيئاً (فلا تفرع) فيه (على اللفظ) ليحكم فله ان يعرض عن خير كان أخيراً ويغيره بله بخيراً آخر بخلاف الانشاء اذ به يثبت الحكم وليس في يده بعد ثبوته أن يعرض عنه ولقائل أن يقول الانشاء والاقرار سواء لانه لا يخفى او اما أن يكون الاضراب في الاقرار عن مجرد الانفراد والمقصود أن ليس له واحد بصفة الانفراد بل معه غيره فكذلك في الانشاء يجوز أن يكون الاعراض عن صفة الانفراد والمقصود أنها ليست طائفة بطلاق واحد فقط بل معه واحداً آخر فهي طائفة ثنتين واما أن يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فينبغي أن لا يصح الاعراض عنه لانه رجوع وذلك لا يصح لانه يعطيه حق الضمير كما أن الرجوع في الانشاء لا يجوز اذ ليس في يده فاذن لا فرق بينهما وجوابه والله التوفيق انه اعراض عن الواحدة بصفة الوحدة واثباتها مع غيرها بخبر آخر وهو بل ثنتان وهذا في سعته لانه انما يصح الرجوع في الاقرار لما أنه ظهر منه حق الغير وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل الحق أصلاً



ببراهمة منتهى نفسه اذ يتبين أنه لم يتلف ولم يتركه ويجوز الخلق كلهم عن معرفته فانه لا يعرفه الا الله تعالى والثاني في العليات ان ادى معرفة النبي ضرورة فهو محال وان أقرب بانه مختص بمعرفة اختصاصا لا يمكن أن يشاركه فيه الا الله فعند ذلك لا يطالب بالدليل وكذلك أنه اذا أخبر عن نفسه بنى الجوع ونفي الخوف وما جرى مجراه وعند ذلك يستوى الاثبات والنفي فانه لو ادى وجود الجوع والخوف كان ذلك معلوما له ضرورة وبسر على غيره معرفته والعليات مشتركة النبي منها والاثبات والمحسوسات أيضا يستوى فيها النبي والاثبات الثالث ان الثاني في مجلس الحكم عليه دليل وهو العين كما على المدعي دليل

بل يؤكده لانه انما يرجع ليظهر ذلك الحق مع الزيادة وهذا بخلاف الانشاء لانه اذ قد تلفظ بطلقة واحدة فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتأخر الحكم عنه وجعل نفسه علة للحكم فليس في وسعه أن يبطله أصلا ولا أن يبطله بهذه الصفة وينتبه بكلام آخر بصفة أخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا أراد بذلك الاعراض عن الاول والابقاع بكلام آخر لم يبطل ما عرض عنه لوجود علة ووقع ما يقتضيه هذا الكلام آخر فإزم موجبهما بطل الاعراض بهذا الوجه شرعا لانه لا تصح الإرادة من الكلام لغة هذا والله اعلم باحكامه \* (فرع آخر اذا قال لغير المسوسة ان دخلت فطالق واحدة بل تنتين يقع عند الشرط ثلاث) لانه لما جاء بكلمة بل فقد أراد ابطال تعلق الاولى الواحدة بالشرط والاعراض عنها واقامة الاخرى بين مقامها بدلها (لان بل لا يبطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه) في تعلقه بما تعلق به الاول وهذا لان الاعراض في الانشاء آت ابطال (وابطال الاول ليس في وسعه) فان حكم الانشاء تنصيرا أو تعليقا لا يرتفع (فأرتبط ولم يبطل) بابطاله وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه فقام واربط كالاول (فصار كالحلف بينين) والشرط فيما واحد الجزاء أن ارتبط به من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزاء الواحد والثنتان يقع الثلاث وهذا تنظير وتشبيه وليس المقصود ان الشرط مقدرف بل تنتين كما ظن فلا يتوجه مؤاخذة صاحب التلويح ان التقدير ممنوع بل حرف العطف يربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه وهذا (بخلاف العطف بالواو) كما اذا قال ان دخلت فطالق واحدة ومنتين فعند الامام يقع الواحد لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول كما مر ولا يكون قائما مقام الاول (فتدبر) ثم لي هنا كلام هو انه ففسق ان أول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك مغيرة للاستثناء والشرط ونحوها ويعتبر الاول مع الآخر كلاما واحدا فيعمل بمجموع الكلام ولا نسل أن كلمة بل مغيرة للحكم الذي قبله فتوقف أول الكلام على آخره وأيضا انه غير مستقل فلا بد من كلام يرتبط به فتوقف عليه وقد نص الشيخ ابن الهمام أن في نحو ما جاء رجل بل رجلا ن ولا رجال في الدار بل رجلا ن قوله بل رجلا ن مخصوص بالمخصص والمخصوص يتوقف على المخصص والايلازم المناقاة في الاخبار بشئ ثم الاضراب في الاخبار آخر نحو سئى سبعون بل تسعون واذا ثبت أن الاول يتوقف على الآخر في العطف يسئل فلا يفيد قوله طالق واحدة حتى ينضم اليه بل تنتان وكذا الارتبط بقوله ان دخلت بل اذا انضم اليه بل تنتان فينتد يصح اعراضه عن الواحدة وابقاع الثنتين بدلها منجزا كما في الفرع الاول أو معلقا كما في الثاني فان له أن يرجع عما لم يقع ولم يعلقه بل نقول ان لا يقطع الثنتين وتعلقه ما عارفين أطول وأقصر فقد يعبر بعبارة أطول بأن يذكر شيئا أو لا ثم يضرب عنه وبذلك المقصود ثم ينسب اليه الحكم زيادة لانه تام شأنه وهذا هو التغيير بيل فليس ههنا اسناد الى الاول بل انما جى به ليضرب منه الى المستند اليه فلا يقع ولا يتعلق الاما بعد بل فافهم هذا ما عندى ولعل الله يتحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة) \* لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الناشئ عن السابق وشرطه) أى شرط استعمال لكن (الاختلاف كيفا) أى اختلاف الكلام السابق واللاحق بالاجاب والسلب (ولو) كان الاختلاف (معنى و) جاء لكن (للتأكيد) أيضا (في نحو لوجه لا كرمته ولكنه لم يجئ واذا ولي) لكن (الخفيفة جلة غرض ابتداء) وحينئذ لا يكون للاستدراك المفسر (أو) اذا ولي (مفردا فاعاطفة وشرط العطف الاتساق) أى عدم كون محلى النبي والاثبات متحدين (وهو) أى العطف (الاصل فيعمل عليه ما يمكن فصح) قول المقر له (للكن غصب في جواب) اقرار (المقر له على مائة قرضا) ولا يكون قول المقر له رد الاقرار بل انكارا للسبب الذي بينه وهو القرض وبيان سبب آخر بكلمة الاستدراك وهو الغصب ولو لم يكن هناك استدراك بل كان والظاهر الرد قال الاستدراك بيان تغيير فلا بد من الوصل ولا يقبل مفعولا (بخلاف من بلغه تزويج أمته بمائة) صورته تزويج فضولي

وهو البينة وهذا ضعيف اذ البين يجوز ان تكون فاجرة فأى دلالة لها من حيث العقل ولا يحكم الشرع نعم هو كالسنة فان قول الشاهدين أيضا يجوز ان يكون غلطاً ووزوراً فاستماله من هذا الوجه صحيح كما سبق أو يقال كما وجب على الناقض في مجلس القضاء أن يعضد بيمينه زيادة على دعوى النبي فليجب ذلك في الاحكام فهذا ناضله وجه الرابع ان المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعى وهو ضعيف لان السيد تسقط دعوى المدعى شرعاً والافاليد قد تكون عن غصب وعارية فأى دلالة لها (الشبهة الثانية) وهي انه كيف يكاف الدليل على النبي وهو متعذر كإقامة الدليل على براءة الذمة فتقول تعذره غير مسلم فان النزاع

أمة رجل بمائة من غير اذن المولى فبلغه (فقال لأجير النكاح) بمائة (لكن بمائتين) كافي أصول الامام نفي الاسلام والبديع (فيحتمل) قوله لكن بمائتين (على الاستئناف بإجازة نكاح آخر مهر مائتان) وهذا ان الكلام غير متمسك لوجه لمعطوفاً إذ انتفاء الإجازة قد يطل الأول والنابطل لا يعود حتى يصح بالإجازة قال الشيخ إن الهمام لوقال السيد لا خير النكاح لكن بمائتين لا يتسق الكلام لانه لا يعودى السلب والسلب لا انتفاء أصل النكاح بنفسه ثم ابتدائه بقدر آخر بعد الانتفاح بخلاف لأجير بمائة لكن بمائتين فان الاستدراك في قدر المهر لأصل النكاح وهذا منافي لكلام الامام نفي الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة فلا بد من تصحيح النقل عن يعارض نقله هؤلاء الاخبار ثم ان الفرق أيضا غير وافي لان اللام ههنا يكون حينئذ العهد اذ هو السابق في الاعتبار فالمعنى لا أجير هذا النكاح الذي بمائة لكن بمائتين نعم يدعى أصل الكلام أن عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النبي على المهر أرى لا أجير النكاح بمهر مائة لكن أجير هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ويؤيده أن مناط الحكم المقيد انما يكون القيد فان كان نقياً فالمقصود نفي القيد لأصل الحكم وكذا في الالبيات فحينئذ المقصود بنفي الإجازة هو القيد فوراً بالإيجاب والنفي اختلفاً والجواب أن المقصود بالإجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفاً على الإجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقسد بمهر مائة فانتفاء الإجازة قد يطل هذا الموقوف وان كان المقصود بنفي الإجازة هو القيد فانما يكون مقصوداً في ضمن نفي القيد لأن المقيد ثابت والقيد منتف وهو تهاقت ولأنه ثابت في مقيد آخر اذ لا بد له من جهة وظاهر ان ههنا نكاحاً واحداً موقوفاً على إجازة السيد وقد يطل فلا يمكن إجازته بمائتين فهو استئناف ولو قيل ان مقصوده عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام أمرهم بلمتره الزوج الآن يقال المقصود بالإجازة تعليقاً أي لكن أجير هذا النكاح مقيداً بمهر مائتين ان قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الإجازة فلا يعود وليس هنالك عقداً خرج حتى تلغى الإجازة فلا بد ان يكون استئنافاً لإجازة نكاح آخر هذا والله أعلم بحكامه (فرع) اذا أقر رجل له على ألف فقال المقر له ما كان لي لكن لفلان فينشد (قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد) أي رد الاقرار (ويحتمل التحويل) لفلان عليه فصار هذا الدين أولاً للمقر له ثم صار لفلان بتحويله (ولما كان) التحويل (تغيراً) لظاهر الكلام (يصح اذا كان) قوله لكن لفلان (موصولاً للترقيب) أي لتوقف أول الكلام على آخره وهذا مغير له فيصح موصولاً لا يصح مقصولاً لان بيان التغير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه هذا وفرض الامام نفي الاسلام المسئلة في العبد وفيه قول المقر له ما كان لي لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الأولي أن كلامه ظاهر في الرد ويحتمل أن يكون مقصوده أن العبد والدين وان اشترها أنه عدى أو ديني لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول اقراره لنفسه اقراره لغيره ولكن لفلان قرينة عليه فان كان موصولاً لا يكون رد وان كان مقصولاً يتم الرد ولا يصح قوله لكن لفلان فتدبر (مسئلة) • أو لأحد الامرين) أي لأحد من الامرين (قيم في النبي دون الالبيات كالسكرة) فانه في المعنى مثلها فان أعطى حكمها فان نفي المهيم لا يكون الا بنوع جميع الافراد عفا وان جاز عقلاً نفسه في ضمن النبي عن البعض وما قيل انه أي التعميم من قبيل الاستعارة فلا يظهر له وجه (الابدليل) صارف عن مقتضاها (بخلاف الواو) فانه بمعنى الالبيات دون النبي لانه الجمع والنفي سلبه فيكون لسلب الاجتماع (الابقرية) صارفة عن مقتضاها قال مطلق الاسرار الالهية القياس يقتضى أن تكون الواو أيضاً عامّة في النبي لانه المطلق الجمع فاذا ورد عليه النبي اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كافي الالبيات ولهذا قيد صدر الشرع بالحكم بما اذا كان للاجتماع فيه تأثير ومقصوده بما اذا كان قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم قالوا إنها بدل اشترتوا على أن

امافي العقلات واما في الشرعات اما العقلات فممكن أن يدل على نهيها بان اثباتها بقضي الى المحال وما أفضى الى المحال فهو محال لقوله تعالى لو كان فيها آلهة الا الله لقد ساء لفساد ما وعلموا منهم أنهم لم تصد افسد ذلك على نفي الثاني ويمكن اثباته بالقياس الشرطي الذي سينهه في المقدمه طر يق التلازم فان كل اثبات له لوازم فانتفاء اللازم يدل على انتفاء المزموم وكذلك المحمدي ليس نبيا اذ لو كان نبيا لكان معه مهيمة اذ تكليف المحال محال فهذا طر يق وهو الصحيح الطر يق الثاني أن يقال للثبوت ما ادعيته اهل ذلك بضرورة او دليل ولا ضرورة مع الخلاف ولادليل فيدل ذلك على الانتفاء وهذا افسد فانه يتقلب على الثاني فيقال له لو اتفق الحكم

الاصل فيه في النفي سلب الاجتماع الا لصارف فلعلهم وجدوا الاستعمال كذلك وهذا يدفع مافي التلويح والتعير بأن سلب العموم قد يكون فيمالا يكون للاجتماع تأشير فافهم (فقوله لا أقرب ذى أوى) مشيرا الى زوجته (ابلاء منهما) فأنتهم لم يقربها أربعة أشهر بان لان أوى النفي يقيد التعميم (وفى) قوله لا أقرب (احدا كما) يكون الابلاء (من احدهما) لان احدا كما معرفة فلاتم في النفي ولما كان اشتهر في علم المعاني أن أوى الخبر للثبوت والتشكيك أراد أن يشير الى أنه ليس على ظاهره فقال (وليس) أو (في الخبر للثبوت والتشكيك) كما اشتهر (لان المتبادر) من أو (اقادة النسبة الى أحدهما) والتبادر دليل الحقيقة فاول حقيقة في أحدهما في الشك والتشكيك فانه مما لا يتبادران (وإنما ينقل الهمالان سبب الابهام غالبا أحدهما) فيقع الخاطب في شك وان كان مع علم المتكلم التعيين عن أن ارادته التشكيك والافانك فلذاته على الشك والتشكيك من قبيل الدلالة الالتزامية على اللازم العرفي بلا استعمال فيه (فيجوز في أنه لاحدهما) أي يقال بالحجاز أنه للشك والتشكيك وباد أنه لاحدهما (كما) يجوز في (أنه للتخيم والاباحة في الانشاء) وليس كذلك بل فيه أيضا لاحدهما (وإنما يعلم) خصوص التخيم والاباحة (بالاصل فان كان) الاصل (المنع فمخير فلا يجمع) لانه يجوز أحدهما بالانشاء ولا يجوز الجمع بالاصل وهو التخيم (أو) كان الاصل (الاباحة فيجوز الجمع) بالاصل فان قيل قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا وهم في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضى أن يكون الامام مخيرا في جمع قطع المارة كما هو مذهب عطاء وسعد بن المسيب ومجاهد والحكامل والنخعي وأبي نوري وداود الظاهري ونقل في كتبنا عن مالك وأنتم لا تقولون بل بل مذهبكم جزاؤهم القتل ان كانوا قتلوا والصلب ان قتلوا وأخذوا المال والقطع ان أخذوا المال فقط والنفي أي الخس الدائم خروفا من غير أخذ وقتل بل أو خيفة الامام ربه الله بقول في القتل والاخذ بخير الامام بن ان يصلب فقط أو يقطع ويصلب أو يقطع ويقتل قال (وفى آية الحاربة يلزم) من تخير الامام بين الاجرية (مقابلة أخف الجنايات بالاعلظ) من الاجرية فانه يجوز له حينئذ أن يصلب ان خوف فقط (وبالعكس) أي مقابلة أعلظ الجنايات بأخف الاجرية كما اذا قتل وأخذ بخير الامام أن يتقى أي يجسب ولم تعهد هذه المقابلة في الشرع (فقلنا بتوزيع الاجرية على الجنايات) كما بينا (لقوله تعالى وجزاؤهن سنة مثلها) وعنه روى أبو يوسف الخبر أيضا وشهدت به الآثار أيضا والامام انما خير في القتل والاخذ غير حكم الكرية بهذه الآية وبقصة العرينين فانهم قطعوا وقتلوا الا أن المثلة الروية فيها نسخت (واستعير) أو (للقاية والاستثناء في مثل لأرزمك أو تعطيني حتى) أي الى أن تعطيني أو الا أن تعطيني حتى (وقيل) في أصول الامام خرا الاسلام (منه) قوله تعالى وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكذبهم فينقلبوا خائفين ليس للثمن الامر شيء (أو يتوب عليهم) أو يعذبهم فانهم ظالمون أي حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام تقليد الصحاب الكشاف وغيره انه عطف على كتبهم فيما قبل وقوله جل وعلا ليس للثمن الامر شيء اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وأدعوا به زعمهم انه أسلم من الشكف وقال المصنف والاول أقرب بحسب المعنى ويرى هذا العبد أنه لا يصح مافي الكشاف فانه آية أخرى نزلت متفرقة عن الاولى وسيفت لغرض آخر فلا ارتباط روى البخارى في التاريخ والترمذي وأحمد والنسائي والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم أحد اللهم العن أبي سفيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهل بن عمرو اللهم العن صفوان ان أمية فزلت هذه الآية الكرية على ليس للثمن الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون فنسب عليهم كلهم وروى البخارى والترمذي ومسلم وابن أبي شيبة والبيهقي في الدلائل عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كسرت ربا عبيته بهم

لعمل انتفاؤه بضرورة أو بدليل ولا ضرورة ولا دليل ولا يمكنه أن يتسلك الاستصحاب بان يقول مثلاً الاصل عدم الله فان من ادعاه فعله الدليل اذ لا يسلمه أن الاصل عدم بخلاف البراءة الاصلية فان العقل قد يدل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على أن الحكم هو التكليف والنظاب من الله تعالى وتكليف المحال محال ولو كان من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغ الساتكيفة كان ذلك تكليف محال فاستندت البراءة الاصلية الى دليل عقلي بخلاف عدم الله الثاني وأما قولهم لو ثبت الله فان لكان الله تعالى عليه دليل فهو تحكيم من وجهين أحدهما انه يجوز أن لا ينصب الله تعالى على بعض الاشياء دليلاً ويستأثر

أحد وشيخ في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف بفعل قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فأمر الله ليس للثمن الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فأنهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفاً على شيء أسم ليس أي ليس للثمن الامر شيء أو توبتهم أو تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف (فرع) اختلف في هذا حراً وهذا (وهذا) يحتمل أن يكون معطوفاً على مدخول أو مفعول هذا حراً وهذا أن يكون عطف الجملة على الجملة أو المقرد على مفهوم أحدهما المأخوذ أي أحدهما حر وهذا (فقل) وعليه زفر لا عتق الا بالبيان كهذا (وهذان) رجوعاً الى الاحتمال الاول (وقيل) وعليه الجمهور) وهو ظاهر الرواية (يعتق) الاخير ويتعريفه الاول لانه كأحدهما حر (وهذا) رجوعاً الى الاحتمال الثاني وينبغي أن يكون النزاع فيما لا ينسبه والافعال على النسبة (ورج) القول الثاني (بان) التعريف هنا (ضروري) يتأخر حكم الانشاء عنه (وهي) مندفعة بتوقف الاول على الثاني حتى يصير مع كلاً واحداً مفيداً للحكم موقوف على خيار السيد (فقط) من دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه فافهم وفيه شبهة من الخفاء فان كون التعريف ضرورياً غير ظاهر بل التعريف وضعي لان وضعه أو يقتضى أن ما بعده مع ما قبله كلام مفيد لا يقع الحكم في الواحد الملم بهم وهما يجوز أن يكون ما بعده هو الثالث معاً وأيضاً الكلام في قدر الضرورة فانه لو كان معطوفاً على ما بعده أوزم الضرورة في توقفه على الثالث فتدبر (والترجيح) يلزم تقدير التنبيه خبراً (على) الاحتمال (الاول) في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفرداً كما قال صدر السريعة (ليس) بشيء فلا نسلم (الروم) ونقول التقدير هكذا حراً وهذا حر وهذا حروفه أن فيه كثرة التقديرات والقلة فيها أولى فتأمل (ولا) نسلم (بطلان) الا لازم) فانه يجوز التخالف في الخبرين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وأنت خبير بان حكم الواو وحكم أو واحد في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان أمكن والابتداء المثل في عطف المقدرات وفي ضرورة التخالف عطف الجملة على الجملة وهما من قبيل عطف المقدرات ولو تبركنا قلنا لا شئ في أولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتأمل (مسئلة) \* حتى للغاية ولو) كانت (باعتبار) التكلم بحومات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة) فان مؤنثهم ليس غاية بل في الوسط وكذا قدم المشاة ليس غاية لقدم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانباً أعلى وجانباً أدون واعتبر ابتداء الحكم من الادون منتهاً الى الاعلى كما في المثال الاول وأعتبر بالعكس كما في المثال الثاني (واعتبار ذلك) الاعتبار) من المتكلم (ليس) بتكليف كما قيل في التحريم (بل) تحقيق العرف) فان النقات تقولوا عن أصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول (وتكون) حتى (جارية) وعاطفة والشرط) فيما (البعضة) أي يكون ما بعده اذ اختلف فيما قبلها لانه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافاً في الجارة (وابتداء) بعدها جملة) مذكورة الطرفين كما عند البصريه أو أعم منها وبما قدر أحدهما كما عند علماء الكوفة (والشرط) في الابتدائية (أن يكون) الخبر من جنس المتقدم) اما أن يكون نفسه أو نوعاً من أنواعه أو لازماً وابتدائه ولو عرفاً (ومنه) قول امرئ القيس

(سريتهم حتى تكلم مطيهم) \* وحتى الجياد ما يفقدن بارسان

(وصحح) الواو به) الثلاثة) (أ) كالتسمة حتى رأسها) الجر والنصب تظاهر والرفع بتقدير خبر أي حتى رأسها كقول وفيه خلاف البصريين (وفي دخول ما بعدهما فيما قبلها) حال كونها (جارية) مذهب) أولها الدخول مطلقاً وهو مذهب ابن السراج وأبي علي وكثير من المتأخرين من أهل النحو ونائبها عدم الدخول مطلقاً واليه ذهب الجمهور من أهل النحو (وتألفها) كان جزءاً) صالحاً لتناول الحكم (دخول) والا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر (ورابعها) الادلالة)

بعلمه الثاني انه يجوز ان ينصب عليه مدبلا ونحن لانتنهله وبتنبيه بعض الخواص أو بعض الانبياء ومن خصص بحاسة سادسة وذوق آخر بل الذي يقطع به أن الانبياء يدركون أمورنا نحن لاندرکها وان في مقدور ان الله أمور الراس في قوة البشر معرفتها ويجوز ان يكون لله تعالى صفات لا ندرکها هذه الخواص ولا هذا العمل بل بحاسة سادسة أو سابعة بل لا يستعمل أن تكون البدن والوجه عبارة عن صفات لانفهمها ولا دليل عليها ولولم يرد السمع من المكان نفيها خطأ فلعل من الصفات من هذا القبيل ما لم يرد السمع بالتعبير عنه ولا فيناقوه ادراكها بل لولم يخلق لنا السمع لانكرنا الاصوات ولم نفهمها ولولم يخلق لنا ذوق الشغل لانكرنا تفرقة صاحب امر ورض بين الموزون وغير الموزون فما يدربنا أن في قدرة

على شيء من الدخول والخروج (الابقرية) دالة على أحدهما وهو منسوب الى تعلب واختار ما بن مالك (وليس) هذا المذهب (باحداً الاولين) من الدخول وعدمه (كافي التحرير) لانهم من قسم الدال) فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج وهذا ليس بدلالة على شيء منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك الجزئية وعدمها فربما تعين أحد المعنيين وذلك بعد فانه خلاف الاصل من غير ضرورة ملحثة واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير أن يكون وضع لهما فاما أن يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى أحد الاولين ولا يكون الوضع لواحد فوعين الرابع وعبارة التحرير يمكن ارجاعها الى أحد هذين الاحتمالين أيضا والله أعلم (والاتفاق على الدخول في العطف والابتداء واستعرت) أي حتى اذ لم تستقم الغاية (السببية) أي سببية ما قبلها لبعدها (نحو أسلمت حتى أدخل الجنة) وفي التحرير سببية أحدهما للآخر ومثل سببية الثاني للآخر لم يمتح حتى المخرت وهو مطالب بتحجج استمال مقبول في العربية ولا تنكفي الامثلة القرضية الآن يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فكما يجوز سببية الاول يجوز عكسه وأشار الى بيان العلاقة بقوله (فان السبب يظهر تمامه بالمسبب فكأنه منتهى به) فانه يظهر أيضا تمام ذى المنتهى (وهذا معنى ما في الكشف ان العلاقة) بين السببية والغاية (الاشتراك في انتهاء الحكم) فالمراد بالاشتراك في ظهور تمام الحكم (كيف لا ولو كان الانتهاء حقيقة) عنده (لكان الغاية حقيقة) فتستقيم الحقيقة فلا يبرح المجاز وقد كان يصدد اثبات المجاز (هذا خلاف) واذا عين مراد صاحب الكشف (فلا يرد ما في التلويح أن الدخول ليس منتهى الاسلام) فلا يطرده نحو أسلمت حتى أدخل الجنة وير بما يجب أيضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرافها في جميع الافراد وبعض افراد المسبب يكون غاية فلا يضر التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا ايضا فافهم (وما اخذناه) في التلويح (انها مقصودة بما بعدهما ماقبل) وهو مشترك بين الغاية والسببية (فنفوض بحجج راسها) فانه غير مقصود من كل السمكة وفيه أن اطراف العلاقة في جميع افراد الاستعارة منه غير واجب لكن ينقلب فاطرافها في افراد المستعارة أيضا غير واجب (والتحصيص بحدوث الاسلام واسلام الدنيا) لاطراف الغاية في المثال المذكور (كافي التحرير) في دفع ايراد التلويح (تكلف) مستغنى عنه كيف لا والحدوث آتى لا يصلح أن يقع مغيبا شيء فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهى بالموت فلا يصلح الدخول غاية له فافهم (وان لم يصلح الغاية أو السببية فيجوز للعطف لطلق الترتيب) الذي هو أعم مما كان مع التعاقب والترانخي فان قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حرفا لم يوضع لطلق الترتيب أعم من التعقيب والترانخي فالتاس من شرط المجاز أن يكون المستعارة مدلول اللفظ مطابقة بل يكفي أن يكون مدلول الترتيبا وتضع ما بل يجوز ان لا يدل عليه ملفظ أصلا بحادي الدلالات ومن أنكر فليأت بالحجة ونقل عن كشف المنارة مستعار معنى الفناء (ومن ههنا يجوز الفقهاء تجوز اجزاء زيد حتى عمرو) أي بعده عمرو وتخالفة النحاة في هذا وقولهم انه لم يجز في كلام العرب له هذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجهتدين فافهم متقدمون في خص الغات فلا يعارض قولهم واما الجواب بأنه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشيء فان السماع وان لم يكن شرط ولكن يجب أن لا يظهر المنع كافي اطلاق الاب على الابن وههنا يمتنعون هذا النحو من الاستعمال فيما زعم النحاة (فرع) قال ان لم تذك حتى أتعدى عندك فكذا) اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو ظاهر وكذا لا تصح السببية فان اتبانه لا يصلح سببا لتعدي من نفسه وهو لا يصلح جزءا للاتان فتعذر السببية أيضا فحمل على العطف لمجرد الترتيب (فشرط للوجود الفعلين) من الاتيان والتعدي (ولو تراخيا) الى آخر المعرفي غير المؤقت أو الى آخر الوقت الذي قيده في الموقت فان حتى لمجرد الترتيب

الله تعالى أنواعا من الحواس لو خافتها لتلاذدركنا بها أمورا أخرى نحن ننصفها فكان هذا التكرار بالجهد وربما في العجاية أما  
 الشرعيات فقد تصادف الدليل عليها من الإجماع كتنفي وجوب صوم شوال وصلاته الضحى أو أنص كقوله صلى الله عليه  
 وسلم لا زكاة في الحي ولا زكاة في المعروفة أو من القياس كقياس الخضراوات على الرمان والطبخ المنصوص على نفي الزكاة  
 عنه كقول الراوي لا زكاة في الرمان والطبخ بل هو عفو وعفاه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يساعده مثل هذا الدليل  
 فنبحث عن مدارك الأبيات فإذا لم نجد رجعا إلى الاستصحاب للنفي الأصلي الثابت بدليل العقل وهو دليل عند عدم  
 ورود السمع وحيث أوردنا في تصانيف الخلاف أن لنا في الأدليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليل سمي اذ يكفي استصحاب

(الأبأن نوى الاتصال) فيجب حينئذ لير الاتصال هذا ويتأتى من جعلها بمعنى الفناء أن يشترط الاتصال نوى أو لم ينو والله  
 أعلم بالحكامه

(مسائل حروف الجر \* مسألة الباء للاتصاف) وهو معنى مشكك يصدق على كل ما استعمل فيه الباء كما أشار إليه بقوله  
 (ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة) وليس الأمر كما زعم بعض النحاة أن الباء مشتركة فيها بأوضاع فانه خلاف  
 الأصل وليس الاخر أيضا كما يذهبهم البعض أن اطلاقها على الاتصاف حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز كلف وهو خلاف  
 الأصل فلا يصار إليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لانها من أفراد الاتصاف وقد وضع لأفراد الجزئية موضع واحد كما هو  
 شأن الحروف وبما قررنا ظهرك الاندفاع ما يورد من أن التجوز لازم قطعاً فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وان  
 كانت أفراد الاتصاف لكن اطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه آخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من  
 حيث انه هو ليس مجازاً فأتى فيه وظهر أيضاً اندفاع ما يورد من أن الباء لو كانت موضوعة للاتصاف الكلي صارت اسمعاً لان  
 معاني الحروف وروابط جزئية فهي موضوعة للاتصاف الخاص وفي الاصناف الأخرى تكون مجازاً فافهم (وبناء المقابلة) التي  
 تدخل الأيمان (أشبه بالاستعانة) بل نوع منها (فان الأيمان وسائل يستعان بها على المقاصد) وهي المبيعات ورب بما يقال  
 ان البيع كما يكون مقصوداً عند المشتري كذلك التبرن يكون مقصوداً عند البائع فلو جعله بالمقابلة بقاء الاستعانة والحق  
 غير خفي على ذي بصيرة فان المقصود أن الأيمان انما وضعت لان تجعل وسيلة الى تحصيل شئ ولهذا ثبتت على الذمة وهذا  
 لا ينشأ كونها مقصوداً عند البعض وإذا كان وضع الأيمان لذلك التزم استعمال بقاء الاستعانة داخلة عليها وإذا ثبت أن الأيمان  
 تكون مدخولة الباء (فصح الاستبدال) بالبيع ونحوه (بالكسر من الخنطة قبل القبض في اشترت هذا العبد بكسر خنطة  
 موصوفة) فانه عن لدخول بقاء المقابلة والاستعانة عليه (والاستبدال فيه) قبل القبض (حائزون العكس) أي لا يجوز  
 الاستبدال فيما إذا قال اشترت كرام من خنطة موصوفة بهذا العبد (لأنه سلم حينئذ) ليكون الكسر الذي في الذمة مبيعا لتعلق  
 الشراعية وهذا العبد متنازل خول الباء عليه وهو حقيقة السلم وإذا كان سلماً فلا بد من شروطه من الاجل وغيره (ولا بد فيه  
 من القبض) أيضاً فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وقررتي البحر بهذه الفريعة على أن الباء بقاء الاستعانة ومدخولة  
 يكون عننا وكان أورد عليه أن هذه الباء البديلة ولا تسلم كونها بقاء الاستعانة وقررها المصنف بحيث ادفع هذا السؤال (وقول  
 الشافعية انها لتبعض في وامسحوا برؤسكم) فقد (أنكره محققو العربية حتى قال ابن برهان) منهم (من زعم أن الباء للتبعض  
 فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفونه) فلا يصح في هذا القول أصلاً ولا يلتفت الى كلام أمثال صاحب القاموس فانه يد  
 مكاره ثم انه لو ثبت فهذا معنى آخر عندهم غير الاتصاف كما يشهد به كلامهم لأنه لا يكون منه كما هو صاحب البحر (وما قال  
 في المنهاج) في الجواب عنه (انه شهادة على النبي) فلا يصح (مدفوع) حال كونه (على وجهه) أي موهوناً في نفسه  
 (بانه) أي قول النحاة وان كان شهادة على النبي لكنه (كشهادة حصر الورثة) فانها شهادة بنفي عنهم وارث آخر وهي مقولة  
 لانه لو كان لأحاط به عليهم كما هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعض فتقبل لانه لو كان لأحاط بعلومهم بوجهه وانه ليس شهادة  
 أصلاً بل استقراء صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوباً بالاستقراء في نفي استعمال  
 أمثال هذه الحروف التي لا يتناولها أكثر التركيبات يفيد القطع بعين ما يذكر المصنف في مفهومه المخالفة ولا يقبل الأحاديث  
 ائبانه بخلاف النبي فلا يقبل قول أبي علي في أنبات التبعض فتدبر قالوا قد استعمل الباء فيه في قول الشاعر

البراءة الأصلية التي كنا نحكم بها ولا بعمدة الرسول وورود السمع فان قيل دليل العقل مشروط بانتفاء السمع وانتفاء السمع غير معالوم وعدم العلم به لا يدل على عدمه ولا سبيل الى دعوى العلم بانتفائه فان ذاك لا يعلم فلنا قد بينا ان انتفاء تارة يعلم كافي انتفاء وجوب صوم شوال وعلاوة الخبي وتارة يظن بأن يبحث من هومن أهل البحث عن مدارك الشرع والنظر فيه كالمعلم صادر عن اجتهاد اذ قد يقول لو كان لوحدته فاذالم اجد مع شدة بحثي دل على أنه ليس بكائن كطالب المتاع في البيت اذا استقصى فان قيل ليس الاستقصاء غاية محدودة بل البحث بداية ووسط ونهاية فبني على ان دليل السمع المغير

شربت بماء الدرخصين فأصحت • زوراء تنصرف عن حياض الديلم

أجاب بقوله (وشربت بماء الدرخصين غير مثبت) للتبويض (لاحتمال الزيادة والتضمين) والدرخص ماء وماء آخر ماء وشيخ وقيل ماء لبني سعد وقيل بلد والدرخصان ثنية الدرخص كالقمرين والزوراء المائلة والديلم قوم من الترك شبه بهم أعداءهم وقيل أرض (فرع • يلزم) البر (تكرار الاذن في ان خرجت الابان في) فأنت طالق (لانه) استثناء (مفترغ) لان الباء لا بد لها من متعلق وذلك هو الخروج فالمعنى ان خرجت بأى خروج كان الاخر وجا لمصلح ما بذني (فلم يخرج) من المنع خروج (خارج المصقباه) أى بالاذن والخروجات الغير المصقبة بالاذن ممنوعة داخله تحت البين فبشرط الاذن لكل خروج (بخلاف) ان خرجت (إلا أن آذن لان الاذن غاية تجوزا) وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن به (استعذرا الاستثناء) لعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا كان غاية (فيمحقق البر التارة) الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الاذن فان قلت فن أين لم تكرا الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه قال تعالى لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم قال (ولزم تكرار الاذن في دخول بيوته عليه) وآله وأجابه الصلاة (والسلام) انما هو بالتعليل (وهو قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي ويزاء النبي صلى الله عليه وسلم حرام في كل وقت لا بلفظ النهي (أقول حذف حرف الجر ههنا) أى مع أن (قياس) فلم لا يقدر بصير الاصل الابان آذن فصيروا لابان في (المصدر) استعماله (العين) أيضا (شائع) كقول لا يجوز ان يكون للعين والمعنى الا وقت أن آذن فيصع الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الاذن في كل مرة (فما وجه الترجيح) لما قلتم على هذين الوجهين وفيه أن الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذم من وجوب الاذن في كل مرة فان الخروج كان مباحا انما منع بهذا المنع فلا يحرم بالثلث فالاولى أن يقال ان هذين الوجهين شائعان شيوعا كثيرا وكون الابن المعنى الغاية قليل جدا فالجمل على الشائع اولى ههنا (مسئلة • على الاستعلاء ولو معنى) أى ولو كان الاستعلاء معنويا (فيعم اللزوم كالدين) فان فيه استعلاء معنى يقال ربه الدين (واستعبر في المعاوضات المحضة) أى العقود التي لا تنعقد بالمعاوضة المال (كالنكاح) والاجارة والبيع والاصاق) بمعنى باء المقابلة بالاتفاق كاحله على عشرة أو بعثك هذا العبد على عشرة أو تزوجت على عشرة (و) استعبر (في الطلاق للشرط) أى لتكون ما بعده معلقا بما قبله (عنده) في طلقى ثلاثا على ألف لاشئ له واحدة) أى لاشئ للزوج بايقاع واحدة (لعدم انقسام الشرط على الشرط) فان حاصل التعليق أن المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط وأما أن كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت ثبت من غير مقتض فلا يثبت (ولعل هذا اخر امن قال انه لو انقسم لزم وجود جزء المشروط قبل الشرط والافيد ورودا ظاهرا أنه كما وجد بعض المشروط وجد بعض الشرط فعلى تقدير انقسام أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط مشروطا بجزء من الشرط فلا استحالة وأيضا الاستحالة في تقدم جزء المشروط على الشرط انما المحال تقدم نفس المشروط على الشرط (وعندهما) يستعار في الطلاق (للاصاق عوضا فينقسم) أجزاء العوض على أجزاء المعوض (فله الثلث) للالث في طلاق واحد (أقول ترجيحهما كافي التبرير بأن الاصل فيما علمت مقابلته عمال العوضية) والطلاق بما يقابل عمال العوضية (ضعيف لان ذلك) أى كون العوضية أصلا (فيما لا يحتمل الشرط المحض) أصلا كالبيع ونحوه لا في كل ما يقبل المعاوضة في الجملة هذا وقد دفع دعوى الاستقراء والله أعلم (كترجحه) أى كأن ترجيح قول الامام ضعيف (بانه) أى على (مجاز في الاصاق حقيقة في الشرط) فيحمل عليه عندا مكانه (كأذ كره شمس الأئمة) وانما كان ضعيفا (لانه) أى كونه حقيقة في الشرط (مجموع

قلناهما مرجع يرجع الى نفسه فعلم أنه بذل غاية وسعه في الطلب كطالب المتاع في البيت فان قيل البيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك التمرع غير محصورة فان الكتاب وان كان محصورا فالأخبار غير محصورة وربما كان راوي الحديث مجهولا قلنا ان كان ذلك في ابتداء الاسلام قبل انتشار الاخبار ففرض كل مجتهد ما هو جهدا ربه الى أن يبلغه الخبر وان كان بعد أن رويت الاخبار وصنفت الصحاح فما دخل فيها محصور عند أهلها وقد انتهى الى المجتهدين وأوردوا في مسائل الخلاف وعلى الجملة فدلالة العقل على النقي الاصلية مشروطة بنقي المعبر كما أن دلالة العموم مشروطة بنقي المخصص وكل واحد

قيل في الاستناد (لان الاصلاق) المتحقق (في العوض حقيقته) أي حقيقة على (قائه من أفراد اللزوم) اذ هنالك يلزم العوض في الذمة (أقول اللزوم انما يتحقق بعد التعلق) الذي يكون في المعاوضة (لانه واجب المقابلة والمقابلة توجب اللزوم) فالتعلق وجب اللزوم (والكلام في أصل التعلق) انه حقيقة فيه ام لا (بعد) فالحق ان الاصلاق والشرطية كلاهما غير اللزوم فهو في ما يجاز هذا ومن ادعى أنه حقيقة في الشرط لم يقل بأنه باعتبار العقدة حقيقة بل بقول صار في العرف حقيقة بمعنى أنه لا يحتاج في الانتهام الى قرينة أصلا وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه البيان (ثم أقول لك أن ترجمه) أي قول الامام (بأن تعلق المجموع) من الأنف (بالمجموع) من الطلقات الثلاث (صواعن الانعاش ضروري) سواء كان التعلق شرطيا والصلاقيا (وانقسام البعض على البعض زائد بلا دليل) فانه ان كان للشرط ظاهرا أنه لا انقسام وان كان للاصلاق (فان الطلاق يحتمل الامر بن) بعوض المال وبغير عوض المال ولا قيمة له في ذاته أصلا حتى يقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بقويم المجموع لا الاجزاء (بخلاف البيع ونحوه) فان العوضين قيمة في ذاتهما فلا بد أن تقع في مقابلة الاجزاء التي هي أموال أجزا من العوض الآخر واللازم بقاء المال بلا عوض وإذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء بلا دليل (فأثبتت \* فرع \* في) قول رجله (على ألف يلزم الدين) ويكون اقراره لتكونه حقيقة في اللزوم وهو كونه دنيا (ولو وصل ودعة تعين المجاز) لوجود الصارف (وهو وجوب الحفظ \* مسألة \* من اختلف فيها فكثير من الفقهاء) قالوا (انها للتبعض) فقط (و) قال (نق) الدين للتبعض (و) قال (جمهور أئمة الفقه لا ابتداء الغاية) أي الشيء ذي الغاية (زمانا) كان (أو مكانا على الصحيح) لا يجزئ البعض انه لا ابتداء الغاية المكانية (وأرجعوا معانيها) واقعة في الاستعمالات (الما ذهبوا اليه) والحق ان التبعض والتبعض في نحو آجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء في نحو أخذت من الدرهم تعسف) أما الأولان في المثال الاول فلانه من البين أن الغرض في الاجارة بهذا الكلام التعدي من ابتداء الشهر وأما الاخير فلان الاخذ ليس متداخليا بتعدي (بل) كلمة من (مستتر) بين المعاني (للتبادر) أي لان الكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لتكونه مجازا في أحدهما وحقيقة في الآخر فلما ان يكون موضوعا بازاء القدر المشترك أو بازاء كل والاول باطل والالتبادر من تعين الثاني فان قلت لا احتمال هنا للقدر المشترك فان وضع الحرور لمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كل قل مع أنه لا يضرب المراد أن يكون موضوعا لأفراد القدر المشترك بوضع واحد أو بازاء افراد كل مما ذكرنا من المفهومات الثلاثة بوضع والاول باطل والالتبادر الافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني فتدبر وهذا أولى مما في التعرير واستقراء موافقها بفساد متعلقها ان تعلق مسافة كسرت وبعث فلان ابتداء الغاية وان افاد تناولها كأخذت وأكلت فلا يصلها الى بعض مدخله ثم ساق الكلام فانه يرد عليه انه لا يلزم للبعض أن يكون متعلقه مفيد للتناول كما في قوله تعالى وكانت من القانتين فتدبر (مسئلة \* الى لانه حكم ما قبلها) الى ما بعدها وهو الغاية (وفي دخول ما بعدها) فيما قبلها (مذهب كيتي) أي كما في حق مذهب من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شيء من الدخول وعدمه (لكن الأشهر في حق) مذهب (الدخول وفي) الى) مذهب (عدمه) والتفصيل يتناول الصدر) لولا الغاية لها (كلرافق) فانه لولاه لتناول وجوب الغسل للرافق بل لما بعدها ولذا فهم بعض الصحابة في التيمم السد كاه الى الاط كحكي في الكشف ناقلا عن المبسوط (فيدخل) الغاية حينئذ في الحكم لانه كان داخلا فلا يخرج (وسمي) هذا غاية الاسقاط (و) التفصيل (بعدمه) أي عدم تناول الصدر لولا الغاية (كالليل) فانه لولاه لما دخل في الصوم فانه امسالك النهار (فلا) يدخل في الحكم لانه كان خارجا في ذلك (وسمي غاية المدحسن) خبر لقوله والتفصيل (وقد تأيد) هذا التفصيل (بانفاق) كرامة الفقه وأجلة



من المخصص والمغترارة يعلم انتفاؤه وتارة يظن وكل واحد دليل في الشرع \* هذا تمام الكلام في الاصل الرابع وهو منتهى الكلام في القطب الثاني المشتمل على اصول الادلة الثمرة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل

(خاتمة لهذا القطب بيان أن ثم ما يظن أنه من اصول الادلة وليس منها)

وهو أيضاً أربعة شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح فهذه أيضاً لا بد من شرحها

(الاصول الاول من الاصول الموهومة) شرع من قبلنا من الانبياء فيما لم يصرح شرعنا بسنخه ونقدم على هذا الاصل

المقنة قال صاحب الكشف ناقل عن المبسوط قال أبو يوسف ومحمد رجما الله لا تدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في الصدد والبدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها بل عليه الصوم الى الليل والا كل الى الفجر ولهذا اجر الى رمضان أو باع بأجل الى رمضان أو حلف لا كلمة الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجدل لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحماكي الوضوء انتهى وهذا يدل دلالة واضحة أنهم اختار عدم الدخول وأما الامثلة التي أوردناها لعدم الدخول ففيها الغاية غاية المد لا المسئلة الحلف فانها تفصيلا فان الليل غير داخل في حكم اتمام الصوم ذكر أولم يذكر وكذا الفجر في قوله تعالى وكلاوا وشربوا فان صبغة الامر لا توجب التكرار فانه لو لم يذكر الغاية لا يتناول الامراهاها وكذا في الاجارة فانها تملك المنفعة وهي تصدق بتمليك المنفعة ساعة وكذا الاجل في عن المبيع لانه تأخير عن وقت وجوبه وهو يصدق بالتأخير ساعة فهذه القايات لمد الاحكام المغيبة فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم منه ان يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية المدعته لان الخيار المؤبد غير صحيح فلا يقيد المطلق عن التقيد بالغاية الاخر ساعة غير معينة فذكر الغاية لمد الخيار الى تلك المدّة ولذا يفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقا فانه يوجب الجهالة الفضية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقا عندهما والى ثلاثة أيام عنده وأما مسئلة الحلف فالغاية تدخل فيه في رواية الحسن فلا تلحق حجة هذا واعترض القاضي الامام أبو يعلى التفصيل بأن الكلام اذا اقرن في آخره غاية أو شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم المعيا والمعلق فليس ههنا حكم المصدر عما فاقسطة الغاية بعدها وغير عام فده الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور والحق ما قاله كيف ومسئلة الميم لازمة على طريق الامام أبي حنيفة اذا اعتمد على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى منقولاً منه في الكشف والجواب عنه أنه ليس حاصل التفصيل أن هناك حكما عاما أو خاصا مفاد من أول الكلام ثم الغاية أسقطه أو مده حتى رد عليه ذلك بل المقصود أن الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكرها لم يقبله فأدشمل الحكم الغاية وما بعد ها وسميت هذه لغاية غاية اسقاط لأن هناك اسقاط حكمهم وجود وان كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل وتسمى غاية المد لأن هناك حكما تاما بمد الغاية وليس هذا منافي لتوقف أول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور أن هيئة الكلام لو لم يذكر الغاية معه اقتضت الشمول فلا تغيره الغاية التي شك في خروجها وتفسيرها وكذا في الشق الثاني أن هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مقتضيا بل نقول ان اقران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على أنها اسقاط ما وراءها استقرار وكذا اقرانها مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم اليها استقرار وأما هي نفسها فبقيت كما كانت وأما مسئلة الحلف فان سلبها فالتخلف فيه لعله لقرنة أخرى ويعرف خاص ان ثم واذا دريت ماصور ثالث وعلمت حقيقة الامر فاعلم أنه ليس الامر كما زعم البعض من أن معنى غاية الاسقاط أن متعلق الى فصل الاسقاط والمقدر والمعنى اغسلاؤا أي بكم مسقطن الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التأويل بل صح ما عا أنه لا يخطئ بالبال أصلا وينبغي لك أن تحمل ما في الكشف أن المتعلق باغسلاؤا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني أن الى وان كان متعلقا باغسلاؤا ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية غير بما يجاه بها الاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجاء للمد الى الغاية في الاول تدخل وههنا القسم الاول فتدخل فقد آل الى التفصيل المذكور فلا رد عليه أنه ان أراد أن المقصود منه اسقاط الواجب فإوراء الغاية خارج ليس واجبا حتى يسقط انما الواجب غسل اليدين

مسئلة وهي أنه صلى الله عليه وسلم قبل بعثته هل كان متعبدا بشرع أحد من الانبياء فهم من قال لم يكن متعبدا ومنهم من قال كان متعبدا ثم منهم من نسبته الى نوح عليه السلام وقوم نسبوه الى ابراهيم عليه السلام وقوم نسبوه الى موسى وقوم الى عيسى عليهما السلام والخيار أن جميع هذه الاقسام جائز عقلا لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع ورجح الظن فيما لا يتعلق به الآن تعبد على المعنى له فان قيل الدليل القاطع على أنه لم يكن على ملة أنه لو كان لا فتحتربه أو لثلك القوم ونسبوه الى أنفسهم ولكن يشتر تبليسه بشعارهم وتوفر الدواعي على نقله قلنا هذا يعارضه أنه لو كان منسجنا عن التكليف والتعبد

من الاثام الى المرافق وان أراد اسقاط ما وراءها فإوراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى لا يدل على شيء فالواجب ليس الاغسل السيدين الى المرافق وبقى المرافق على الاصل غير واجبة واذ قد دريت صحة التفصيل بتناول الصدر وعدمه ثم الفرع من دخول المرافق من غير كلفة وقد وقع ههنا في تميم الفرع أقوال أخر من دون بناء على التفصيل المذكور منها أن الى بمعنى مع ويرد عليه أن هذا الاطلاق يتجاوز فلا بد منه من باءث وما ورد عليه في الخبر من أنه صار المعنى حثا انغسوا أو يدبكم الى المناكع المرافق فان البدعارة عما من الاثام الى المناكع فقد أفرد بعض أجزاء الدعوى بالحكم وأفراد بعض الافراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم مما عداه فلا يلزم وجوب الغسل الى المناكع هذا خلاف فالجواب عنه أن لهذا العاقل أن يقول ان سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لأفراده من الحكم بل لانه ثبت بالنقل المتواتر أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلوة والسلام وأصحابه ومن بعدهم انما غسوا في الوضوء البدالي المرافق فهذا أسقط ما وراء المرافق وبقى هو هذا لكونه الى بمعنى مع فافهم ومنها أن وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل البدن لا يتم غسله من دون غسله لتساويك غسلي الذراع والساعد فغسل الذراع لا يتم من دون غسله وهذا معرزا الى المحيط وفيه ان هذا ما موقوف على افتراض مقدمة الفرض وهو افتراض تبعية بمعنى انه افتراض في الحقيقة لذى المقدمة وانما ينسب اليها نسبة بالعرض كامر وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما ظهر من كتب الفقه وما ورد في الخبر برأيه لم يجب غسل الذراع حتى يجب غسل لانه بل الواجب غسل البدن الى المرفق فلا يلزم غسل جز الذراع وجز العضد المتعلقين فاسقط لانه لا يخفى عليك أن غسل البدن الى المرفق لا يتم الا بغسل الجزء منه الملاصق للمرفق وهناك العظمان متشابكان قطعاً فلا يتم غسل البدن الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ما قيل الغاية قد تدخل وقد لا تدخل فوقع الشك في الدخول وعدمه فصار الآلية مجتمعة وفعله عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام مبينا وهذا انما يتم لو ثبت اشتراك في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول الى لا يدل على شيء ففي المرفق على العدم الاصلى اللهم الا أن يستعان بكونه مقدمة الواجب ومنها أنها تارة تدخل وتارة لا فتدخل احتياطا وفيه أن الاحتياط انما واجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلاثين من الشهر المبارك لا كصوم الشك وأصالة الوجوب ههنا ممنوعة بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لاوجب كون الحكم مستفادا من الشرع والكلام فيه فافهم ومن هنا ندفع أيضا ما في الخبر الاقرب أن يقال ان المواظبة على غسل المرافق قد ثبت فأوردت شبهة الايجاب فأوجبنا احتياطا وأيضا مقوض بأكثر السنين ثم ثبت المواظبة أيضا مشكل فانه لم ينقل الابكلمة الى وهي توجب عدم الدخول عنده وماروى الامام محمد أنه أدار الماء على المرفق فغسله لاوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عندي وهذا المحض على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (فرع) في له على من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية لعدم دخول الغائبين) عنده المبدأ والمتنهي وحاحه الاصمعي وقال ما قولك في رجل قال سني ما بين سني الى سبعين أو ثمانين سني ففتخبر زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكيمين ومن واحد أو تخبر ليس بدلالة عليه كقيل ان تخبره كان لعدم مطابقة الاعتراض بذهبه لانه قوله كان في من وهذا بين (وعنده) يلزم في الاقرار المذكور (تسعة لدخول المبدأ بالعرف) وعدم دخول المتنهي لانه غاية ممداد لولاها لتناول الاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدأ أن وجود الثاني مستلزم لوجود الاول لما بينت من التصانيف الموجب لوجودهما معا ولا وجود للدين الا بالوجوب في الذمة ويرد عليه ورود اطهارا أن الثاني معروض للثانوية ولا يلزم من دخوله ووجوده في الذمة ووجوده مع هذا المعارض حتى يلزم وجوده مضاف آخر بل هذه الاوصاف يعتبرها الذهن ويجعل معنواها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجوده معنونا أحدها وجود معنونا الآخر وأخش من هذا ما قيل ان وجوب التاسع

بالشرايع تظهر مخالفتها أصناف الخلق وتوفرت الدواعي على نقله ويشبه أن يكون اختفاء حاله قبل البعث هجرة خارقة للعادة وذلك من عيائب أموره وللخالف شبهتان الأولى أن موسى وعيسى دعوا إلى دينهما كافة المكلفين من عباد الله تعالى فكان هذا دخلا تحت العموم وهذا باطل من وجهين أحدهما أنه لم ينقل التناعلى التواتر عنهما عموم صيغة حتى ننظر في خواص فلا مسند لهذه الدعوى إلا المقايسة بين نبينا صلى الله عليه وسلم والمقايسة في مثل هذا باطل وإن كان عموم فعله استثنى عنه من ينسخ شريعتهما الثاني أنه ربما كان زمانه زمان فترة الشرائع واندراسها وتعذر القيام بها ولاجله بعث صلى الله عليه

يستلزم وجوب العاشرا أيضا كما أن وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان التاسعة والتاسع بازاء ما تحتها لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم (وعندهما) يلزم هناك (عشرة اذ) العشرة غايبة و (العدوم لا يكون غايبة) لموجود والوجود الشئ من دون غايبة فلا بد من وجوده (ووجوده انما يكون لوجوبه) لانه دين (فيجب) العاشر فغيب عشرة لهذه الصراف عما هو أصل الغايبة (قلنا) ليس العاشر غايبة في الخارج بل (يكفي التعقل للتحديد) وجعله غايبة والحكم على ما هو محذور في التعقل بلزومه في الذمة فافهم (مثلة) في الظرفه حقيقه) وهى الزمانية أو المكانية (وتجو والدار في يده بحجاز زمانى) قول المقر (غصبه أو باى مندبل) لان الغصب فى المندبل انما يتحقق بغصب المندبل بخلاف غصب الفرس فى الاصطبل لان العقار لا يكون مغصوبا عند الشيوخ وبخلاف غصبت أو ما من مندبل فان المتبادر منه الانتزاع وبعدها مناقشة فيه مجال فالاولى أن المندبل تابع والمتبادر من غصب المتبوع فى التابع غصبهما (ولزم عشرة فى) قول المقر (على عشرة فى عشرة لبطلان النظرية) فان الدرهم لا يكون نظرا فاعر فالدرهم آخر وكذا عدد لعدد آخر وهذا أولى من الاستدلال بأنه يلزم طريقة الشئ لنفسه فانه انما يستعمل فى المعين وأما المطلق فلا يجوز أن يوجب (الا ان قصده المعية فعشرون) لازم حينئذ لانه قصد الحمازوفه تشديد عليه فيصدق قضاء ودانته (وبشكل) بما (اذا اراد) المقر (عرف الحساب) فينبغى أن يلزم مائة لان العشرة المضروبة فى عشرة مائة وليس كذلك عندهم (حيث قالوا يلزم عشرة الا فى رواية) رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله وما وردوا لبيان ذلك أن الضرب لا يفيض باءه فى المضروب نفسه وانما يفيد تكثير الاجزاء واللكان القهقرى غنيا بضر ما فى يده من المال فى الالف بل الالف فغاية ما يلزم بارادة عرف الضرب والحساب صيرورة اجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة الكاملة فغاية ما أورد فى فتح القدير أن الكلام فيما اذا راد عرف الحساب ولا شئ أن فى عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب المائة فيلزم المائة قطعاً ونحن لا ندعى أن الضرب يزداد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعى أن هذا اقرار بالثبوت لانه مفهوم كلامه بانضمام هذه النسبة ومثله مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية او قره ما فيلزم ما يكون مفهومه فى تلك اللغة فافهم (وتقديره يفيد الاستيعاب) عنده بخلاف ذكره (الفرق) الظاهر (عر فاللغة بين صمت سنة وصمت فى سنة) يفهم من الاول استيعاب الصيام السنة دون الثاني وقال البعض فى بيان ان تقديره فى بوجوب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كفى الفعل المتعدى والمنسب واسطة حرف الجر فتأمل ويخالف هذا (خلافا لهما فليصدق قضاء) عنده (فى نية آخر النهار) قوله أنت (طابق غدا) لانه نوى خلاف حقيقة الظاهرة وفيه تخفيف فانه يفيد استيعاب اتمام الرأى الطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع فى أول أجزاءه (بخلاف فى غد) فانه يقبل بنية آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب فان قلت قلت بوقوعه فى أول الاجزاء عنده عدم النية قال (وانما يتعين أول الغد مع عدم النية لعدم المزاحم) هناك بخلاف الاجزاء الباقية فان الاول عز اسمها فالوقوع فيها دون غيرها من غير محرم حتى فافهم هذا حكم القضاء وما ديانته فيقبل بنية آخر النهار فى صورتين (فروع) قالوا وقال أنت طالق فى مشيئة الله تعالى يتعلق بها الوقوع لان المشيئة غير معلومة بخلاف طالق فى علم الله لانه انما يتحقق بمجرد وقوعه بطلان فى قدرته الله فأوجب بأن المعنى فى تقديره انه فهو كنى مشيئة الله فلا يقع وريانه يجوز أن يكون المعنى فى مقدور الله تعالى ومقدوره محقق فينبغى أن يقع والمصنف قرر الكلام بحيث لا يتأتى هذا القبل والقيل فقال (لم يقع فى) قوله (طابق فى مشيئة الله و) قوله طابق (فى قدرته الله الصحة لتعلقها بطرفى التقضين) فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر فى المشيئة فان المشيئة لله تعالى واقع بالضرورة فالاولى أن يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم فى المشيئة فالعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفى القدرة لا يستقيم

وسلم فن أن يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتهم الثانية من شبههم أنه صلى الله عليه وسلم كان بصلي ويحج ويعتمر ويتصدق ويذبح الحيوان ويحجبت الميتة وذلك لارشاد إليه العقل قلنا هذا فاسد من وجهين أحدهما أن شيئا من ذلك لم يتوارى بفعل مقطوع به ولا يسيل إلى إثباته بالنظر الثاني أنه ربما ذبح الحيوان بناء على أنه لا يحرم الإبالع ولا حكم قبل ورود الشرع وترك الميتة عياقة بالبيع بآكل أكل الضب عياقة والحج والصلاة أصح فلعله فعله تبركا بما نقل جلاته من أنبياء السلف وإن اندرس تفصيله ونزج آت إلى الأصل المقصود وهو أنه بعد بعثته هل كان متعبدا بشريعة من قبله والقول في الجواز

الاشتراط في الظاهر فاما أن يعني به أن قدر الله كما إذا كان القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما أن يعني في مقدر الله تعالى فلا معنى له إلا أن هذا في جملة مقدراته والموجود والمعدوم كلاهما مقدران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا (بخلاف) طلق (في علم الله تعالى) فإنه يقع فيه في الحال (لأنه لا يتعلق إلا بالواقع) المحقق فيجب أن يتحقق الطلاق (فتدبر) فإن قلت نعلق العلم وتعلق المشيئة سواء فإنه إذا قطع وجود شيء قطع تعلق العلم والمشئته وما شئت في وجوده مثل في تعلقهما أيضا ووجه الفرق بينهما فإنهما لا يتعلقان إلا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فإذا كرم لعدم الوقوع في المشئته جاز في العلم وما ذكرت في الوقوع في العلم جاز في المشئته قلت هذا الاشكال مما نقلته الإذكاء بالقول والذي عنده هذا العبد في الفرق أن مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالباً وهو أي الشرط يستقيم في المشئته عرفاً لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فإنه لا يستقيم الشرط فيه فالعنى أن هذا متحقق في علم الله تعالى وهذا لا يصح إلا أن يقع لتحقيق في علم الله تعالى فيصح الكلام فتأمل فيه ثم يقولون هنا كلاماً آخر به رفع القيل والقال هو أن المتبادر في العرف بالتقيد بالمشئته التأكيد في الوقوع بل هو لا يبطال عند البعض ونقل عنهم أيضاً والعرف في جعل القدرة ظرفاً استعداد وقوع ذلك الشيء وإشعاراً بالقدرة الإلهية إذا تعلقت بالمسبوعات يصح تعلقها به وأما القدرة البشرية فمقتضية عنه وأما في التقيد بالعلم فيقصود كيدوقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الأولى ولعل مقصودهم هذا لكن أجازوا وتساهلوا واكتفوا بذلك ما كان تخليها داعياً إلى هذا العرف هذا ما عدى إلى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ﴿مسائل أدوات التعليق﴾ المراد بالاداء الكلمة لأن بعضها أسماء أيضاً ﴿مسئلة \* ان التعليق على ما هو على خطر﴾ من الوجود قال الشيخ ابن الهمام ليس الخطر لازماً لمفهوم الشرط فإن الشرط قد يكون مقطوعاً وقد يكون مشكوكاً وهذا الخطر من خواص ان والكلمات الجازمة للأضارع هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخله الاعلى ما هو على خطر الوجود غير مشهور بل خلافه مشهور ﴿قالوا لا تطلق في قول الزوج (ان لم أطلقك فطلق الا الآخر) أزمان (حياة أحدهما لان الشرط) ههنا (العدم مطلقاً) أى العدم رأساً (فإنه الذي على خطر) لا غير لان مطلق العدم متحقق فان السكوت متحقق معلوم ووضع ان الخطر فهو المراد (فلا يقع بالسكوت لانه عدم مقيد) بزمان (متيقن) فلا يتناول الشرط الذي على خطر (بخلاف معنى) لم أطلقك فأنت طالق (فإنه) يقع فيه كما سكت (لعموم الازمنة) في متى فالشرط فيه العدم في أى جزء كان وهذا التقرير ربما يتوقف على أن يكون متى داخل على محقق الوجود وأما إذا اشترط في مدخوله الخطر فلا يصح أن يراد بالعدم مطلق العدم المتحقق في كل زمان فإنه كما مر في ان ليس على الخطر والتقرير الأوفى في ان لم أطلقك دخل الشيء على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فان ان لا يدل على ازمان وهذا يقتضى استيعاب الشيء ودوامه فان الفعل كالسكرة يعم بالثبوت وفي متى لم أطلقك يقيد في الفعل بزمان فلا يقتضى الاستيعاب فتدبر (ولهذا) أى لاجل أن متى لعموم الازمنة (لا يتقيد التفويض بالجلس في) طالق (متى شئت) لانه لعموم الازمنة فلا يبطل بالأعراض في بعض الازمان (دون ان شئت) أى يتقيد التفويض في ان شئت بالجلس لانه لا يقتضى عموم الازمنة بل التفويض بمجرد المشئته فإذا أعرضت وفقدت المشئته في المجلس بطل التفويض هذا ﴿مسئلة \* اذا ظرف زمان ويحج للشرط محققاً) فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود الا لتسكت (وحنث) أى حين مجيئه للشرط (فقد يسقط عنها الوقت فتكون) حرفاً (كان) وجعل في التلويح متى حرفته مدخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة الامام غير الاسلام ثم أورد عليه بأنه انما يدخل على مشكوك الوجود لاجل التسكت وهذا ليس بشئ لان الدخول وان كان لتسكت مؤذن بسقوط الوقت وبقائه على معنى الشرط وان كان ذلك لتسكت وليس أن التسكت

العقل والوقوع السعي أما الحواجز العقلية فهو حاصل اذ الله تعالى أن يتعد عاده عما شاء من شره سابقة أو مستأنفة أو بعضها سابقة وبعضها مستأنفة ولا يستعمل منه شيء لذاته ولا لمفسدة فيه وزعم بعض القدرية أنه لا يجوز بعثة نبي الا بشرع مستأنف فانه إن لم يجدد أمر افلا فادق بعثته ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائمة وبلزيمهم على هذا يجوز بعثته بمثل تلك الشريعة اذا كانت قد ندرست وارساله عنها اذا كانت قد اشتملت على زوائد وأن يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني مبعوثا اليهم والى غيرهم ولعلمهم بخالفون اذا كانت الاولى غضة طرية ولم تستعمل الثانية على مزيد فنقول يدل على جوازها ما يدل على جواز

تعمل المشكوك محققا بل الغاية أن يجعل عزيمة المحقق وتدخل الكلمة التي كانت للمحقق واشتملت لما شئت فيه ثم انما ثبت استعماله في الشرط المحض وجب أن يكون موضوعه لان الاسم لا يستعمل في الحرف فقدر ثم انه يرد عليه أن الدخول على المخطور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية الا ترى أن الشيخ ان الهمام ادعى الدخول على المخطور في متى مع عدم سقوط الوقت ولعله لهذا يجعله الشيخ منبى الحرفية ولا المصنف وأما قوله ان كلام غير الاسلام لا يستدعي فظهوره في شاة فليست في كلامه الشريف (فلا يقع في اذالم أطلقك قطا حتى عوت أحدهما) لانه لما صار كان وبطل معنى الوقت صار شرطه الذي هو عدم الفعل عندما مطلقا (خلافا لهما اظهروا عندهما في الطرف) ولا يسقط عنه الوقت كمن في أي وقت سكت وقع (ورد عليهما أنه لو أراد الشرط المحض) بمعنى إن (يجب أن لا يصدقه القاضي) في هذه النية لانه يمتنع خلاف الظاهر من اللفظ مع التخفيف على نفسه (مع أنه على ما نوى) قضاء (بالانفاق) وانما الخلاف فيما لانه فيه قد سدر (مسئلة) \* لو لا امتناع الثاني لامتناع الاول اعلم أن لو حرف شرط موضوعه يتعلق الثاني بالاول المتقدر في الماضي ويكون الثاني مساويا بالاول في الاكثر فينتي الثاني بانتفاء الاول فدلالته على هذا الانتفاء الترابية فناقيل الاول ملزوم والثاني لازم فانتهوا ولا يوجب انتفاءه بل الامر بالعكس فالاول بانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه ثم قد يستعمل فيه على القلة أيضا كما في الاقضية الاستثنائية (وقد جاء نحو) ماروي عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه موقوفا في الأصح ومر فوعا أيضا نعم العبد صعب (ولم يخف الله لم بعضه) يعني قد يجيء لفائدة أن الثاني متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر وضده المحقق (وقد يستعمل) لو (كان) أيضا لتعليق الثاني بالاول في الاستقبال (فجوز الغاء) في الجزاء (ويعتق بعد الدخول في نحو لو دخلت عقت) على ما روي عن الامام أبي يوسف كما في التحرير وأصول الامام البرزدي وفي الكشف أن هذا رواه ابن سماعه في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولم ينص فيه الامام أبو حنيفة وفي الناروي عنهما م أن القياس أن لا يقع فيه شيء لان حقيقة الكلام انتفاء العتق لانتفائه الدخول لكن الفقهاء حكموا بالعتق عملا بما جازه وصيرورته بمعنى ان حذرا عن العواذ العتاق منتف من قبل عدم إيقاعه فلا معنى لانتفائه لانتهاء الدخول وقيل عليه فينتي أن يفصل ان كان علق العتق قبل بالدخول ولم يوجد ثم قال هذا الكلام ينبغي أن يكون الكلام على الحقيقة لحصول الزائد والافضل على إن قال أو الحسن الاخفش الأهوازي ان قال لو دخلت الدار فأنت طالق ينبغي أن يقع في الحال لأن الفاء لا يقع في جوابه فضاء كما اذا قال ان دخلت وأنت طالق يقع في الحال لأن جواب إن لا يقع بالواو وجوابه ظاهر هو أنه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معناه وهي نادقا انتقلت الى معني ان على أن الفقهاء لم يعتبروا وهذا فان العوام لا يفرقون بين ان ولو في الجواب هذا والله اعلم بأحكامه (ولو لا امتناع الثاني لوجود الاول) لانه كلمة لو زيدت اليها (فلا تطلق في) أنت (طالق) ولو لا ذلك اذال لان ارتضاع المانع لا يمكن لوجود الشيء والجب كان مانعا ولم يجعل على الشرط بمعنى إن لانه لم يستعمل فيه قط بخلاف لو (فاقهم \* مسئلة) \* كلف العمال المشهورة للسؤال عن الحال وقد يجرد عن السؤال ويدل على الحال فقط (وقيل) لحال (غير اختيارية) كالصحة والمرض دون القيام والقعود (ورعامة) وادعى استعمال نحو كيف جلستك وكيف تجلس اجلس (وجاء للشرط) جازما للضارع مطلقا عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلمة ما عند أهل البصرة (فالوا فعلا للشرط والجواب فيها يجب أن يكونا متقفي اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع أصنع) أو كيفما تصنع أصنع (فلا يجوز كيف) ولا كيفما تجلس (أذهب) (فرع) في قول الزوج (أنت طالق كيف شئت وقع واحدة رجعية بدون المشيئة) من الزوجة (عنده) لكن في المدخولة تفوض الأحوال الأخر كالبيوتة الحقيقية والعليلة على مشيئتها وفي غير المدخولة لا يفوض شيء لأن المحل

نصب دليلين وبمئة رسولين معا كما قال تعالى اذا ارسلنا اليهم اثنتين فكدبوهما فممن زنا باثالث وكما ارسل موسى وهرون وداود  
وسليمان بل كتحقق اليقين مع اكتشافه في الابصار باخداهما ثم كلامهم بناه على طلب الفائدة في افعال الله تعالى وهو يتحرك  
أما الوقوع السمي فلا خلاف في أن شرعنا ليس يتابع جميع الشرائع بالكلية ان لم ينسخ وجوب الايمان وتحريم الزنا والسرقة  
والقتل والكفر ولكن حرم عليه صلى الله عليه وسلم هذه المحظورات بخطاب مستأنف أو بالخطاب الذي نزل الى غيره وتعد  
باستدائه ولم ينزل عليه الخطاب الا بما خالف شرعهم فاذا نزلت واقعة لزمتها اتباع دينهم الا اذا نزل عليه وحى مخالف لما سبق

قد فات بوقوع الطلاق (ولا يقع عندهما لم تنأ في المجلس) فان شاءت في المجلس وقعت والا لان التقويض يتوقف على  
المجلس (له) انه طلق وقوض وصفه الى مشيئتها و (أن تقويض الوصف فرع وجود الموصوف) فيجب أن يقع ولا يقع بمجرد  
عن اوصاف بل موصوف او وصف تام (فتعين الادنى) وهو الرجعية وهذا غير واف لا لاننا لم نعلم أن تقويض الوصف فرع وجود  
الموصوف بالفعل ولم لا يجوز أن يكون تقويض الوصف مستلزما لتقويض الأصل فلا يقع شيء قالوا ولي أن يقرر هكذا ان  
حاصل هذا ايقاع الطلاق في الحال مع تقويض الأوصاف اليها فينبغي أن يقع لان الانشاء المحترز لا يتخلف الحكم عنه واذا  
وقع فلا بد أن يقع مع صفة ثبت له عند وقوعه بلا زيادة أمر وهو كونه رجعا فاصبر رجعا والوصاف الباقية مفوضة كما  
كانت ان بقي المحل فتأمل فيه فانه انما يتم لو لم يحصل كلمة كلف مغيرة عن الايقاع الى التقويض هذا (ولهما أن تعلق  
الحال الغير المنفكة تعلق لذي الحال) والازم الانفكاك وههنا أحد اوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة فيجب أن  
يقوض نفس الطلاق ايضا اليها (أقول) استلزام تعلق الحال اللازمة لتعلق المزموع (ممنوع لجواز كون حال أولى عند عدم  
المشيشة) فيثبت من غير اختيار منه ومنها فلا حاجة الى تعلق الذات فه أن هذا الكلام تقويض جميع الاحوال وحاصله  
عدم الوجود قبل المشيشة منها وانقضاء لازم موجب لانقضاء المزموع فكأن البعض أولى غير مضر وغير مثبت اياه فان ثبوت  
مناف لتصرفه وان قيل يخص تصرفه بما عداه قلت أي دليل على التخصص لم لا يبقى تصرفه عاما وتقويض الأصل  
أيضا ولا بأس به فتأمل فيه والشهور في الاستدلال لهما أن الشيء الغير المحسوس أصله ووصفه سواء فاذا تعلق الوصف بالمشيشة  
تعلق الأصل أيضا وهو غير تام لأن مساواة الأصل والوصف في غير المحسوس مما يقيم عليه دليل (مسائل الظروف  
\* مسألة قبل وبعد مع مقابلات) فالاولان متضابان والثالث مضاد مشهور لهما (واذا شيفت) كل منها (الى) اسم  
(ظاهر فصفات لما قبلها) اذا أضفت (الى) ضمير قبلها بعدها أي فصفات لما بعدها هذا متقوض بنحو جاء في رجل قبل زيد  
غلامه وجاء رجل غلامه قبله والتحقيق أن هذه الظروف لنسبها عن الفعل تقتضي فاعلا هو الموصوف بهذه الظروف فهو  
قد يكون ظاهر ابعدها فهي صفات لما بعدها وقد يكون مضمرا راجعا الى اسم قبلها فهي صفات لما قبلها (فلزم واحدة في  
طالتي واحدة قبل واحدة لغير مدخولة) لأن الأولى وقعت في الحال مقارنته لبقائه وقد وصفها بالقبلية على الأخرى فلا بد من  
وقوعها بعدها في المستقبل فلغو لغوات المحل (و) لزم (ثنتان في طالتي واحدة قبلها واحدة) لأن الأولى وقعت في الحال متصفة  
بقبلية الأخرى عليها فتقع في الماضي لأن قبل الحال ماض والايقاع في الماضي اي يقاع في الحال (كع) كما يقع ثنتان في  
مع واحدة ومعها واحدة لانه ايقاع الاثنتين دفعة في الحال (بعكس بعد) فانه يقع في طالتي واحدة وبعد واحدة ثنتان لانه أوقع  
الواحدة في الحال ووصفها بالعبدية عن واحدة أخرى فلا بد أن تقع هذه الواحدة الأخرى قبل الأولى في الماضي والايقاع فيه  
ايقاع في الحال ويقع واحدة في طالتي واحدة بعد واحدة لانه أوقع الأولى في الحال متصفة بعدة الأخرى عنها فهي في  
المستقبل ويلغو لغوات المحل وهذا (بخلاف المدخولة فثنتان) واقعتان عليها (مطلقا) في الصور كلها لانها قابلة لاطلاقات  
الكثيرة ولو مرتبة (وما قيل ان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود غيره) فان اليوم مقدم على الغد العدم فينبغي أن يقع  
في المدخولة بقوله طالتي واحدة قبل واحدة لانه انما أوقع واحدة موصوفة بالقبلية على أخرى ولا يلزم منه وقوع أخرى  
(قد فوع بان القبلية نسبة) بين القبيل والبعد (وتحقيقه افرع بتحقيق المتشيين) وهو بديهي وانكاره مكابرة (مسألة \*  
عند الضرورة الحسية) نحو عندى كوز (والمعنى به) نحو عندى دين فلان (والعبدية أعمن الدين والوديعه وانما ثبتت)  
الوديعه (باطلا فلها) بأن يقول عندى فلان أفمن غير تقييد بالدين أو الوديعه (لانها) أي الوديعه (أدنى) ما تناوله

فالى هذا يرجع الخلاف والمختار أنه لم يتعد صلى الله عليه وسلم بشريعة من قبله وبذل عليه أربعة مسالك (المسلك الاول) أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ الى اليمن قال له لم تحمك قال بالكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر التوراة والانجيل وشرع من قبلنا فزاد كاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ووصوه ولو كان ذلك من مدارك الاحكام لما جاز العبد والى الاجتهاد اذ ابعد العجز عنه فان قيل انما لم يذكر التوراة والانجيل لان في الكتاب آيات تدل على الرجوع اليهما قلنا سنبين سقوط تحكيمك بتلك الآيات بل فيه قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال صلى الله عليه وسلم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ثم

العندية (بل لأن الاصل البراءة) للذمة وفي الجمل على الوديعة براءتها (مسائل متفرقة) (مسئلة \* غير متوغل في الابهام جاء صفة) مضافة (على الاصل) فيه (فلا حكم في المضاف اليه) اللهم لا عند قائل المهورم (و) جاء (استثناء فيفيد نقيض الحكم) فيما بعده كما هو شأن الاستثناء (وليزم حيثما ذكر أعراب المستثنى) لأن المستثنى لما صار مجرورا بها أجرى اعرابه عليها لكونها سالمة للأعراب (ففي له درهم غير دائق بالرفع) صفة درهم (يلزم) الدرهم (تاما) لأنه اقرار بالدرهم التام المغاير للدائق (و) في له على درهم غير دائق (بالنصب) يلزم الدرهم (الادانقا) لأن الاستثناء تكلم بالباقي فاقصر الاقرار على ما بقي من الدرهم بعد اسقاط الدائق (وفي) له (دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما) فلزم الباقي من الدينار بعد اخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب (و) يلزم دينار (تام عند) الامام (محدلا أنه) استثناء (متقطع) غير يخرج لشي (عنده لشرطه في الاتصال التجانس) بين المستثنى والمستثنى منه (صورة ومعنى) وهو منتف في الدينار والدرهم واذا لم يخرج شي يلزم تام (وقال ابكفانيه) أي كفاية التجانس (معنى) للاتصال (وهو متحقق) ههنا (لاشترك الثبنة) بينهما فالعنى على له دينار الاقبة عشرة دراهم من الذهب وانما كتفيا بالتجانس المعنوي في الاعان فقط مع وجود المعنوي في له على آلف الاهداء العبد لان الثمن لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند ارادة الاستثناء له على آلف الاقبة العبد ولا يقدر هذا والله أعلم بأحكامه (مسئلة \* اللام الاشارة الى المعنوية) أي معلومية المدخول (وأقسامه اربعة معروفة) لام العهد الخارجي الذي فيه الاشارة الى حصة معينة من المدخول ولام الاستغراق الذي فيه الاشارة الى كل فرد منه ولام الجنس الذي فيه اشارة الى الجنس ولام العهد الذهني الذي فيه اشارة الى فرد تامنه وهذا في المعنى كالنكرة (أقول الحق أن يتخمس) اللام (والخامس لام الطبيعة في موضوع الطبيعة) التي فيه الاشارة الى الطبيعة من حيث الاطلاق (مثل قولنا الانسان نوع) فان قلت القوم جعلوا دخلا في لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء أخذ من حيث الاطلاق أو من حيث هو قلت مقصوده أن الانسب أن يتخمس حين التقسيم بلغايره هذين اللامين بالاحكام كالامات الاخر لأنهم غفروا عنه هذا وان أدرج في لام العهد الخارجي فله وجه أيضا كما لا يخفى على ذي بصيرة تاقبة (ثم الراجح العهد الخارجي) لافادته فائدة جديدة وكون الذي كرسا بقاقرينة عليه (ثم) الراجح (الاستغراق للاكثية) في موارد الاستعمال (خصوصا في استعمال الشارع ثم) الراجح (الجنس) لعدم افادته فائدة جديدة بتمتدائها (وقيل بالعكس) أي بأن الراجح الجنس على الاستغراق ويعزى الى العلماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الأخرى بالاعتبار كيف وهذا قول علماء الأصول وهم مقتدون في أخذ المعاني من قوالب الالفاظ قال في البحر بهذا ليس بمجرد فان الترجيح عند احتمال الاثنان باعتبار الاكثية والاقضية ولاشك أن الاستغراق أقدم من العهد وهذا ليس بمجرد فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر لألارى أهم من علام الحقيقة وأيضا الاعتبار للقرينة الأثرية أنه ما تترك الحقيقة وان كانت أقدم وترجحها أخدم معني المشتركة وان كان الآخر أقدم وههنا استعمال العهد أكثر وهو المتبادر والذي كرسا سابقا تحقيقا أو تقديرا أو حقاقرينة عليه فله الاعتبار وله التقديم هذا وظهر من هذا أن اللام حقيقة في التعريف والاشارة وهو يعرف المدخول وان كان مستعلا في معناه المجازي ثم المختار عند جماهير من المختار بل مشايخ الشافعية والمالكية أيضا بل والحنبلية أيضا في ما هو الظاهر أن المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام كأنه بدونهما الفرد المهم وينقل خلاف أهل المعاني فيه وسجيء ان شاء الله تعالى بتحقيقه وصدر الشريعة لم يعتبر العهد الذهني المشهور قسما آخر بل أخذ الجنس بحيث يشمل العهد الذهني والمعهد الخارجي المشهور أعنى ما فيه اشارة الى حصة معينة قسمه قسمين ما فيه اشارة الى حصة معينة خارجة بقدر كورة

نقول في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس فكان ينبغي أن يقتصر على ذكر الكتاب فان شرع في التفصيل كانت الشريعة السابقة لهم مذكورة فان قيل اندرجت التوراة والانجيل تحت الكتاب فانه اسم لجميع كل كتاب قلنا اذا ذكر الكتاب والسنة لم يسبق الى فهم المسلمين شئ سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يعهد من معاذق تعلم التوراة والانجيل والعناية بتميز الحرف عن غيره كما عهدت تعلم القرآن ولو وجد ذلك لتعلمه جمع الصحابة لانه كتاب منزل لم ينسخ الا بهضه وهو مردك بعض الاحكام ولم يعهد حفظ القرآن الا لهذه العلة وكيف وطالع عرضى الله عنه ورقة من التوراة فغضب صلى الله عليه وسلم حتى احترت

وما فيه اشارة الى حصة معينة ذهنية سمي الاول المعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور واذ احكم بتقديم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فيان لك انه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت في الاصطلاح ولا يجب تطابقه فسقط ما في التلويح ان الحكم بتقديم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب اليه أحد ولا هو صحيح في نفسه فان جهة تقدم العهد على الجنس انما هو انتفاء الفائدة في ارادة الجنس والعهد الذهني مما لا فائدة فيه اطلاقه بمعنى كالتكره فافهم واذ ادخل الام على الجمع ولم يكن هناك جماعة معهودة اطلق اللام بمعنى الجمعية فأراد استغراق الاحاد ان امكن لانه الراجح كما تقدم والافاد تعريف الجنس سواء تحقق في واحد أو أكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الأشخاص كما في الرجال خبير من النساء أو كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرد ما كما في ركب الخيل والبيت الثياب فدخل في هذا أمثلة العهد الذهني وسقط ما تعرض به في التلويح من أن مثل ركب الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه اشارة الى حصة ما معهودة في الذهن واذا قد عذق في المعرف بلام الجنس فأى معنى للمعهود الذهني الذي هو مقدم على الاستغراق وأي شئ هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فانه عند عدم امكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفقهاء وأيضا استدوا بأنه لو لم يحمل على الجنس وبق الجمع فيه على الجمعية لتأخر العهد أعني اللام وان حمل على الجنس المقيد بالوحدة لتعا الصيغة فلا بد من الحمل على الجنس فيه ليعني اللام معمولا ويكون مدخوله أقرب الى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واغرض عليه بأنه لم لا يحمل على المعهود الذهني ويشار الى جماعة ما معهودة في الذهن فيثبت ذبني اللام والجمع كلاهما على معنيهما وجوابه أنك قد عرفت أن من خواص اللام أن يبطل الجمعية فلما بقي الجمع لتقاطعها وأيضا ان العهد الذهني عهد تقديري وليس معناه حقيقة ولذا يعمل بالمعهود الذهني معاملة التكره لتقاطعها والحاصل أن اللام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير الكذب فلما بقي الجمع على معناه الجمعي بطل اللام بالكتابة ولا يظهره أثر في تفسير المدخول ولو غير الى معنى المفرد يبطل الجمعية بالكتابة ويصير مجازا بعد حمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وصار المجاز أقرب الى الحقيقة هذا والاقسام والاحكام التي ذكرت في اللام بعضها جارية في المضاف الى المعرفة فقصه عليه ثم انه ينصرف على ما عرفت من الترتيب بين الاقسام الاربعة حكم الاعادة فاذا أعيد المذكور أو لا فاني ما معرفة كان عن الاول سواء كان الاول معرفة أو تكره تقدم العهد واذا أعيد تكره كان غيره جملا على الافادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما روى عن ابن عباس رضي الله عنه موقوفا ومن فوعا في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لكن لم تصح هذه الرواية عند أهل الحديث وهو معنى قول الامام نضر الاسلام وفيه نظر لا ما وجهه انه الظاهر التاكيد والجملة على تغيير اليسر من تعسف فانه ليس يصلح بحال أدنى مسلم أن يحترق عليه فاطنك بقدمتهم هيات هيات ما ينسبون الى من هم متأدون بأداب الشريعة ولم يتجاوزوا قولهم وأفعالهم عن اتباع السنة قال صاحب الكشف ان التكره اذا أعيدت تكره كان الثاني غير الاول وأما اذا أعيدت معرفة أو المعرفة معرفة أو تكره كان الثاني عن الاول ومثل للاخير بقوله

صفتنا عن بني ذهل \* وقلنا القوم اخوان عسى الايام أن يرجع \* ن قوما كالذي كانوا

ووجهه بأنه اذا كان هناك معرفة استغرق جميع افراده فدخل فيه التكره متقدمة كانت أو متأخرة وكذا دخل المعرفة فعلى هذا ظهر أنه أراد هذا الخبر بالعينية مجرد الدخول فيه سواء كان نفسه أو بعضه وحيث ذكروا في صديديان حكم آخر للاعادة غير ما نحن فيه وما أورد عليه أن العهد مقدم فلا نسلم أنه ان كان معرفة استغرق في جوابه لعله أراد أنه استغرق عند عدم العهد



عينا وقال لو كان موصى حيا ما وسعه الاتباعي (السلك الثاني) أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا لم يلزمه مراجعتها وأجبت عنها ولكن لا تنتظر الوحي ولا تتوقف في الظهار بروحي المحصنات والموارث ولكن رجع أولا إليها لاسيما أحكامها ضرورية كل أمة فلا تخالوا التوراة عنها فان لم تراجعها لا ندراسها وتحريفها فهذا يمنع التعبد وإن كان ممكنا فهذا واجب العت والتعلم ولم يراجع قط إلا في رحم اليهود ليعترفهم أن ذلك ليس مخالفا لدينهم (السلك الثالث) أن ذلك لو كان بدر كالكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات كالقرآن والأخبار ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام كما وجب

كافي الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الأمر فيه متظاهرا مع أن مطمح نظره رحمه الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فقط هذا (فرع \* في) حلفه (لا يكلمه الأيام والشهور يقع على العشرة عنده) فيهما (و) يحمل (على الاسوع) في الاول (و) شهور (السنة) في الثاني (عندهما الامكان العهد) فيهما فيصم اللام عليه اتفاقا (الأيام) اختلفوا فيهما والمعهود) فعنده المعهود عشرة فيجعل عليه هو وعندهما في الأيام الاسوع وفي الشهور شهر السنة واعلمه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف جهة وبران هذا والله أعلم بأحكامه (مسئلة \* أي تجزئة المضاف اليه معرفة والجزء منه نكرة) فعنى أي الرجال أي جزء من مجموع الرجال ومعنى أي رجل أي واحد من أفراد رجل (ويجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني) أي فيما إذا كان نكرة لانه حينئذ عبارة عنه فيقال أي رجل ضربك وأي رجال ضربك (و) يجب مطابقة الضمير (له في الاول) أي فيما إذا كان معرفة فيقال أي الرجل وأي الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل عن جزء من أجزائه (فيل يعم) أي (بالوصف) كما هو شأن سائر التكررات (وقيل لا بل (وضع ابتداء للعموم) الفرق الظاهر بين قولنا أعط رجلا جاهك للسؤال وأي رجل جاهك للسؤال وعند خصوص الوصف يخص أما عند الفرقين الاول فظاهرا وأما عند هذا الفرقين فلانه صار فيه عن العموم (فرع \* يعنى السلك اذا ضربوا في قوله أي عبيدي ضربك فهو حر) لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحرية كهم (بجلاف في ضربته) كلمة في من سهوا التامع أي هذا بخلاف أي عبيدي ضربته فهو حر (فانه لا يعنى فيه إلا الاول في) صورة (الترتيب أو ما يعنيه المولى في) صورة (المعية لان الوصف لغيرهم) وهو المخاطب لانه الضارب (وهو خاص) فلا يعم الحكم (وأورد) عليه لانه لا نسلم أن الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المشروية وعام كيف (المشروية نعم كالمضاربة) وهي صفة لهم (فاهم) وتفصيل هذا المقام يطلب من الكتب المبسطة للكرام

(الفصل الرابع \* وهو) أي المفرد (بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف) له (أو مابن) له (لانه اما أن يتحد مفهوما ماما من كل وجه) احتزبه عن نحو الحد والمحدود (كالبز والقمح أولا) يتحد مفهوما ماما بل يتعدد وان كان من وجه ماما سواء صدق على ذات (كالناطق والقصير) أولا كالانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان (مسئلة \* الترادف واقع في اللغة (بالضرورة والاستقرائية كالتأكيدي) أي كما أن التأكيدي واقع بالضرورة (خلافا للقول) لا يعابهم (قالوا) لو وقع لوقع من غير فائدة واللازم باطل أما الملازمة فلان الواحد قد حصل به التعريف المعنى فالآخر أيضا التعريف هذا المعنى (ولا فائدة في تعريف المعرف قلنا) غاية ما زعم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا (لا ينتق التعريف) أي تعريف كل (بدلا على أن فائدته في المحسنات) البديعية (لا تخفى) على المتبع ولا نسلم أيضا أن الفائدة مختصرة في تعريف المعنى وتلك المحسنات (كالجمع في قولنا ما بعد ما مات وما أقرب ما هو مات) ولو كان لفظ انقضى فقط موضوعا لهذا المعنى لقات السجع (وكالمجانسة كقولنا اشترت البرأ وبنقتة في البر) ولو أقيم لفظ القمح مقام البر فانت ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الجوى قدس الله سره

فطوفان نوح عند نوحى كأدمي \* وابقاد نيران الخليل كوعبي

ومنه ظهروا فائدة أخرى من المحافضة على الوزن (وكالقلب نحو) قوله تعالى (وربك فكبير) دونه في عظم (نم هو) أي الترادف (على خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ) بينه وبين غيره كالمجاز (فيجعل على غيره) لقلته بالنسبة الى أعياره (مسئلة \* يجوز اقامة كل مقام الآخر في حال التعدد اتفاقا أمان في) حال (التركيب) مع العادل أو الموصول أو غيرهما من المتعلقات

عليهم المناشدة في نقل الاخبار ولرجعوا إليها في مواضع اختلافهم حيث أشكل عليهم كسئلة العول ومبررات الجلد والمقوضة وبيع أم الولد وحسد الشرب والرافى غير السنن ومثقة النساء ودية الجنين وحكم المكاتب اذا كان عليه شئ من النجوم والرد بالعيب بعد الوطاء والعتاق الختانب وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأديان والكتب عنها ولم ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافاتهم مبرجة التوراة لاسيما وقد أسلم من أحبارهم من تقوم أجنحة بقولهم كعب الله من سلام وكعب الأخبار وهوب وغيرهم ولا يجوز القياس إلا بعد اليأس من الكتاب فكيف يحصل القياس قبل العلم (المسألة الرابع) اطلاق

(فلا يجب) الجواز بل قد يتنع هذا (وهو الحق) وقيل يجب) الجواز ولا يتنع أصلا (وعليه) الشيخ (ابن الحاجب) وقيل يجب الجواز (إن كان من لغة) واحدة وإن كان من لغتين يتنع (واختاره) السبصارى (في المهاج) الحاصل أن المذاهب ثلاثة جواز الإقامة مطلقا وجوازها إن كان من لغة فقط وعدم اطرادها وإن كان من لغة وهو المختار (لأن صحة الضم) والتركيب مع الغير (من العوارض) الطارئة على اللفظ (والتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها) فصح تركيب لفظ مع آخر من غير صحة تركيب آخر معناه معه (واستدل) بأنه (لوصح) القيام (لصح خدای أكبر) عند افتتاح الصلاة واللازم باطل (وأوجب) أولا (بأن الحنفية يلتزمونه) أى جواز عند افتتاح الصلاة فيطلان التالي ممنوع (و) ثانيا (بأن المنع شرعى) إن سلم المنع فان الشرع لم يصح الافتتاح به (والتراع في الصحة لغة) (و) ثالثا (بأن اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة إلا بتعريب فلا يلزم) من امتناع صحة خدای أكبر (المنع في اللغة الواحدة) وهذا غير واف فانه من قبيل المؤاخذات اللغوية لأن أن يقول لوصح لصح الله أعظم فلا جواب إلا الأول منا والثاني مما عدانا أصحاب اطراد الجواز (قالوا المعنى واحد) وهو المقضى لجواز الإقامة (ولاجرى التركيب لغة) اذ هو لفادة المعنى واللفظان فهما سواء (و) مانعوه في لغتين فقط قالوا لا جري التركيب الامن لغتين (قلنا) قولكم لا جري التركيب (ممنوع) الأثرى أنه يقال صلى عليه دون دعا له (خصوصا) اذا كانا (من لغتين) فان الجري فيه ظاهر ثم أصحاب الاطراد إن أرادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة لتر الاستدلال فان وحده المعنى مقتضى ولا استنكاف في التركيب بالنظر الى نفسها وإن كان يتنع بالنظر الى ما ضم وأمر آخر ولا يتوجه الدليل المذكور لابطال هذا ويؤيده تجوزهم من لغتين مع أنه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن التزاع على هذا يصير لفظيات تدبر (مسئلة \* لارتادف بين الحد) التام (والحدود خلا فاقوم قالوا ما الحد لا يتبدل لفظ بلفظ أجلي) منه والمقاد واحد وهو المعنى من الترادف (لأن الحد وديدل على الصورة الواحدة) أى على أمر واحد مجمل معلوم بالصورة الواحدة (بمخلاف الحد) فانه يدل على عدة أشياء معلومة بصورة على حدة مفصلة (فلا اتحاد) بينهما (من كل وجه) بل الفرق بالأجال والتفصيل ولا بدق الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن هنا خرج الجواب عن دليل الخصم بمنع كون التصدي بتدليل لفظ بلفظ أجلي (وما) ذكر (في التحرير) مع الإشارة الى التريض بكلمة اللهم إلا (أن التزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فيه) فن شرط فيه الافراد حتى الترادف بينهما فان الحد مركب وليس مفرد ومن لم يشترط قال بالترادف (فممنوع) فان الفريقين بعد الاتفاق على أن المرادفة يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في أنه هل يتحقق بين الحد والمحدود أم لا فذهب الذين رأوا الأمر في بادئ النظر قالوا إن الاتحاد أهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذلك في الحاشية وأنت لا يذهب عليك أنه قد مر أن المترادفين من أقسام المقرد والقائل بالترادف بين الحد والمحدود إن سلم هذا لا يتأتى منه هذا القول وإن كان المعنى واحدا من كل وجه أيضا والال التزاع الى اللفظ البتة فان الناظرين نفوه معنى والمثبتين أثبته معنى آخر إلا ان يقال انهم مارأوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء أو يقال التزاع في نفس اتحاد المفهومين هل يتعدان من كل وجه أولا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله أعلم بمراد عباده (مسئلة \* لارتادف بين المؤكد والمؤكّد لاتحاد اللفظ) كفي التأكيد اللفظي (أو تعبير المعنى) كافي التأكيد المعنوي ولا بدق الترادف من التخالف في اللفظ والاتحاد في المعنى (ولا) ترادف (بين التابع والتبوع نحو حسن بسن لأنه لو أفرد) عن التبوع (لا يدل على شئ ولو كان المعنى) المفهوم حال التركيب معه (مستقلا بالمفهومية) كيف لا وليس معناه المعنى التبوع (فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وإنما لا يدل) التابع (منفردا) عن متبوعه (لأنه) انما (وضع) وقررت في الاستعمال (التقوية متبوع قبله على زنته

الامة قاطبة على أن هذه الشريعة ناسخة وأنها شرع بعترسولنا صلى الله عليه وسلم بحملها ولو تعبد بشرع غيرها لكان مغترا لشارعا ولو كان صاحب نقل لا صاحب شرع الآن هذا ضعيف لانه اضافة تختمل الجواز وأن يكون معلوما بواسطة وان لم يكن هو شارعالجمعيه وللخالف التسلك خمس آيات وثلاثة أحاديث الآية الاولى انه تعالى لما ذكر الانبياء قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلنا اراد بان هدى التوسيد ودلالة الادلة العقلية على وحدانيته وصفاته بتدليلين أحدهما أنه قال فبهداهم اقتده ولم يقل بهم وانما هداهم الادلة التي ليست منسوبة اليهم أما الشرع فنسب اليهم فيكون اتباعهم فيه اقتداء بهم الثاني

فهو مستعلا (بدونه مهمل) لا يدل على شيء أصلا وأمامه وان دل على معنى لكن ليست دلالته وضعية بل دلالته كدلالة المقولبات وبهذا ظهر لك سر عدم الترادف بينهما وأما ما ذكره المصنف فبضمه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في الترادف الأتري أن الضمير المتصل والمنفصل مترادفان مع أنه لا يدل المتصل لو أفرد على شيء أصلا وقد يكون الترادف في الحروف أيضا مع أنه لا دلالة لها حال الافراد فتدبر

(الفصل الخامس \* وهو) أي المفرد (باعتبار وحدة المسمى) المدلوله (وتعدد خاص وعام قال أبو الحسين البصري) في تفسير العام (العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج) وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له (وضع واحد) وانما زاد (ثلاثا يخرج) عن الحد (المشترك اذا استغرق) لما يصلح له (باعتبار معنى) واحد دون معنى آخر فإنه لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع أنه عام (قبيل) في حواشي ميزاجا انما زاد ذلك (ولما لا يدخل المشترك اذا أريد به جمع معانيه). فان ارادتها صحيحة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع (أقول) لا يصح اخراج هذا المشترك فإنه من أفراد المحدود اذ قال (في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشترك) المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر أما اولافاته على هذا لا يصح هذا التقيد أصلا وان كان للصائفة عن خروج المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فإنه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين وأما ثانيا فلان مقصوده أن المحدود القسم الخاص المتفق الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الآخر هذا واعلم أنه حده الشيخان المهام بأن العام ما دل على استغراق أفراد مفهوم وهذا أصوب من تعريف أبي الحسين فإنه غير جامع للفظي كل وجميع فأنه ما لا يستغرقان لما يصلح لانه من الافراد بل لافراد أيضا في الله والمراد بالاستغراق أعم من الاستغراق الاجتماعي والافرادى هذا (ثم ورد نحو عشرة) فإنه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي أجزاءه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ أصلا لقوله أفراد مفهوم بدل قوله ما يصلح له (وأجيب بأن المراد) بالصلوح المعبر في الحد (صلوح الكل الجزئيات) لا بالأجزاء فالعالم ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات قال الى تعريف الشيخ (وهو) أي العشرة (لا يصلح الآحاد) صلوح الكل الجزئيات (ولا يستغرق العشرات) أي جزئياته فان الكلام في المنكر وأما المعرف المستغرق في أفراد المحدود فلا نقض بدخوله فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق فان استغراقه للآحاد هو ليست جزئياته قال (وعوم الرجال باعتبار أن اللام يبطل معنى الجمعية) ويجعله بمعنى المفرد (كما هو الحق) المختار من المذهب فحينئذ جزئياته الآحاد لا المجموع (وقيل) عمومه (باعتبار تناوله للجماعات) وحينئذ لا يزيد (ويأمله ان) الجمع المستغرق متناول جزئياته أما على المختار فلان جزئياته الآحاد هو مستغرق لها وعلى غير المختار جزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين (أو) عموم الرجال باعتبار أن (المراد) بما يصلح له جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ (الدال) (كل رجل) (أو) الرجل (أو) جزئيات (ما اشتمل عليه ذلك) اللفظ أما حقيقة (كل رجال) فإنه مشتمل على مفرد وهو الرجل (أو) كما كالتساء) فإنه جمع أمرأة من غير لفظه وهو غير مشتمل عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل (أقول بشكل) على هذه الجواب (بعوم اسم الجمع كالقوم فإنه) لا يستغرق لجزئياته ولا جزئياته ما اشتمل عليه لعدمه فإنه (ليس له مفرد ولو تقديرا) حتى يكون مشتملا عليه (فأفهم) قال الامام (نظر الاسلام) في تفسيره (هو ما انتظم جمعا من السميات) انتظاما استغراقيا لا (لفظا) كالرجال أو معنى كالقوم والجمع المنكر عنده) رحمه الله تعالى (هو ما) (أي من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله) وقال الامام حجة الاسلام أبو حامد محمد (الغزالي) رحمه الله تعالى وأذا قاما أذافه العام (اللفظ الواحد) احترزه عن التعدد (الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا) احترز

أنه كيف أمر بجمع شرائعهم وهي مختلفة وناخنة ومنسوخة ومتى بحث عن جميع ذلك وشرائعهم كثيرة فدل على أنه أراد الهدى المشترك بين جميعهم وهو التوحيد الآية الثانية قوله تعالى ثم أوحينا للذين أتبع ملة إبراهيم حنيفا وهذا يتصل به من نسه إلى إبراهيم عليه السلام وتعارضه الآية الأولى ثم لاجحة فيها إذ قال أوحينا للذين فوجب بما أوحى إليه لا بما أوحى إلى غيره وقوله أن أتبع أي أفعال مثل فعله وليس معناه كن متبعه وواحد من أمته كيف والملة عبارة عن أصل الدين والوحيد والتفديس الذي تنفق فيه جميع الشرائع ولذلك قال تعالى ومن يرغب عن ملة إبراهيم الأيمن سقته نفسه ولا يجوز نسفقه

بالجهة الواحدة عن المفرد المتكرر فإنه دال على المتعد من جهات وفي إطلاقه ولا يصرح أنه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان فإنه رجه الله تعالى لا يجوز هذا الاستعمال (وأورد) عليه (أولا المعدوم) المعرف المستغرق فإنه لا يدل على شيء فضلا عن شيئين فصاعدا (فإن مدلوله ليس بشيء والجواب أنه شيء لغة) فإن أهل اللغة يطلقون الشيء على المعدوم أيضا (وإن لم يكن) شيئا (كلاما) فإن أهل الكلام لا يطلقون الشيء عليه وفيه خفاء فإنه قال في المواضع اللغة شاهدته لنا بأنه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئا وأيد عليه تأييدات فالأولى أن يقال أنه وإن لم يكن شيئا حقيقة ووضعه الله شيء مجازا وهذا المجاز شائع من فهمهم فلا يمتنع استعماله في التعريفات (و) أورد (ثانيا الموصول هو الموصول) وحده المقترن مع الصلة (كالمعرف بالألم) فإنه وحده الخدمع أنه من أفراد المحدود (والجواب أن العام هو الموصول) وحده المقترن مع الصلة (كالمعرف بالألم) فإنه وحده عام حال افتقاره بالألم والصلة مبنية لعمومه كاللام والموصول وحده لفظ واحد وليس العام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم إن هذا الإيراد غير مختص بتحديد هذا الخبر إلا ما العارف بل وورد على الجميع فيحتاج إلى هذا الجواب فإن العام من أقسام المفرد كما لا يخفى على المتأمل (وقد يجاب) في شرح المختصر (بأن المراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد بتعدد المعاني) فالعام حينئذ مادل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على التكرير دفعة لأن واحد منهم ماعلى واحد والأخر على آخر كما لا يخفى (وقيل) في شرح الشرح (إن أريد) بالدلالة على شيئين الدلالة (بالمطابقة فأمثال هذا) أي الموصولات (لا يدل على شيئين) بالمطابقة فإنها موضوعة لفهوم كلي لتستعمل في الجزئيات فلا تكون الدلالة عليها مطابقة (وإن أريد) بها (الاعم) من المطابقة والتضمن (دخول اللفاظ التي لها مدلولات تضمنية) فإنها تدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الأجزاء قيل هذا الأشكال وورد على أصل التعريف ولا تخصيص له بهذا الجواب ويمكن أن يقال لعل لوجه إرادته على الجواب أنه يخرج الموصول بقيد وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا الإيراد إلا إذا ثبت أن الموصول داخل فيه وقد أثبت دخوله بهذين الجوابين فأورد هذا الإيراد ويمكن الجواب عنه بأن المراد بالشيئين فصاعدا الفردان من مدلول اللفظ فصاعدا وظاهر أن الأجزاء الدالة هي عليها لتضمنها ليست أفرادا ومعنى قوله فصاعدا أن لا تقف الدلالة إلى حد واحد حينئذ أيضا يخرج اللفاظ الدالة على الأجزاء بالتضمن فإنها واقفة عند حد إذا ما هية من كية من أجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بأن المراد الدلالة المطابقة مجازية كانت أو حقيقة أي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات تدل على كل مطابقة لكن إجمالاً من حيث أنه مفرد لفهومه الذي جعل عنوانها وهذا التعميم لو جعل كل فرد موضوعه استقلا لا حينئذ يلزم أن يكون العام مخصوص حقيقة في الباقي فإنه مستعمل في الموضوع له وبهذا الجواب يتدفع أيضا لورسؤال شارح الشرح بأنه إن أريد أن الدلالة مطابقة له لا يصدق على الموصول بل على فرد من أفراد العام لأن اللفظ الواحد لا يدل على الكثير وإن أريد الأعم دخل اللفاظ الموضوعه بازاء معنى مركب فافهم وطأ أورد أن العام لو كان موضوعا للكل لكان كل واحد واحد مدلولاً فثبت بما لا يسرى الحكم إليها فإنه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الأجزاء فالجواب عنه أنه وإن لا يلزم عقلا لكنه يلزم في خصوص اللفاظ العامة لعمدة فإن اللفاظ العامة إنما وضعت للكل لأن يجعل محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال ورب شيء لا يلزم عقلا بل يرفع وبالعكس فتدبر (وأجيب) في حواشي ميرزا جان باختبار شق المطابقة والقول (بأن الموصولات موضوعة لعان جزئية) مما يصدق عليه الصلة (بوضع عام) واحداً لانها موضوعة لعان كلمة لتستعمل في الجزئيات كما زعم المورد (فإذا أريد بها الجميع) من الجزئيات التي وضعت بازائها (دل على الجميع مطابقة) لأنها مستعملة فيما وضعت لها (أقول) فيه نظر فإن غاية ما زعم منه أن الكل مما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا لمطابقة و (المطابقة في كل بدلا لتستعمل

الانبياء الخالقين له ويدل عليه أنه لم يبحث عن ملأه إبراهيم وكيف كان يبحث مع اندراس كتابه وأستناد أخباره الآية الثالثة قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً وهذا يتسلسل به من نسبة النوح عليه السلام وهو فاسد إذ تعارضه الآيتان السابقتان ثم الدين عبارة عن أصل التوحيد وإنما خصص نوحاً بالذكر تشريفاً له وتخصيصاً ومتى راجع رسول الله صلى الله عليه وسلم تفصيل شرع نوح وكيف أمكن ذلك مع أنه أقدم الانبياء وأشد الشرائع اندراساً كيف وقد قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً فلو قال شرع لئوح ما وصىكم به لكان ربما عدل هذا على غرضهم وأما هذا فيصرح بضده الآية

المطابقة في كل معاً) فإنه لم يوضع لكل معاً (فتدبر) والتحقيق أن حال الموصول حال المعرفة باللام بعينه فهو ربما يقصد به الشيء المعين الموصوف بالصلة المجهود وقد يقصد كل فرد مما انصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد الفرد المهمته المجهود في الذهن والعام ليس إلا ما قصد به المعنى الثاني ثم أن الأفراد الموصوفة بصلته تعار بالوصوفة بصلته أخرى وهكذا فوضعت الموصولات بأزاء الأفراد الموصوفة بصلته كلها والأفراد الموصوفة بصلته أخرى كلها إلا ما لا نهاية لها من الجملات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع أفراد متصفة بصلته ذال عليها مطابقة وكذا المستغرق لأفراد صلة أخرى أيضاً ذال عليها مطابقة وليس المقصود أن الوضع لكل واحد وحدهما انصف بالصلة بدلاً وأن الوضع لكل بدلاً لا يستلزم كون الدلالة على الكل مع مطابقة بل إنها موضوعة لكل معاً فالمستعمل فيها يدل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه الحق وأما الالفاظ المجازية المستغرقة لأفراد معانها المجازية فالجواب عنها إما بان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقياً كان أو مجازياً أو بما عاين الالفاظ المصنفاً الالفاظ المذكورة وإن كانت مجازاً بالنسبة إلى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم وتكون العموم بدلولاً مطابقياً لكن على الثاني يخرج الالفاظ الخاصة المستعملة في الموهج المجاز النكوة المستعملة في الأنبياء المستغرقة ولا بأس به فإن الظاهر أن التعريف للعلم الحقيقي هذا وقد يجاب بأن الموصول موضوع لخصه عما انصف بالصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية والامصاص الاستعمال في واحد منهما مابل مطلقاً فإذا أريد الشكل كان كما أريد من المشترك جميع المعاني الآن المشتركة شرط استعماله أن لا يجمع المعاني في الإرادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطأ وهنالكما يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لأنه استعمال صحيح فيما وضع له ولعل هذا الجواب تنزلي والحق ما أفتدنا سابقاً فتأمل وتشكر (و) أورد (ثالثاً دخول المتنى) فإنه يدل على شيئين (والجواب أنه لا يدل على معنيين فصاعداً) معاً (اذ) المراد بالدلالة على معنيين فصاعداً الدلالة عليهم وعلى ما فوقهما (والاصح) المتنى (لمافوق الانسيتين) فلا يدخل في الحد (قبل يقتضى ذلك) الذي ذكرت من المعنى (أوباع درهمين فيما اذا) وكل رجل (وقبل له بعه بدرهمين فصاعداً لم يكن ممثلاً) لأن معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين وما فوقهما فالأذن لم يتناول البيع بدرهمين فلا امتثال (والحق خلافه) لأنه لا يتمثل قطعاً حتى ينفذ البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ (ويجيب بأنه لا يمكن العطف فيه) أي في التوكيل (على درهمين لانهما لا يصعدان) لأن الدرهمين لا يصيران ما فوقهما (بل الصاعد هو الثمن) بلان عدلتهما وإذا لم يصح هذا (فقيل أنه حال محذوف العامل والمعنى فيذهب الثمن صاعداً) قالوا كالتالي ببيع بدرهمين والاجازة في ان ياد في الثمن (بخلافه فيما نحن فيه) فإنه لا صارف عن الظاهر (لأن الدال يقبل الزيادة باعتبار المدلول) فبعدم الدال بازداد المدلول (فصح أن يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما) فلا يفر عن الظاهر ولا يجنب أنه لا يصح العطف فيما نحن فيه أيضاً على شيئين لا اختلاف الاعراب وأيضاً لا يلزم من العطف على درهمين أن يكونا صاعدين بل انما يقتضى أن يكون البيع بمقتابلة الدرهمين والصاعد فلا امتناع في العطف فعلة أراد بالعطف معناه اللغوي والمقصود أنه لا يصح تعلفه بدرهمين ذههما لا يصعدان بل فصاعداً يتعلق بالمحذوف فقد تم التوكيل بالبيع بدرهمين وهذا خبر آخر وأما فيما نحن فيه فيصح التعلق بالشيئين فيهما يصعدان باعتبار المدلولية وهذا أيضاً غير واف فإن الشيئين نفسهما لا يصعدان إلا بالضم كالدرهمين فكما يصح الصعود فيهما باعتبار المدلولية بان يفهم منه الشئان وشئ زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار النسبة بان يجعل مع درهم زائد ثمنا فلا فرق بين الصورتين بل الحق أن المتبادر في العرف من مثل هذه العبارة التحيز بين البيع بدرهمين وما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين أو على ما فوقهما وحيث قد تقرر النقض بالمتنى في مفرقه ولك أن تقرر الجواب بأن المعنى

الرابعة قوله تعالى انما نزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكمهم النبيون الآية وهو أحد الانبياء فليحكمهم واستدل بهذا من نبيه الى موسى عليه السلام وتعارضه الآيات السابقة ثم المراد بالنور والهدى أصل التوحيد وما يشترك فيه النبيون دون الاجسام المعرضة للتسخير ثم علمه أراد النبيين في زمانه دون من بعدهم ثم هو على صيغة الخبر لا على صيغة الامر فلا حاجة فيه ثم يجوز ان يكون المراد حكم النبيين بها بالامر ابتداء هم به الله تعالى وحدهم لا يوحى موسى عليه السلام الآية الخامسة قوله تعالى بعد ذكر التوراة واحكامها ومن لم يحكمهم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون قلنا المراد به ومن لم يحكمهم بما انزل الله مكذبا به وجاهداه

في التوكيد اجازة البيع بمن درهمين ومن مازاد فظاهر ان البيع الواحد لا يكون بمنين والمفوض اليه ليس إلا بمعا واحد اقلزم التغيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشئين والرائد يمكن بلفظ واحد وهذا ايضا لا يتجاوز نوع قلق ويمكن أن يقال ان المنابر من أمثال هذه العبارة أحدهما عرفا في ضرورة التوكيد المقصود التغيير بين البيعين بمنين وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين أو الرائد يمكن بلفظ واحد والدلالة باعتبار الاوقات فعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى الرائد أخرى والمتنى لا يدل على الرائد أصلا وهذا أيضا غير واف فانه حينئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراق فانه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين أصلا هذا (ثم قيل لا حاجة) حينئذ (الى) قيد (الثنين) فيلزم الاستدراك بل يكفي أن يقال اللفظ الواحد الدال على مافوق اثنين (انما من عام الاو يدل على مافوق الاثنين) وفيه انه لو حذف قيد شئين لماصح لعلق فصاعدا قاله حاجه وان يكن حاجه في الاطراد والانعكاس نعم لو بدل العبارة نحو آخرنا كان اليه حاجه لكن تعيين طريق أداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي بأطول وأقصر هذا (أقول الجمع المنكر عنده) قدس سره (عام) ويقول هو قدس سره (أقل الجمع اثنين) لعل هذا من سهو الناسخ والصحيح اثنان فقد اثنين لا دخال الجمع المنكر (فتظهر الفائدة) قال مطعم الاسرار الالهيه الجمع المنكر المستعمل في اثنين ان كان عامادا اخلافي الحد فلا يخرج النبي وربي النقض به وان لم يكن عامادا اخلافيه فلا تظهر الفائدة أصلا فتستدبر (و) أورد (رابعاً) النقض (بالجمع المجهود والمنكر) فانهم صاد الان على اثنين فصاعدا (وأجيب) أولا (بالتزامه) فانهم عامامان عنده قدس سره ولا مشاحسة في الاصطلاح (و) تانيا على التنزل (بان المراد الدلالة) على اثنين فصاعدا (معاب الاستغراق ولا يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد) فانه غير مستغرق لافرادها كلها بل بعضها كالعهود (الفرق بين بين الافراد للخصوص على الاطلاق) كإف الجمع المضاف فانه اعتبر الخصوصية أولا بالاضافة ثم اعتبر استغراقه لجميع أفرادها (وبين الافراد لاطلاق على الخصوص) كإف الجمع المجهود فانه اعتبر مطلقا وأريد بعض مسمياته فلا شائبة للاستغراق فيه (فما في التحرير) أنه عرف العام بمعدل على مسميات باعتبار أمور اشتركت فيه مطلقا ضربه بقوله مطلقا احتراز عن الجمع المجهود فانه يدل على أفراد مخصوصة لامطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان مسمياته مستغرقة مقيداً لمطلقا وأجيب بأن المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشئ بخلاف المجهود فان المشترك فيه الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق (أن لافرق بين الجمع المجهود والجمع مضافا) لان عالم البلد أيضا مجهود وإرادة عهد دون عهد لا تدل عليه العبارة (ساقط) لان المضاف بالاضافة العهديه يلتزم خروجه والاضافة الاستغراقية لاعهده بل اعتبر تقييد الجنس أولا ثم اعتبر عمومه واستغراقه لجميع الافراد المقيد فتدبر (مسئلة \* العموم حقيقة في اللفظ) وهو متصف به حقيقة اتفاقا (وهل يتصف به المعنى) اختلف فيه (فقبل) نعم يتصف به (كاللفظ وهو المختار) عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام أبي زيد في الاسرار وعليه جعل كلام الامام الشيخ أبي بكر الجصاص الرازي رحمه الله تعالى (وقيل) يتصف به المعنى (بجواز عليه الاكثر) من الاصوليين ومنهم الامام غفر الله له (وقيل لا) يتصف به المعنى (حقيقة ولا مجازا) وهذا مما يعلم قائله عن بعددهم (لنا أن العموم) لغة وعرفا (المطلق الشمول وهو معقول في المعنى) كإف اللفظ (عموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلبي للجزئيات فان قيل) العموم (شمول أمر واحد) وشمول أمر واحد (ليس في المطر والصوت بل الافراد يتبعض) فان المطر الذي في بلد غير مبلد آخر والكيفية المسموعة لشخص قائم بالهواء المجتبس في سامعة غير القائم بالهواء الذي في سامعة أخرى كذا قالوا (أقول) ليس الامر كما زعمت (بل الطبيعة) من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المهمة (نعم في ضمن الافراد) الموجودة في محال متعددة (وقيل) في الجواب لم يتعرف

لامن حكم بما أنزل الله عليه خاصة أو من لم يحكم به عن أو جب عليه الحكم به من أمته وأمة كل نبي إذا خالفت ما أنزل على نبيهم أو يكون المراد به يحكم بتلها النبيون وان كان بوحى خاص اليهم لا بطريق التبعية هو وأما الأحاديث فأولها أنه صلى الله عليه وسلم طلب منه القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضى بالقصاص وليس في القرآن نصوص السن الا ما حكى عن التوراة في قوله تعالى والسن بالسن قاتل في فيه فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فدخل السن تحت عمومه الحديث الثاني قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وقرأ قوله تعالى واقم الصلاة ذكرى وهذا

الهموم لغمة شمول أمر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعض (ثم أفاد شارح المختصر أن الاطلاق اللغوي أمر سهل) فانه يعرف بالاستقراء (انما النزاع في أمر واحد متعلق بمتعدد) هل يصح أم لا (وذالك) أى تعلق الامر الواحد بمتعدد (لا يتصور في الاعيان الخارجية) اتفاقا وانما يتصور في المعاني الذهنية) فان العقل لا يأتى عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد (والاصوليون ينكرون وجودها) فنعوا انصاف المعاني بالشمول والعموم واختلّفوا في تقريره (فحمل التعلق بمتعدد) وهو شارح السرح (على الحلول) فالحاصل أن حلول أمر واحد في متعدد لا يتصور في الاعيان الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية (وعلى عدم تصوره في الخارج بان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة) ورد عليه أنه لا فرق حينئذ بين المعنى (الخارجي) والمعنى (الذهني) فلا يصح قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية وهذا الرد لو أرادنا اعيان الخارجية الاشخاص وبالمعاني الذهنية الطبايع المأخوذة من حيث هي وانما يخص الاشخاص الخارجية لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا أشخاص ذهنية عندهم والمراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجودة فيه (أقول) وأيضا يجوز أن يكون (جوهرها كالمطر) فلا يتصف بالحلول أصلا (فتأمل وحل بعضهم) وهو ميرزا جان التعلق بالمتعدد (على الحل والصدق) وهذا لا يتصور في الاعيان أى الاشخاص الخارجية (فإن صدق أمر واحد) شخصي (خارجي) على أمور لا يجوز بتخلاف معقول ذهني) اذ منه الكليات الصادقة على الكثير والاصوليون ينكرون المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الاعيان (أقول) ورد عليه أن الصدق (والحل) لا يقتضي الوجود بل تكفي المعقولة كافي المعدولات) فان المحمول فيها عدى غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع (والاصوليون لا ينكرون ذلك) الحمل وكيف ينكره قائل هذا (ثم أقول) الصواب حمل التعلق على الوجود والمعنى أن لا شمول للعدم والاجازا) فان الشمول وجود أمر في متعدد (ووجود أمر في موجود متعدد لا يتصور في الاشخاص الخارجية) فحمل الاعيان على الاشخاص وذلك ظاهر (وانما يتصور في المعقولات الذهنية اذ منها الكليات الطبيعية التي قبل وجودها) فنصور الشمول فيها للمتعدد (وجوهر الاصوليين ينكرون وجود الطبايع في الخارج على ما عرفت في محث الامر) من المختصر فنعموا شمول أمر واحد لمتعدد في المعاني (هذا) وعلى هذا فيرجع حقيقة النزاع الى النزاع في وجود الطبايع واعلم أنه لا شك أن العموم على هذا التقدير بمعنى وجود أمر واحد في متعدد ولا شك أن الالفاظ لا يتصف به هذا المعنى فلا يصلح تحرير النزاع المذكور آنفا فان الكلام في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقا هل يتصف به المعنى ولو أريد أن الاحرى بالنزاع هذا فهو كما ترى اذا غرض للاصولي يعتد به ثم ان الاستغراق حقيقة ليس الا لاسمى فآيه هو المنطبق على الافراد واللفظ ليس مستغرقا باعتبار الدلالة على الافراد حينئذ لا يصح القول باصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنزاع أصلا اللهم الا في اللفظ وما في التحرير أن معنى النزاع أن من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كتغير الاسلام متبع اصناف المعنى به حقيقة فان الواحد الشخصي لا يتناول الكثير وانما يتصور في الذهني وهو ينكره ثم يجوز مجازا ومن منع مجازا أيضا زعم أن علاقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية جوز اضافة المعاني وهو الحق يقال مطر عام فلا يلتفت اليه لانه مع أنه لا أثر له في كلام الامام فخر الاسلام أصلا وأن الواحد الشخصي ذهنيًا وعينيا لا يتصور تساوله للكثير لا يلزم منه الاضافة بما يتصف به اللفظ وعبارة أنهم بذلك عليه وحرا النزاع بعض من تعمق نظره أن المراد بالعموم الاستغراق لافراد المفهوم الصالح لغير ان الاحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى فيخص بمفخص كما نفظ أم لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاه هل له عموم أم لا والى الثاني ذهب الامامان الشيخ فخر الاسلام والشيخ شمس الائمة الخوانساري رحهما الله تعالى كما بين بان التصرفات والتجوزات انما تكون في الالفاظ دون المعاني فانها ما لم تعبر بالفاظ لا يتصرف

خطاب مع موسى عليه السلام فلما ذكر صلى الله عليه وسلم له ليل اللابحاج لكن أوجب عما أوحى اليه ونبه على أنهم أمروا  
 كما أمر موسى وقوله لا ترى أي لا ترى إيجاب الصلاة ولو لا الخبر لكان السابق إلى الفهم أنه لا ذكر الله تعالى بالقلب أو لذكر الصلاة  
 بالابحاج الحديث الثالث مر اجتمع صلى الله عليه وسلم في التوراة في رحمة اليهوديين وكان ذلك تكذيبا بهم في انكار الرحمة إذ  
 كان يجب أن راجع الإنجيل فإنه آخر ما أنزل الله فلذلك لم يراجع في واقعة سوى هذه والله أعلم  
 (الأصل الثاني من الأصول الموهومة قول الصحابي) وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقا وقوم إلى أنه حجة إن خالف

فها زيادة أو نقصان وبطلق عليه العموم مجازا زمان براد مطلق الاستغراق والشمول لا ما ذكر كما يقال الماكول في لا أكل عام والعموم  
 حقيقة هو ما ذكر وبعضهم ذهب إلى الأول ونسبه بعض مشايخنا إلى الشافعي رحمه الله حتى جاوز والتخصيص في الثابت اقتضاء  
 ومن أنكر الاتصاف به حقيقة ومجاز فهو ممن لا يعتد بهم زعمائهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا في التعمير من الكلام  
 ما يقضى منه العجب هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة \* للعموم صيغ) دالة عليه بالوضع انفراد (وقيل) ليس له صيغة  
 وما يدل عليه في الاستعمال (حقيقة في اخصوص مجاز في العموم وقال) الشيخ أبو الحسن (الاشعري تارة بالاشتمال بين  
 العموم واخصوص وتارة لوقف) وفسر بأنه لا يدري أي هي حقيقة في العموم أم مجاز وبأنه لا يدري معناها ورد بان الاستعمال  
 متحقق قطعاً فلا بد من الوضع فلما النوعي الذي في المجازات وأما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد إلا في كونه حقيقة أم مجاز (وقيل  
 بالوقف في الاخبار) فقط (دون الامر والتهي وقيل لا نزاع في الالفاظ المركبة) الدالة على العموم (مثل كل رجل وجميع الرجال وأما  
 النزاع في الصيغ المخصوصة وهي أسماء الشرط والاستفهام) كن وما وصي (وقيل من أوله يدل) على الافراد (على البديل  
 احتمالاً للمعاجزة) فهو كالشكركة لا يصح دعوى العموم فيه أصلاً (وأوجب بأنه يدل) على جميع الافراد (دفعه) لكن على سبيل  
 التردد) في ثبوت الإبهاماتها لا يمكن أن تثبت لكل (لا) أنه يدل عليها (بدلاً على الاحتمال كالشكركة ومنها) أي من الصيغ  
 المخصوصة (الموصولات) قال الشيخ ابن الهمام عوم أسماء الشرط والموصولات عطف فان من يدل على عاقل والذي على ذات فإذا  
 علقنا بشرط وصلة تامين يعم كل فرد من أفرادها التي وجد فيها الشرط أو الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان شمول الشرط  
 والصلة لا يوجب أن يقصد استغراق الكل معاً قليلاً لا إذا كنا واصفين مناسبين للحكم فيعم الحكم العموم العلة والعموم فيها يفهم  
 مطلقاً ثم ان العموم لو كان عقلياً بان يكون لازماً من لوازم معناه الموصوف بالشرط أو الصلة لما صح التخصيص فيه واللام يبق الالزم  
 لازماً فالحق أن العموم فهماً وصحياً (والجمع المحلى) باللام (و) الجمع (المضاف واسم الجنس كذلك) أي المحلى والمضاف لكن لا مطلقاً  
 بل (حيث لا عهد) فان العهد مقدم على الاستغراق في الجميع (وان كان بعضاً أقوى) في الدلالة على العموم (من بعض) كالجمع  
 المحلى والمضاف فانها أقوى من المفرد كذلك (و) منها (الشكركة المنفضة ولا رجل فتح) أي الشكركة المفتوحة الواقعة بعد لا التي  
 لنفي الجنس (نص) في العموم (دنه رفعا) أي دون الشكركة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي فهي غير نص بل ظاهريه ويحتمل  
 غيره كذا قال أهل العربية واستدلوا عليه بأنه يجوز ما رجل ولا رجل في الدار بل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان واعترض  
 عليه الشيخ ابن الهمام بأنه يجوز لا رجل فيها بل رجلان فيها عندهم فينفي أن لا يكون ناصع عندهم وان قيل بأن النفي ههنا الجنس  
 مع وصف الجمعية تقول في لا رجل النفي له مع صفة الوحدة فهما سواء وأيضاً قد أشتهر ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما  
 ما من عام إلا وقد خص منه البعض فأن النصوصية وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع أنه أزم  
 كثيراً من الضرر فقد خص منه بعض الضرر وهذا وتحقيق كلامهم فالأهم فالو ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي  
 من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة إنما يفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجوع  
 موضوعة للجماعات من حيث هي وأما الانتشار في التنوين فلي لالنفي الجنس بسقط التنوين لفظاً وتقديراً فلا تدل الشكركة  
 على الفردية والانتشار ونفي الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون إلا بنفي جميع الافراد وأما في غيره فالشكركة منونة تدل  
 على الجنس مع الوحدة فانني فيه يحتمل أن يتوجه إلى صفة الوحدة فلا ينتق الجنس بل يتحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل أو لا  
 فيها رجل بل رجلان أو رجلان فلا عموم ولو محضوماً ويحتمل أن يتوجه إلى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فتحاً لا يحتمل نفي صفة  
 الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيم في الباقي بخلاف لا فيها رجل رفعا فإنه يحتمل نفي الجنس

نص



القباس وقوم الى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي وقوم الى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا والكل باطل عندنا فان من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله فكيف يحجج بقولهم مع جواز الخطأ وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة وكيف تصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف وكيف يختلف المعصومان كيف وقد اتفقت العصاة على جواز مخالفة العصاة فلم يشكروا أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع

في قيد العموم ولو لم يخصوا في قيد العموم في الباقي ويحتمل في صفة الوحدة فلا يفيد العموم أصلاً وهو المراد بكون الأول نصاً في مدون الثاني لأنه لا يجوز التخصيص فيه فاندفع الإراد وأما إذا دخل لالتى لى الجنس على الجمع وأزال التنوين في جنس الجماعة من غير تقييد بصفة الوحدة والكثرة وتوجه النقي الى جنس الجماعة عندهم فينتقي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم وبقى عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثني فيجوز للأرجل بل رجلان وهذا لا ينافي التخصيص في العموم في أفراد الجنس فاندفع الأول هكذا ينبغي أن يفهم كلامهم وأما لتحقيق الحق في أن استغراق الجمع للأحاد والجماعات وأن وضع التكررة لشيء فيسظهر لك ان شاء الله تعالى ثم ان التكررة الغير المنفية بلا التي لى الجنس قد تكون نصافى العموم عندهم أيضاً اذا زيد بعد من نحو لامن رجل وما من رجل ولعل مراد المصنف أن لا رجل رفعا غير مرض من دون عروض عارض موجب للتخصيص فافهم (وجاء المنكر المنقي (لسلب العموم) أيضا (نحو ما كل عدد زوجا) نقل عن الشيخ عبد القاهر أن كلمة النقي اذا قدمت على كلمة كل كان لسلب العموم واذا أخرت كانت لعموم السلب (والحق أنه) أى عموم التكررة المنفية (عقلى) لان نقي المطلق يوجب نقي كل فرد من كل فرد من لوازم نقي الحقيقة وهذا وان لم يناف الوضوح اذا استبعد في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات أمر لا حاجة اليه كل وضع للدلالة على حياة الالفاظ فالوضع صانع كذائق التحرير واعترض عليه مطلق الامرار الالهية أن الحقيقة كانت نقي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فرد ما اذا الفرد هو الطبيعة فانتفاءه انتفاءه فلا زوم أصلاً ثم الحقيقة اذا أخذت من حيث الاطلاق لا بأن يكون جزء منه بل بأن يكون عنواً وشرا محال مرتبة من المراتب فانتفاءها لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كالحق بجمع الافراد كالحق بجمع الافراد فان قلت انتفاء الطبيعة رأسا لا يكون الانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم لهذا الانتفاء قلت ان كان هذا الانتفاء موضوعه فالعموم ليس عقلياً بل صار موضوعياً والافق أن يفهم هذا النحوس الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقلياً لازم هذا الكلام عقلاً كحياة الالفاظ لمصاحح التخصيص والاتحقق المزمود بدون اللازم ثم ان المشهور أن وضع هذه التكررة للافراد المستغرقة فعنى ما جاء في أحد وما جاء في أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما نقلت شعراً فانه يفيد نقي قول كل شعر عن التشكلم واثباته لغيره وهذا يمنع وقيل التكررة موضوعية للفرد المبهم كقضى اثبات ههنا تركب مع النقي موضوعية لا فائدة نقي هذا الفرد رأساً فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة التزاما لان نقي الايجاب الجزئي مستلزم لسلب الكل وبناء على هذا يجوز صاحب الفرائد التركيب المذكور ولعل قائل العموم العقلي أرادوا هذا فالتخصيص على هذا الرأي انما يكون باعتبار تقييد التكررة ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النقي وعبارة الامام نخر الاسلام هكذا وبيان ذلك أن التكررة في النقي تم وفي اثبات تخص لان النقي دليل العدم وهو ضرورى لا يعنى في صبغة الاسم وذلك لالفاظ اذا قلت ما جاء في رجل فقد نقيت محيى رجل واحد تكررة ومن ضرورة نفسه نقي الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان محيى رجل واحد لا يجب محيى غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم انتهى كلامه الشريفة وهذا يحتمل أن يكون إشارة الى أن عموم التكررة المنفية عقلي ويحتمل أن يكون معناه ان وضعه لا انتفاء الفرد المبهم رأساً وعموم من لوازمه والثاني أولى فان عقلية العموم فاسدة كالمعرفت ثم ان اتفاق أهل العربية بقضى أن الصواب هو الاول وأن العموم من مدلولاتهم المطابقة والله أعلم بحقيقة الحال (لناجواز الاستثناء) ثابت في الكلمات المذكورة (وهو معيار العموم) فانه لا يخرج ما لو لا له لخل (أقول لا ينقض بالعدد كأورد) بأنه يجوز الاستثناء منه فيلزم مع عموم مع أنه خاص (لان المراد استثناء ما لا يقف الى حد) والحاصل أنه يجوز استثناء ما لا يقف الى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناولها واستغراقها لها لغة بخلاف العدد فان الاستثناء منه واقف الى حد (والاعتراض) يمنع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضوي والاستناد

الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة فاطعة \* والمخالف خمس شه الشبهة الأولى قولهم وإن لم تثبت عصمتهم فإذا تعبدنا باتباعهم لم يتبعنا كما أن الراوي الواحد لم تثبت عصمته لكن لم يتبعه التعديبه وقد قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالبحر بأهيم اقتديتم بهتدبتم والحواب أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم بتعريف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤوا منهم بدليل أن الصحابي غير داخل فيه إذله أن يخالف صحابيا آخر فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل وكيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع على كل الاهتداء إذا اتبع قلعله

(لجواز أن يفهم) العموم (بالقرينة كالترتب على الوصف المناسب) للحكم الموجود في كل فرد (في نحو السارق) والسارقة فاقطعوا أيديهما (آية وأكرم العلماء). فان السرقة مناسبة لشرع الحد وموجودة في جميع أفرادهم فيصم الحكم وكذا العلم مناسب للأكرام (أو) نحو (العلم بأن الغرض) أي غرض التشكك (تعهد القاعدة) الكلية (لأنه شارع) للاحكام والشرع غير مختص بواحد دون واحد (أو) نحو (قوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (حكى على الواحد حكى على الجماعة) هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدي معناه عن أمية أنت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في نسوة يبايعن على الإسلام فقالت يا رسول الله هل نبايعن فقال اني لأصافح النساء وانما قولن المائة امرأة كقولن لأمرأة واحدة ثم لو عطف هذا مع ما بعده على الجوز في قوله بالقرينة لكان أولى بحسب المعنى ويكون الحاصل لجواز أن يفهم من الكلام بقرينة في الكلام تبدل بخصوصيتها وبديليل الحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا (أو) تتفح المناط وهو الغاء الخصوصية) وتعميم الحكم (أي القياس بنى الفارق) بين المذكور والمسكوت (أو) الضرورة كفي الشركة المنفصلة فان انتفاء فردا منها هو بانتفاء) جميع (الأفراد بالضرورة) وقد مرنا عليه (بجواب أنه يفهم من غير علم بالقرينة) فإنه لو صدر عن هولي س مهاد الفواعل مع غير ترتيب على وصف مناسب نحو أكرم الجهال لبق الدلالة لمجالها من غير ملاحظة قياس وانكار هذا مكارمة (ومثله ظاهر في العموم) لغة (و) وضعوا الا انساب الحكم بالوضع) مطلقا في العام والخاص وسائر الالفاظ (لأن مبتناه على التبادر عند التبع) من دون توقف على القرينة (دون النص) من الواضع بأن هذا موضوع لذلك فلولا يحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم في شي من الالفاظ الموضوعية (وبجوز أن يكون) انفعال المعنى (بالقرينة) فوجب أن يحكم ههنا أيضا بالوضع بناء على التبادر الموجه له فتدبر (و) لنا (أي) شاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات) على الاحكام (من غير تكبير) من أحد ونقل النامتوا تراحيث لا مساع للتشكيك (وهذا) الاحتجاج (إجماع) منهم (على الدلالة) أي على دلالة تلك الصيغ على العموم (والأصل) في الدلالة (الحقيقة) وأيضاً أثار الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا يفيد علما بالوضع (وذلك) الاحتجاج (كاحتجاج) أمير المؤمنين (عمر) بن الخطاب رضي الله تعالى عنه (على خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عثمان (أبي بكر) الصديق رضي الله تعالى عنه (في قتال مانعي الزكاة) لما عزم هو رضي الله عنه على قتال من منع الزكاة حين طلبهم الاداء) (بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) وقال وكيف تقاتلهم وهم يقولون لا اله الا الله (فقرره) أي هو رضي الله عنه ولم يقل هذه الالفاظ عامة لأن صلح للاحتجاج (واجته) الصديق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله الصلاة والسلام في آخر الحديث المذكور فإذا قالوا هاعصموا مني دماءهم وأموالهم (البحقها) أي الابحى كامة لا اله الا الله وقال الزكاة من حقها والله لا قاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فاحتج هو رضي الله عنه بالعام ولم ينكره أحد بل أجمعوا على القتال بهذا الاستدلال والقصة مفصلة منذ كورة في صحيح البخاري وغيره \* وفي شرح المختصر أن الذين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الأ كبر رضي الله عنه هم بنو حنيفة وهذا خطأ من شارح المختصر فإنه رضي الله عنه إنما قاتل بني حنيفة لأنهم آمنوا بعيسى الكذاب صرح به أهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال لمنع الزكاة الى الامام أو لمنع مطلقا فذهب الشافعي ومالك الى الاول وقال الامام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة له وذهب الامام الهمام أبو حنيفة وأجدن حنبل رجهما الى الثاني وقال لا يبال للامام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة له وانما له القتال اذا امتنعوا عن أداءها مطلقا لأنفسهم الى المصارف والى الامام وقال الصديق رضي الله عنه إنما قاتلهم لأنهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هذا قول أبي هريرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا

يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم أو من يجيز العاقل في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل \* الشبهة الثامنة أن دعوى وجوب الاتباع لم تنص لجمع الصحابة فصاح للخلفاء إلا بعد لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بستی وستة الخلفاء الراشدين من بعدى وظاهر قوله عليك كالإيمان وهو عام فلنا فيه ما على هذا تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضي الله عنهم إذا اتفق الخلفاء ولم يكن كذلك بل كانوا يختلفون وكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد فما ظهر لهم وظاهر هذا تحريم مخالفة كل واحد من الصحابة وإن انفرد فليس في الحديث شرط الاتفاق وما اجتمعوا في الخلافة حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء وإيجاب

عن أداء الزكاة فإن الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقاً وأنكروا واقتراضها كالأختنجي (و) كاحتجاج خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصدوق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (الأئمة من قرئس) حين اختلفوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الأنصار من أمير ومستمك أمير وقال هو رضي الله عنه منا الامراء ومنكم لوزراء ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجمعوا عليه والحديث المذكور رواه جمع كثير منهم النسائي (و) كاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام (إننا معاشر الانبياء لا نورث) ما تركنا صدقته من سألته سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها عن أولادها الكرام ميراثهم تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه من خمس خبير وفلنك وعلى هذا أي عدم توريث الانبياء انعقد الاجماع بهذا الحديث واستمر العمل الى الآن لا ينكره الا شقي وفي الصححين إننا معاشر الانبياء وكاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله وأصحابه أجمعين الصلاة والسلام أين يدفن فم ينكره أحد بل أجمعوا عليه (واعترض ابن الزبير) بكسر الزاي المهملة ونوع الموحدة وسكون العين المهملة آخره ألف مقصورة حين نزلت الآية الكريمة انكم وما تعبدون من دون الله حسب جهنم أن المسبح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبدها بعض العرب (ورده عليه) وعلى آله الصلاة والسلام) بقوله ما أجهلك بلسان قومك إن ما لا يعقل (معروف) في كتب الاصول فإن الزبيرى احتج بالعموم وقد كان من أهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله وأصحابه بأن العام لا يتجيز به بل رده عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة وانما يدل المصنف الاسلوب إشارة الى عدم صحة هذه الرواية في التيسير لا يعرفه أصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والذي في المعبرات ماروى عن ابن عباس أنه جاء عبد الله بن الزبيرى الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد انك تزعم أن الله أنزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حسب جهنم أنتم لها وارثون قال نعم قال فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع الهنفا قزائل ان الذين سقت لهم منا الحسنى أولئك عنها معدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا أيضاً كفاية للمتن بصدده كالأختنجي وذلك الاحتجاج (كقول) أمير المؤمنين (علي) رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطئاً جليلك عين (أحلتها آية) وهى قوله تعالى والمحصنات من النساء الامام ملكة أي ما نكحتم فانها بعمومها تتناول الامتن المحتملتين فاحتج به رضي الله عنه بالعام (وحرمتها آية) وهى قوله تعالى وأن تجمه عواين الاختين وهى في معنى مصدر مضاف أي جمعك بين الاختين وهو عام للجمع نكاحاً وطئاً جليلك البين فدل على تحريم الجمع وطئاً بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى أوردوا أن الدلالة لا تصلح لمعارضه العبارة فأثبت هو رضي الله عنه حكم التعارض بين العامين ورجح المحترم وهذا الأثر رواه عبد الرزاق والبيهقي ونقل في بعض كتب الاصول عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أنه رجع للمع موافقة البراءة الاباحة الاصلية وموافقة ما في المائدة وهذا يخالف لكتب الحديث فانه روى مالك والثاقفي وعبد الرزاق وأن أبي شبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قيس بن ذؤيب أن رجلاً سأل عثمان عن الاختين في ملك البين هل يجمع بينهما قال أحلتها آية وحرمتها آية وما كنت لأصنع ذلك فخرج من عنده فلحق رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أراد على بن أبي طالب رضي الله عنه فسأله عن ذلك فقال لو كان الى من الامر شئ ثم وجدت من أحل فعل ذلك لبعته نكالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس وهو كان يؤول وأن تجمعوا بين الاختين في النكاح ثم انه قدروى أن أبي شبة والبيهقي من طريق أبي صالح عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال في الاختين الملوكتين أحلتها آية وحرمتها آية ولا أمر ولا نهى ولا أحل ولا أحرم ولا أفعال أن لا لأهل بيتى وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود أنه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الملوكتين فكفره فقيل يقول الله الامام ملكة أي ما نكحتم قال وبعيرك أيضاً ما ملكت عينك

اتباع كل واحد منهم مجال مع اختلافهم في مسائل لكن المراد بالحدث اما امر الحلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم أي عليهم بقبول إمارتهم وسمتهم أو أمر الأمة بأن يهجموا منهم جهيم في العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا وملازمة مسيرته رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفقر والمسكنة والشفقة على الرعية أو أراد منع من بعدهم عن نقض أحكامهم فهذه احتمالات ثلاثة تعضد الأدلة التي ذكرناها \* الشبهة الثالثة قولهم انه ان لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقره صلى الله عليه تعضد الأدلة التي ذكرناها \* الشبهة الثالثة قولهم انه ان لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقره صلى الله عليه وسلم فتعدوا بالذين من بعدهم أي بكر وعمر قلنا تعارضه الأخبار السابقة فيتنطق بهذه الاحتمالات الثلاثة ثم نقول

فقد علم هذا أن هذه المسئلة اجتهادية مختلفة بين الصحابة والترجيح للتحرير للاحتياط ولكون عموم ما ملكت عينك متروك الظاهر كما عن ابن مسعود ظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات سني ولو افاقة القياس فانه لما حرم الجمع فيما شرع سببا لحل الوطء فخير الوطء بنفسه أو هذا والله أعلم بأحكامه (التي غير ذلك من الموارد) أي موارد الاستعمال (والوقائع) التي بلغت حد التواتر وتورثوا معنوا يطول الكلام بذكره ولنعم ما قال القاضي الامام أبو زيد القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث (واستدل) على المختار (بأنه) معنى قصدا فادنه و (كثرت الحاجة الى التبعير عنه فيجب الوضع له كغيره) من المعاني التي وضعت الالفاظ بازائها للتبعير عنها (وأجيب بالله يستغنى) في التبعير عنه عن الوضع له انفرادا (بالجاز والسترلج) فيجوز أن تكون الالفاظ المخصوصة وتستعمل في العموم مجازا أو تكون مشتركة بين العموم والمخصوص فتستعمل في العموم فتندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا (و) أجيب (بأنه) اثبات اللغة) والوضع بالرأي والقياس وقد نهي عنه فيما مر (أقول ولو قيل) في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التبعير عنه (فوجب الدلالة) عليه أي يجب أن يكون لفظه ثامن الالفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيره والامساك في التبعير عن العموم وافادته (و قد وجدت) للدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طريقتي ما يقتضيه العقل (فاما) بدل (تجوزا أو وضعا) شبرا كأفراد الأولان) هما الدلالة تجوزا واشتراكا (خلاف الاصل) لا بصار لهما الايدل وليس (لاندفع) الجواب المذكور بوجهه أما الاول فلكون الجاز والاشتراك خلاف الاصل وأما الثاني فلانه ليس رأيا محضيا بل للاستقراء دخل فيه (كلا راد بالكل والجمع) أي كما أنه اندفع الإيراد بان يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع الذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لمسواهما لعدم الخطة الى الفاظ آخر في افادة العموم وجه الاندفاع أو وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شيء هو أنه يكفي حينئذ ان الاستقراء دل على أن الصيغ المذكورة تدل على العموم فاما تجوزا واشتراكا وانفرادا والاوان خلاف الاصل ولا حاجة الى أنه معنى يحتاج في التبعير عنه في الاستدلال استدراك فتأمل الذين قالوا انها حقيقة في المخصوص مجاز في العموم (قالوا) في الاستدلال (أو لا لا عموم المركب والمفرد لغيره) من المخصوص (فان معنى الشرط واستغراق المحلى وغيره) من المضاف والتكررة المنفية والموضولات (لا يتحقق الا بضم لفظ آخر) معه فلا عموم لها (والجواب أن التوقف) في الدلالة (على التركيب) مع غيره (لا يستلزم أن المجموع هو الدال) بل يجوز أن يكون الدال هو المفرد لكن حال التركيب فلا ينسب أن لا عموم المركب (وغايبته أن الوضع) العموم (نوحى) في ضمن قاعدة كلية بان يعين الواضع التكررة الواقعة تحت النبي للاستغراق وهكذا كوضع المشتقات والنهي والجمع والمفرد وأمثالها (و) قالوا (ثانيا) ان المخصوص متيقن) والعموم مشكوك (وهو) أي المتيقن (أو من المشكوك) فالمخصوص أولى (قلنا المشكوك متيقن بالدليل) الذي مر وكون المخصوص متيقنا مجموع بل عندهم متيقن (مع أنه اثبات اللغة) والوضع (بالترجيح) والرأي فلا يصح (على أن العموم أحوط وأجمع) فانه باعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض الأحوطية تنقض المخصوص قيل الأحوطية لا يطرد فانه انما يكون في الوجوب والتحرير دون الاباحة ولا يضرننا فان المقصود بنقض الدليل بان المتيقن لا يبدك فانه معارض بالأحوطية ولو في بعض الموارد فتأمل (و) قالوا (ثالثا) قد اشتر (ما من عام الا وقد خص منه) البعض (وقد خص) هذا العام (نحو) قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) حتى صار مثلا فالعموم مغلوب والمخصوص غالب (والغالب هو الجاز) فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص دفع لما يتوهم التشكيل بان هذه القضية مبطله لنفسها فانها أيضا مشتملة على العموم وجه دفع أن هذا العام مخصوص فلا يبطل (قلنا) هذا التالاعنا (والتخصيص لدليل فرع العموم وضعا) فهذا مثبت للوضع (ولهذا) يم بعد التخصيص (فيما)

موجبه فيجب الاقادة اسمها في تجوزها الغيرها مخالفاً فتم بموجب الاجتهاد ثم لم تستشروا واختلفا كما اختلفنا في التسوية في العطاء  
فأيهما ينبع الشبهة الرابعة أن عبد الرحمن بن عوف وولي علياً للخلافة بشرط الاقداء بالشيخين فأبى وولي عثمان فقبل ولم يشكر  
عليه فلنا له اعتقاد بقوله عليه السلام من بعدى جواز تقليد العالم للعالم وولي رضي الله عنه لم يعتد وأعتقد أن قوله صلى الله  
عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أي بكر وعمر إيجاب التقليد ولا حجة في مجرد مذهبوه بعارضه مذهب علي ذفهم أنه أمر أراد  
عبد الرحمن اتباعهما في السيرة والعدل وفهم على إيجاب التقليد الشبهة الخامسة أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس فلا يحتمل له

بقى على أن كون المغلوب مجازاً مطلقاً ممنوع وأن (الأقل قد يلزم بالدليل) موجب إياه وهنالك الدليل على العموم هذا  
القانون بالاشتراك والمتوفون (قالوا أطلقت كل منها للعموم والخصوص) جميعاً (والاصل) في الاطلاق (الحقيقة فيهما)  
فلزم الاشتراك (أو) يقال أطلقت لكل منهما و(لا يدري) الوضع لا يما فيجب التوقف (ومن ههنا) أي من أجل  
الاشتراك أو التوقف في الوضع (ذهبوا إلى أن العام يحتمل) يجب فيه التوقف حتى يرد البيان (قلنا) كون الاصل حقيقة  
فيه ما وعدم دراية الوضع (ممنوع) بل الدليل قام على أنها موضوعه للعموم والاشتراك خلاف الاصل قانوناً للعموم في الأمر  
والتمنى (قالوا) التكلف للكل وهو بالأمر والتمنى فهم بالعموم) بخلاف الأختار (قلنا) غاية ما يلزم الاستعمال فيهما للعموم  
(والوضع ممنوع) وغير لازم منه (بل) يجوز أن تكون الدلالة (بالقرينة كما تقدم) نعم يلزم مما ذكرنا الوضع أن مطلقاً أمراً  
أزنها أو إخباراً (على أن الإخبار المقصود قد يكون عن الكل) كالتكليف يكون للكل (وهو) إنما يكون (بالخبر به)  
أي للعموم وصيغته (والعرفه) أي الاعتقاد بالخبر المذكور (مطلوبه) الشارع كالأعمال فلزم العموم في الخبر أيضاً بين ما قلتم  
هذا (قيل) لو تم الاستدلال يلزم عموم صلوا ووصوموا و (عموم صلوا ووصوموا) على التزاع) فان أحد الم يقل ان صيغ الامر  
والتمنى العموم (أقول) مراده أن تلك الصيغ نعم اذا استعملت في الانشاء) لأن الانشاء نفسه نعم (نحو من شهد منك الشجر  
فليصه) فكلمة الشرط الواقعة فيه نعم (فأمل) لكن يكون حاصل مذهبهم حينئذ أن أمثال من وغيره من الصيغ  
في الطلب موضوعه للعموم وفي الإخبار ليست موضوعه له وهو كثرى فافهم (مسئلة) بموجب العام قطعي) عندنا اعلم أن  
القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلف أصلاً ولا يجوز العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً وقد راد به ما لا يحتمل الخلف احتمالاً  
ناشئ عن دليل وان احتمل احتمالاً ما يشترك كلا المعنيين في أنه لا يخطر بالبال الخلف أصلاً ولا يحتمل عند أهل اللسان  
و يفترقان في أنه لو تصور الخلف لما جوزه العقل في الاول أصلاً وجوزه في الثاني تجوزاً عقلياً بعده أهل الحواورة كالأحتمال  
ولا يعتبر في الحواورة أصلاً والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص لا يهدى في الحواورة  
احتمالاً بل ينسب أهلها مبدية الى الصحافة وهذا كالتخصص بعينه (فلا يجوز تخصصه) اذا وقع في الكتاب (بخبر الواحد)  
لكونه ظني الشبوت (ولاً بالقياس) لكونه ظني الدلالة ولذا يجوز اختصاص قوله تعالى ولانا كلوا مما يذكر اسم الله عليه  
بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أولم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد  
صح الحديث هكذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أولم يسم بالتمتع (والاكثر) من الشافعية والمالكية وبعض منا  
كالامام علم الله -دى الشيخ أبي منصور الماتريدي قدس سره (على أنه ظني) يحتمل الخصوص احتمالاً صحيحاً عر فانا نشأ عن دليل  
(فيجوز) تخصصه وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس (لنا أنه موضوع للعموم قطعاً) لئلا نلثن القطعية التي مرت  
(فهو) أي العموم (مدلوله) وثابته قطعاً) لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له (كالتخصص الابدليل) صارف عنه  
و حينئذ لأزاع في الخصوص اعترض عليه أن ثبوت المدلول للفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وانما ثبت لولم يحتمل الانصراف عنه  
لدليل وههنا قد دل كثره التخصص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلاً على أن احتمال التخصص قائم في كل  
عام وان أراد أن الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه إنما الكلام في الآداة وليست لازمة قطعاً للكثرة المذكورة والجواب  
عنه أن من ضرورات العربية أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يقدر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف  
والحواورة ومن أراد منه غير الموضوع له ينسب الى المكروه وأما كثره وقوع التخصص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء  
القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد أصلاً والكلام ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال

الإسراع خبر فيه قلناه فهذا إقرار بان قوله ليس بحجة وإنما الجملة الخبر الأنكم أنتم الخبر بالتوهم مجرد ومستندنا إجماع الصحابة رضي الله عنهم في قبول خبر الواحد وهم أئمة أولوا بالخبر المصريح روايته دون الموهوم المقدر الذي لا يعرف لفظه ومورده فقوله ليس بنص صريح في سماع خبر بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلاً وأخطأ فيه والخطأ نازعه وربما يتسلك الصحابي بدليل ضعيف وظاهر موهوم ولو قاله عن نص قاطع لصرح به نعم لو تعارض قياسان وقول الصحابي مع أحدهما فيجوز للجمهور أن يغلب على ظنه الترجيح، وقول الصحابي أن يرجح وكذلك نوع من المعنى يقتضى تعليلها الندية بسبب الجرم وقياس أظهر منه

كالخاص فإن قلت كثرة وقوع التخصص قرينة على احتمال قلنا إنما تصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث يكون كثير الاستعمال في بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما إذا صارت الحقيقة مهجورة أو الجازمة عارفاً وليس الأمر ههنا كذلك فإن كثرة التخصص في العام ليست الأبان يراد في استعمال بعض بقرينة وفي بعض آخر بقرينة أخرى فلا تكون هذه القرينة قرينة وهل هذا إلا كما يكون للفظ خاص معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة ولا يصلح هذه الكثرة قرينة وأيضاً نقول لو كان الكثرة قرينة للتخصص لماصح إرادة العموم أصلاً في عام وتأوهذا خلاف رأيكم أيضاً فاحفظ هذا فإنه بالحفظ حقيق واعترض أيضاً بان العام فيه احتمالان احتمال التوزن واحتمال التخصص فلا يكون كالمخاص فإن فيه احتمال التجوز فقط أجاب عنه صدر الشريعة بأنه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلنا ما لم تنشأ عن دليل فلا تجوز كالكثرة قرينة في العام الانحطاط عن الخاص لانها لا تعدر فلو جازمة لكونها غير ناشئة عن دليل وأجاب في التحصير بأنه لا احتمال في عام مستعمل في المحاورة الجازم واحد إذا احتمال الجازم في استعمال واحد فلفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال وأورد عليه بان العام المستعمل كالسارق يجوز أن يتجوز في التباشير ويخصص ببعض أفراده فقيسه احتمالان معاً بخلاف الخاص ولا يبعد أن يقال ههنا أي في العام وضمه معان وضع لعنايه شخصي أو نوعي ووضع آخر العموم نوعي فربأبت الأسود الرماة حقيقة في العموم مجاز باعتبار إرادة الشجيمان فالسارق إذا أريد بالسرقه البنش واستغراق أفرادها كان حقيقة في العموم وإن كان مجازاً في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل الجازم واحد كالمخاص فلا يورث ضعفاً في العموم فوق ضعف الخاص فاحفظه فإنه دقيق (واستدل) على المختار لو كان ظننا الجازم إرادة البعض في العرف والمخاطبة بل دليل صارف لان الكلام فيما لا صارف و (لجواز إرادة البعض لا بدليل لارتفاع الأمان عن اللغة والشرع) وزعم التلييس (وأجيب) بجمع الملازمة و (الظن يجب العمل به فلا يرتفع) الأمان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشئ فإن المقصود هو أنه لو اعتبر عرفاً ومخاطبة احتمال إرادة البعض وهو غير الموضوع له ارتفع الأمان في كل لفظ عام كان وأخصاصه الكمال سواسية في احتمال إرادة غير الموضوع له فإن المانع عن احتمال العسر لم يكن الانتفاء القرينة ولم ينع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعود ووعيد وخبر وإنشاءه أو أي استحالة فوق هذا وليس مقصود الاستدلال ارتفاع الأمان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالنظر وقدسه وناظر يق الهسر بالى غلبة وقوع التخصص فتذكر الظانون (قالوا) في الاستدلال (كل عام يحتمل التخصص) احتمالاً ناشئاً عن دليل (فإنه شائع) كثير حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال في كل عام عام (ولهذا يؤيد كدبل وأجعين) ولولا الاحتمال لما احتج إلى التاكيد (قلنا) أو لان الدليل جار في الخاص أيضاً لان الاستعلاء شائعة كثيرة في الاستعلاء وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعراً خابعتها فيتمثل كل خاص خاص واقع في مجازات البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وتأييده ان أرادوا بكثرة وقوع التخصص كثرة وقوع تخصص معين بحيث يتبادر من غير قرينة أو يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا تنسل كثرة الوقوع كدبل ولو كان كذلك لوجب التخصص لأنه لا يحتمل فقط وليس هذا أقل القليل فضلاً عن الكثرة وأن أرادوا وقوع أنواع التخصص بأنواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال محض وما ببعض أفراده في استعمال آخر ببعض آخر مخصص آخر وهكذا أفلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصص في العام مجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثاً إن غاية ما زعم منه أن بقاء العموم مغلوب من التخصص (والمغلوب إنما يحتمل على الأغلب إذا كان مشكوكاً) وليس العام الواقع في الاستعمال مجرد عن القرينة الصارفة مشكوكاً في عمومه كيف وقد نزلت الأدلة القاطعة على أنه موضوع للعموم والضرة العربية تهبت بان اللفظ مجرد عن القرينة يتبادر

يقضى نفي التعليل فرعاً يعطب على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الاخرى الذي ذهب اليه الصحابي يترجمه ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين أما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له وكيف وجميع ما ذكره أخباراً واحد ونحن أنبتنا القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا يخبر الواحد وجه قول الصحابي صحة كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره أثبات أصل من أصول الاحكام ومداركه فلا يثبت الابطاع كسائر الأصول (مسئلة) ان قال قائل ان يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم قلنا أما العامى فيقلدهم وأما العالم فإنه اجازة تقليد العالم اجازة تقليدهم وان حرمانا تقليد العالم العالم

منه الموضوع له ولا يخاطر بالبال معناه المجازى البتة (فتأمل) فإنه دقيق لا يجاوز الحق عنه ورابعاً انسلم كثرة وقوع التخصيص فإنه إما يكون مستقلاً موصولاً وقيل ماهو واعترض عليه صاحب التاويح وتبعه الشيخان الهمام أن المقصود أن التخصيص بمعنى القصر المطلق مستقل كان أو بغير مشائخ وان نوقش في تسميته بالتخصيص فنقول ان القصر في العام شائع فيورث هذا الشوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشئ فاناسين ان شاء الله تعالى أن العام لا يقصر في غير المستقل أصلاً فهذا المنع منع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بنوعه كالأجتنبي على الناظر فيها هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص) واستقصاء تفنيته عندنا (وعليه الصيرفي والبضاري والارومى) ويلوح آثار رضا صاحب الموصول (ونقل) الامام حجة الاسلام (الغزالي والامدى الاجماع على المنع) من العمل به قبل البحث عن المخصص (وهو) أى ثبوت الاجماع (ممنوع) والتقل غير مطابق (فان الأستاذ) أباباسحق الاسفرائينى (وأبباسحق الشيرازى والامام) نجر الدين (الرازى حكوا الخلاف) وبه اندفع ما قال الشيخان الهمام نقل الاجماع مبنى على عدم اعتماد قول الصيرفي فإنه مكابرة (بل الاستناد حتى الاتفاق على التمسك به قبل البحث) عن المخصص (في حياته صلى الله عليه) وآله وأصحابه وأزواجه أجمعين (وسلم تكافى التفسير) وأدل الدليل على أن نقل الاجماع غير مطابق أن أمير المؤمنين ع رضي الله عنه حكم بالدية في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه وترك القياس والرأى ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها عكست بما ظنته عامات الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والخليفة يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فأين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام أبي زيد من أن التوقف مبدع بعد القرن الثالث وقال هو أيضاً وجملته الجواب أن العامى يلزمه العمل بعمومه كما سمع وأما الفقيه فيلزمه أن يحسب نفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشياء مع كونه حجة العمل به ان عمل لكن يقف احتياطاً حتى لا يحتاج الى نقض ما مضاه بتبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه أما الاحتياط فضرر معين يترك به الاصل الآن الترتيب لا يجب حتماً وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن أن الصحابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فإنه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان وأما العامى الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم هم في حكم الصحابة وهذا يخالف لما نقل عن القاضي الامام وقد عر أنه قد خفي على سيدة النساء رضي الله عنها المخصص القطعي لما ظنته عاماً وعملت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دلائل شرعى موجب للحكم الالهى الا احتياطاً ساعة لم له رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه (انما تقدم أنه قطعي) دلالة فيستفاد منه الحكم قطعاً (فلا يتوقف) بعد العلم بالحكم الالهى الثابت قطعاً (على عدم احتمال المعارض) احتمالاً غير معتد به (كما لا يتوقف في (سائر القواطع) على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جداً ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية أيضاً فإنه يفيد ظن حكم الهى ظناً قوياً فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح الاجماع على العمل بالراجح أعجنى قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجهول حتى أوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوا لغزاً وكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للمعوم انفراداً وهل هذا الاتهام فتأمل وأ نصف المتوقفون (قالوا عارض دلالة احتمال المخصص)

فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولاً وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلدون لم ينشروا ورجع في الجديد الى أنه لا يقلد العالم صحابياً كلاً يقلد عالماً آخر ونقل المزي عن ذلك وأن العمل على الادلة التي بها يجوز الصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عندنا ذلك ما دل على تحريم تقليد العالم للعالم كسبأني في كتاب الاحتماد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره فان قيل كيف لا يفرق بينهم مع ثناء الله تعالى وثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم حيث قال تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وقال رسول الله

ولا حجة مع الاحتمال المعارض (قلنا) العام قاطع والاحتمال للتخصيص الاعتقاد كاحتمال المجاز في الخاص (والاحتمال عقلاً لا يعارض الدلالة وضماً) قلنا في الحجية (فافهم) وليس له ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الرابع ولا يوقف دون المعارضة فافهم (ثم المانعون) للعمل قبل البحث (اختلفوا في قدر البحث عنه والاكثر ومنهم ابن شريح) قالوا يجب البحث (الى الظن بعده لان الاستقراء انما يقيد الظن) والبحث انما يكون بالاستقراء (فشرط القطع سبب العلم) بالعام (والقاضي أبو بكر) الباقلاني (وجماعة) قالوا يجب البحث (الى القطع) بالعدم (قالوا) اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص (ولم يجد) مع هذا (قضت العادة بالقطع) بعدم المخصص (قلنا) قضاء العادة بالقطع (منوع بل) انما تنقض العادة (بالظن ولو قويا) لا كافي المحصول بكون الظن ضعيفاً (أقول) لو قالوا مطلقاً المجتهد مطلقاً (لأن مظهره واجب العمل قطعاً كما مر في المقدمة (آل النزاع لفظياً) فان من اكتفى بالظن أراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافيه ما ذكره بل انما يقيد القطع ووجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من أحد (ثم أقول) في اثبات القطع (عدم المخصص اذا صار مطلقاً) للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد (كان العام) قطعياً (كالخاص لاحتماله المجاز احتمالاً مرجوحاً) غير معتد به وغير ثابت عن دليل (بالاتفاق) وهنأ أيضاً عدم المخصص صار مرجوحاً غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه بل على انتفائه عن فالوجه (والخاص مقطوع) بالمعنى الاعم فهذا العام أيضاً مقطوع (والقطع بأحد التقيضين) كالعموم (يستلزم القطع بعدم الآخر) من التقيض كالمخصوص (فعدم المخصص مقطوع فتأمل) فانه كلام متين لكن ينبغي أن يعلم أن المكتفين بالظن ان أرادوا انفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من نفي عنهم عدم تجوز انتساح الخاص بالعام ولو بعد البحث فلا شك في أنه أهد فانه من البين أن المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا تكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد البازل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا البازل جهده في الطلب فليس هنالك التبع بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان أرادوا انفي القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافاً أصلاً فهذا لا ينافيه فيقول النزاع حينئذ الى اللفظ اللهم الآن يجب القاضي الباقلاني هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بأمثاله فتدبر

﴿مسئلة الجمع المتكبر ليس من صيغ العموم خلافاً لاطاعة منهم﴾ الامام (نحو الاسلام) منا (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) من الشافعية عليهم الدرجة (قيل) في الكشف (عامتهم على أن جمع القلة) وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله أوزان مخصوصة (التكثرة ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة) وهو ما يطلق الى ما لانهاية ولعل وجه تخصيص الخلاف أن جمع القلة لا يتجاوز عدداً معيناً فصارت كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا يفرق بينهما في جانب الزيادة فانها يطلقان الى ما لانهاية له وانما الفرق في الاقل فأقل جمع القلة الثلاثة والاثنان وجمع الكثرة اقله العشرة وعلى هذا الوجه تخصيص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر المصنف من أنه لا فرق بينهما حينئذ لوجه التخصص أصلاً (وقيل) في التلويح (الخلاف) بين الفريقين (اللفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه) فن شرط الاستغراق كالجوهر حكوا بعدم عمومه ومن لم يشترط كالامامين المذكورين واكتفى بانتظام جمع من التسميات حكوا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على أن لا استغراق فيه أصلاً (أقول الحق أن الخلاف مع فريق تكفر الاسلام ومن تبعه) من المكتفين بانتظام جمع من التسميات غير شاربين بالاستغراق (اللفظي و) الخلاف (مع فريق) آخر (ومنهم الجبائي) من شارطي الاستغراق وادعاء عمومه (معنى فافهم) ينتون الاستغراق) للجمع المنكر (كايضخ من دليلهم) الآتي (لنا عدم تبادل الاستغراق منه) حين الاطلاق (بل) يتبادر جماعة ما أي جماعة كانت



صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني وقال صلى الله عليه وسلم أجمعين كالنجوم إلى غير ذلك قلنا هذا كله ثناء واجب حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومحلهم عند الله تعالى ولا يجب تقليدهم لاجواز الوجود بآفته صلى الله عليه وسلم انتهى أيضا على آحاد الصحابة ولا يميزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أو وجوبه كقوله صلى الله عليه وسلم ولو زن ايمان أبي بكر بايمان العالمين لرجح وقال صلى الله عليه وسلم ان الله قد ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه يقول الحق وان كان مرما وقال لعمر والله ما سلكت في الاسلاك الشيطان فإغتر ربك قال صلى الله عليه وسلم في قصة أسارى بدر حيث نزلت الآية على وفقر رأى عمر لربك بلأه

و (يصلح لكل عدد) بدلا (كالفرد) يصلح (لكل واحد) بدلا فلا عموم أصلا (واستدل لوقال عندى عبيد صبح تفسيره بأقل الجمع اتفاقا) ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لانه ينافيه (وأورد أن ذلك) أى جواز التفسير بأقل الجمع (الاستحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا) فيجوز أن يكون موضوعا للاستغراق والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد أن يقال شأن العام أنه يخص بقرينة مخصوصة ويبقى عاما في الباقي وههنا يصح التفسير بأى عدد شاء فلا يكون عاما تأمل (قيل) ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل (معنى العموم جميع عبيده فلا استحالة) فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه (أقول ربنا معنع) أن معنى العموم جميع عبيده بل معناه جميع ما صدق عليه العبيد (ويستدل بان الحقيقة الاستغراق الحقيقي) فان العام يستغرق لجمع ما يصلح له (إلا) ان الحقيقة (الاعمى ومن العرفي) ولو كان كذلك كان لما ذكره وجهه (فأمل) فانه دقيق العموم (قالوا أولا) الجمع المنكر (حقيقة في كل جمع) من الاقل إلى ما لا نهاية (فعله على الجميع حمل على جميع حقائقه) وهو أيضا فرد من أفراده فيعمل عليه احتياطا ولا يخفى على التأمل أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع لجماعة أى جماعة كانت والحمل على الكل حمل على بعض أفراده لا احتياط وهذا يناقض العموم ولو قيل ان مرادهم بالعموم هذا القدر الال تراخى لفظيا فان مقصود الجمهور ليس وضعه للعموم الآن بمجرد التراخي في أنه هل يحمل في الماورات على جميع الأفراد أم لا لكن لا يساعده عليه كلماتهم فالأولى أن يجرى الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة والحمل على الكل حمل على كل احتملا نه فيعمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان نوقض بان المفرد المنكر حقيقة في كل والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيعمل عليه قال (ولا نقض نغوى رجل لان الجميع) وان كان جميع حقائقه لكن (ليس) نفسه (من حقيقته) فلا يصح الحمل عليه (وفيه ما فيه) لانه انما يصح اذا كانت الشكوة موضوعة للفرد المنتشر وأما اذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي وهي كما صدق على الواحد تصدق على الكثير فالكل أيضا من حقيقته كذا في الحاشية فان قلت لا يصح على القول الاول أيضا لان الجميع وان لم يكن من حقيقته لكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل عليه قلت لا بل مدار الدليل على اثبات أولوية بعض الافراد على الآخر بالاحتياط ليس في حقيقة ومثالا للكل فندير تمام النقص بالمصادر غير المنونة وادعى كل حال لا يخفى (قلنا) الاقل متيقن وكثير بالصدق) فهو أولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط ان كان فعارضه (و) قلنا (أيضا الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك) مما ذكرتم (بل) انما يلزم (ترجع بعض الافراد على البعض من خارج) فان الوضع للقدر المشترك) كما هو مسلم على ما قرره المصنف وأما على ما قرره فلان الاطلاق على كل جماعة انما يقتضى الوضع للقدر المشترك (ولادلالة الحاشية على الخاص) فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح النسخ ان الكل لما كان فردا من أفراد ما وضع له فالاطلاق عليه من حيث أنه فرد للقدر المشترك اطلاق حقيقي وفيه أنه لا تراخي في هذا الاطلاق كذا في الحاشية وتفصيله أن الاطلاق على اشخاص وعان اطلاق عليه باعتبار أنه استعمل في الموضوعه أنه متحقق فيه واطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والاول اطلاق حقيقي والثاني مجازي فان أريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان يكون مستعملا في القدر المشترك وراد الكل لانه أيضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعاً وان أريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم (و) قالوا (تأنيلا ولو يكن) الجمع المنكر للعموم لكان مختصا بالبعض وذلك تخصيص بلاخص قلنا (اللازمة) بين الاختصاص بالبعض وعدم العموم (منوعة بل) يجوز أن يكون (للقدر المشترك) بين البعض أى بعض كان والكل (مسئلة أقل الجمع ثلاثة) فلا يصح الاطلاق على أقل منه (الاجزاء وقيل) أقله (اثنان) حقيقة (واختاره)

من السماء بنحافته الاعمر وقال صلوات الله عليه إن منكم لخمذين وإن عمر لعنهم وكان علي رضي الله عنه وغيره من الصحابة يقولون ما كنا نظن إلا أن ملكا بين عينيه يسدده وأن ملكا ينطق على لسانه وقال صلى الله عليه وسلم في حق علي اللهم أدر الحق مع علي حيد دار وقال صلى الله عليه وسلم أفضا كم علي وأفرضك زيدا وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وقال عليه السلام مرضيت لأخي ماضي ابن أم عبد وقال عليه السلام لا يبي بكر وعمر لولا اجتماعي بين ما أحلفتم ما أريد في مصالح الحرب وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء أصلا

الامام حجة الاسلام (الغزالي وسيبويه) من النحاة (وقيل لا يصب لهما) أي اللاتين (لاحقيقة ولا مجازا) وقيل أقله واحد وقيل لا يصب الاطلاق عليه لاحقيقة ولا مجازا (ولا نزاع في لفظ الجمع) المؤلف من الجيم والميم والعين (بل) انما النزاع (في المسمى) أي في الصيغ السماعية (كرجال ومسلمين ولا) نزاع أيضا (في نحن نعلمنا) أي في ضمير التكميم مع الغير فانه موضوع للتكميم مع الغير واحدا كان أو كثيرا فهو مشترك في معنى اللفظي كما توهم (ولا) نزاع أيضا (في خوفه) صفت قلوبكم فان في اضافة التثنية الى ما يضمنها يجوز (فيها) الافراد) نحو قلوبكم (والثنية) نحو قلوبنا على انقسام احواد المضاف على احواد المضاف اليه (والجمع) نحو قلوبكم بناء على بطلان الجمع بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق (بل هو أفصح) لكونه أدل على الافراد من المفرد وكرهه اجتماع التثنية (لنا) أولا (التأخر) من الجمع المنكر المحرر عن الضارف (الرائد على الاثنين) وهو من علامات الحقيقة (و) لنا ثانيا (قول) عبدالله (بن عباس لعثمان) أمير المؤمنين (رضي الله تعالى عنهم) ليس الاخوان اخوة في لسان قومك) فقرر أمير المؤمنين واجتنب بالاجماع وهما امامان عارفان باللغة فقوله وتقرر بحجة على ان الأقل ثلاثة (والاثر المذکور واهل الحانكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الامن الثلث قال الله تعالى فان كان له اخوة قال اخوانا ليس باللسان قومك اخوة قال عثمان لا يستطيع أن أرد ما كان قبلي ومضى في المصار وتوارثه الناس كذا في الدرر المنثورة والتيسير قبل هذا كما به دليل على أن أقله ثلاثة دليل كذلك على أنه يصح الاطلاق عليها مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من جعل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه أنه لا يلزم من جعل الاخوة على معناه المخالفة فانه ما سكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من سند ويجوز أن يكون قياس الاثنين على الجماعة الا أن يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب أمير المؤمنين أنه جعل الاخوة على الاخوين والله أعلم بمقصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت أنه كان يجبب الأم بالاخوين فقالوا يا أبا سعيد ان الله يقول فان كان له اخوة وأنت تحبها بالاخوين فقال ان العرب سمي الاخوين اخوة كذا في الدرر المنثورة والتيسير فالانتم متعارضة قال (ولا بما رضى قول زيد الاخوان اخوة) فانه غير نص في أن مدلوله الحقيقي اخوان بخلاف قول ابن عباس (لانه لم يقل في اللسان) فلا يدل على الوضع (بل المراد) أي يجوز أن يكون مراده رضي الله عنه (الحكم) أي اخوان اخوة حكما (وهو الارث والوصية) أو أنه يسمي الاخوان اخوة مجازا لاجتماع الأدلة القائلون بأقله الاثنين (قالوا أولا) قال تعالى (فان كان له اخوة والمراد اخوان فصاعدا اجماعا) بين المحتملين للاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة أو اجابا عن اكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة (قلنا) سلمنا أن المراد اخوان لكن لانسلم أنه حقيقة فهما بل (مجاز لفضة ابن عباس) الذي هو أعرف باللغة وقد قال لا يسمي في لسان العرب الاخوان اخوة ولك أن تتمع أن المراد بالاخوة اخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على أن الاخوين في حكم الاخوة ويجوز أن يكون بالقياس (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (انما هم كسمنون والمراد) بضمير الخطاب (موسى وهارون) على نبينا وآله (وعلمها السلام) والاصل في الاطلاق الحقيقة (قلنا) لانسلم ان المراد موسى وهارون على نبينا وآله وعلمها الصلاة والسلام (بل) هما (وقرعون أيضا) وهو وان كان غائبا لكن أدخل في الخطابين تغلبا (و) قالوا (ثالثا) قال تعالى وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفثت فسه عنم القوم (وكالحكيم شاهدين أي) حكم (داود وسليمان علما) وعلى نبينا وآله وأصحاب الصلاة (والسلام) والاصل في الاطلاق الحقيقة (وأجاب الامام) نضر الدين (الرازي) بأنه اضافة الى العولين أي الفاعل وهو داود وسليمان والفعال وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث وحينئذ لم يستعمل في الاثنين (وقد يقال انه) أي

(فصل) في تفرع الشافعي في القديم على تقليد العمابة ونصومه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدة قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به وهذا لا يراه رأي أنه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ ليجال القياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حد بنحوي تأمل لفظه ومورده وقرأته ومقرؤه وما يدل عليه ولم تعبد الا بقول خبر برويه صحابي مكشوفاً يمكن النظر فيه كما كان العمابة يكتفون بذكر مذهبه بخلاف القياس وسدرون ذلك حديثاً من غير تصريح به وقد نص في موضع أن قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فأى

تجوز الاضافة الى المعمولين (يجب فان المصدر انما يضاف للمهادل) في الطلاقين (لامها) في الطلاق واحد وما قيل ان كون الحكم مصدرًا ممنوع بل هو بمعنى الامر والشأن أي كتابنا منهم شاهدين فاما يصح جواباً في نفسه لا توجهها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه ايضاً لانه مجاز خلاف الاصل قلت هي هنا ضرورة فان الادلة الصحيحة قد لت على أن الاقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهم محذور واطلاق الحكم على الشأن ايضاً محذور والثاني أكثر شيوه عاباً بالنسبة الى الاول فعمله فقدر (أقول) اضافة المصدر الى المعمول على تجوز اضافته اليه مع بقاءه معنى المعمولية ويقصد مدنها فإفادته معنى الفاعلة أو المفعولية و اضافته اليه من غير اعتبار معنى الفاعلة أو المفعولية بل لإفادته الملازمة (لعل مرادها أنه اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان) باقيا على معنى الفاعلة أو المفعولية (بل) أضف اليهما (لأنهما ملازمان) أي الحكم الملازم لهما والقوم ولا شك أن الاضافة لا لاجل الافادة الملازمة تصح الى المعمولين وإنما لتصح بالخصوالاول (فتأمل) فانه وان كان كلاماً متيناً لكن خلاف التبادر المناسق الى الذهن من عبارته (و) قالوا (رابعا) الجمع بقضى الجماعة) فان أهل العربية قالوا الجمع موضوع لجماعة منا (و) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الانسان فافوقهما جماعة) رواه ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره (أقول) اذ ان يدعى الاستدلال بالحديث أن الجمع العمامة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور (فاندفع) ما كان يرد على التقرير المشهور أن غاية ما لازم أن الاثنين جماعة (و) أنه في غير محل النزاع) فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يتخلو عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه الحديث أن لفظ الجماعة يطلق على الاثنين ولكن كون الجماعة المحكوم عليها بوضع الصيغ بازاها شاملاً لاثنين غير لازم بل كلمات الختاة تدل على خلافه فافهم (فلنا) لم يرد عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام أن الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع تصدق على الاثنين فافوقهما بل (أراد) صلى الله عليه وآله وسلم (فضيلة الجماعة) الصلانية (أوجواز السفر) والمعنى والله أعلم برادرسوله الاثنان المصلين وما فوقهما جماعة في الصلاة يدركون فضلها أو الاثنان المسافران فافوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في أول الاسلام منها عنه فرخص بهذا الحديث المانعون كونه للاثنين ولو محازاً (قالوا) لو جاز اعادة الاثنين بصيغ الجمع ولو محاز الجاز وصف التثنية بها وتوصفها بها (و) اي لقال جاهن راجلان عالون ولا زحال عالمان) بانفاق الختاة (وأجيب بانهم يراعون صورة اللفظ) في التثنية فلا يجوزون هذا التركيب لأنهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية محازاً (قيل فيه بعد فانه لا يقال جاهن زيد وعمرو والعالمون) مع أن الموصوف ليس في صورة التثنية (أقول ربعا) مجمع المحوز) امتناع هذا التركيب فلا اشكال وهذا فاسد فانه منع لقدمه بجماعية لختاة (على أن الجمع) بين شيئين أو أشياء (بحرف الجمع) كلف التثنية والجمع (الجمع بلفظ الجمع) وهو الواو العاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان أكثر فرفي حكم الجمع فاما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تنبئة بلفظ الجمع فيقولون التظابق الصوري (فتأمل) فانه كلام متين (فائدة لا فرق عند القوم) من الفقهاء وأهل الاصول (بين جمع القلة و) بين جمع الكثرة وان صرح به الختاة) أي بالفرق بأن أقل جمع القلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة (فان الجملي منهما) أي من جمعي القلة والكثرة (لعموم مطلقاً) فلا أقل له ولا أكثر (وأما المشرك فالأقل منهما ما تقدمت) من غير فرق ولذا أجمعوا على أنه لو قسم قوله له على دراهم أو أفلس بالثلاثة صح (ولا فرق في جانب الزيادة) بأن يكون أكثر من جمع القلة عشرواً كتر جمع الكثرة لانيهاية (وان قيل به) في التوزيع (أقول لهم الجمع حقيقة في كل عدد فيصعب تفسيره بأى عدد شاء) فلو فسر في المثلثين

فرق بين أن ينتسراً ولا ينتشر وقد نص على أنه إذا اختلفت الصحابة فالأئمة أولى فإن اختلفت الأئمة فقول أبي بكر وعمر أولى لمزيد فضلهما وقال في موضع آخر يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لكثرة القائمين على كثرة الراو وكثرة الاشباه وانما يجب ترجيح الاعلم لان زيادة علمه تقوى اجتهاده وتعدده عن الاهمال والتقصير والخطا وان اختلف الحكم والقنوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي فيه فقال مره الحكم أولى لان العناية به أشد والمشورقة به أبلغ وقال مره القنوى أولى لان سكونهم على الحكم يحمل على الطاعة لوالى وكل هذا مرجوع عنه فان قيل فاقولكم في ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي

المذكور بن عافوق العشرة صح فلافرق اذن بينهما (وصحة نحو) جائي (رجال عافون وأئمة عقلاء) أى ولان توصف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صح فلافرق (هذا) ماهو الحق فان قلت النجاة عدة في هذا الباب فقوله صحة قلت لاعتماد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين فاتهم المتقدمون بالذولن جهدهم في أخذ المعاني عن قالب الاقاط فتأمل (مسئلة استغراق الجمع) سواء كان معرفا باللام والاضافة أو منكرامنفيا بحرف النفي (الكل فرد) فرد (كالفرد) أى كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجهور أهل العربية (وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل) فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة فالواحد والاثنا خارجان عنه (انما تقدم من الاستثناء) فان استثناء الواحد صح لغة وعرفاوه ولا يخرج ما لولا لادخل فوجب التناول وأما قرأت الكتاب الاورها ونحوه فلانه أمر بديه قرأت جميع أجزاء الكتاب الاورفا وأما استثناء الجزء من دون هذا التأويل وان جوز فقول باطل لا يلتفت اليه أو مؤول (و) لنا (الاجماع) على أن استغراق الجمع لكل فرد فرد الأثرى أنه كيف استدلت خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضى الله عنه على الانصار رضوان الله عليهم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأئمة من قريش وقد قرر رده وسلوهم وأجمعوا به على أن لاحق في الخلافة لواحد من الانصار فان قيل فعلى هذا يفيد قوله تعالى لا تدركه الابصار انتفاء الرؤية مطلقا عن كل بصير قال (وقوله تعالى لا تدركه الابصار) انما يقتضى سلب العموم لا عموم السلب فلا ينافى روية بعض الابصار (وان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد) وسلم ذلك (فلا يستدعيه باعتبار الازمان) فالعنى والله أعلم لا تدركه الابصار في الدنيا ولا ينافى ثبوتها في الآخرة (فتأمل) ولا تلتفت الى ما يقال من قبل أهل البدع ان نفي الفعل يقتضى انتفاء في الازمان مطلقا فالجمل على أزمان الدنيا انصرف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يتحمل التشكيك فيه وأما هذا القدر من الانصراف عن الظاهر فشاء مع لآس به بل يجب لايجاب القواطع ذلك (ولسلم أنه يستدعيه باعتبار الازمان فالأدرا الأخص من الرؤية ولا ينافى من نفي الأخص نفي الأعم فتدبر السكاكي وأتباعه (قالوا أولا) لو كان استغراق الجمع للاحد لما صح النفي عنه اذا ثبت الحكم بواحد أو اثنين فقط و (قد صح لارجال في الدار اذا كان فيها رجل أو رجلان دون لأرجل قلنا) جواز لارجال (ممنوع حقيقة) وليس الادعوى مثل المطلوب (و) ان أر بدجواز من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال (أما التخصيص فيجوز في كل عام) ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو اعادة نفي الاجتماع كما مر فلا استغراق والنال المذكور انما يصح هذا الاستعمال وأما حقيقة فلا يصح فافهم (و) قالوا (ثانيا ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد) كما رشده الجماعة تطبيق حمل هذا الغلب فلا ينافى من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل واحد (قلنا) الحكم على كل جمع (مستلزم لغة) الحكم على كل فرد (وان لم يستلزم عقلا) بناء (على أن الجمع المحلى) بل الجمع المستغرق مطلقا يطيل الجمعية ويكون (عندنا لكل فرد) ويمكن ان يقر بالكلام جوازا أحدهما ان هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع تدل لغة تناول الحكم لكل واحد وان لم تستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والا حد واحدا لا أنه يدل التزاما غير مقصود حتى رد عليه أنه غير صحيح والام بصح الاستثناء فتأمل فيه والثاني أن كون الحكم على كل جماعة ممنوع بل الجمع يبطل حينئذ هذا (و) قالوا (ثالثا) دوى (عن ابن عباس أن الكتاب أكثر من الكتب) ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد أشمل (قلنا) أولا (مراده) رضى الله عنه أن استغراق الكتاب بدلا أشمل من الكتب حال كونهما (منكرين) فليس معانخ فيه وثاننا ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة كافة وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده ان الكتاب اليهود وهو القرأت أشمل وأكبر جمعا للحكم

فلنا قال القاضي لا ترجح الإيقوة الدليل ولا يقوى الدليل بصريح مجتهده إليه والخيار أن هذا في محل الاجتهاد فر بما يتعارض  
ظنان والصحابي في أحد الجانبين فقبيل نفس المجتهدين إلى موافقة الصحابي ويكون ذلك أغلب على ظنه ويختلف ذلك باختلاف  
المجتهدين وقال قوم انما يجوز ترجيح قياس المصير اذا كان أصل القياس في واقعة شاهدها الصحابي والافلاقرق بينه وبين غيره  
وهذا قرىب ولكن مع هذا يجتمل أن يكون مصيريه لا لا اختصاصه بمشاهدة مما يدل عليه بل بمجرد الظن أما اذا حمل الصحابي  
لفظ الخبر على أحد محتمليه فهم من ربح ومنهم من قال اذا لم يقل علمت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقرينة شاهدها

من الكتب الأخرى المعهودة وهي الميزة على الانبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شئ فتدبر ﴿مسئلة جمع المذكر  
السالم ونحوه مما يقبل﴾ فيه الرجال على النساء يعني يكون مفردة بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليبا  
وهو الجمع الذي يفرق في مفردة بين المذكر والمؤنث بالنساء وعدمه واحترز بهذا القيد عن الجمع الذي مفردة لا يصح اطلاقه  
على النساء أصلا كالرجال فإنه لرجال اتصافا وعن الجمع الذي مفردة متناول لهما لغة ووضعنا نحو الناس فإنه يتناول اتصافا وعن  
الجمع الذي مفردة مختص بالنساء فإنه مختص بالنساء اتصافا وان وجد فتأمل فيه (هـ) يشمل النساء وضعها) كما أنه يشمل  
الرجال (نفاه الأكثر) من الشافعية والمالكية (خلافا للثانوية) فاتهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمنصف اختار  
الاول وقال (لأن التبادر) منه عند الاطلاق (من دون قرينة) صارفة (هم الرجال وحدهم) وهو من أمارات  
الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لكن الخصم لا يساعد عليه (واستدل أول بقوله) تعالى (ان المسلمين والمسلمات)  
والمؤمنين والمؤمنات والقاتنين والقاتنات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين  
والمصدقات والمصائب والمصائب والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرها  
عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكور فلو كانت النساء داخلات فيهن لم تأكد ولو لم تدخل بل اقتص  
الصيغة بالرجال كان تأسيسا (والتأسيس أولى من التأكد) فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهي بهم  
خاصة (أقول فيه نظرا لأن في شرح المختصر أن النزاع في أنه للرجال وحدهم) أي مستعملهم (حقيقة فعلى هذا لا يزم  
التأكد) فإنه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستملا لرجال فلان تأكد ولا يجاز (فلا يثبت المدعى) من كونه لهم وحدهم  
(كلا يتحقق) قال مطلع الاسرار الالهية ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فهم وفي المختلط كما صرح به المنصف بل  
المعنى انه للقدر المشترك فهو مشترك معنوي واطلاقه عليهم كونهم من أفراد حقيقة وهذا لا يضر في الاستدلال فان هذه  
الجموع محتملة مفيدة لاستعراق ما يصلح له فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشعولة الصيغ فيكون ذكر النساء بعدهم تأكيدا واذا  
التأسيس أولى فيجب حملها على الرجال خاصة والاصل الحقيقة هذا ثم في الاستدلال شئ هو أن مثلا جزئيا لا يجمع القاعدة  
الكلمة كيف كما أنه استعمال في الرجال وحدهم كذلك استعمال للمختلط كثيرا فلم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال  
الانفراد حقيقة فأصالة الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضا فرد فرد من العام للنصوصية شائع كما في قوله  
تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وأمثاله وهذا ليس تأكيدا اصطلاحيا فان اراد أنه لو كان للاختلاط حقيقة  
لكان تأكيدا اصطلاحيا فاللانية ممنوعة وان اراد بان يفتى بقرينة الحكم ولو في بعض الافراد فيكون التأسيس أولى منه ممنوع  
واللجان أمثال الجمل المصدرية بان خلاف الاصل فتدبر (و) استدلال (تأنيبا للتقرير) أي بتقرير رسول الله صلى الله عليه  
وسلم (والنبي) أي في المؤمنات ذكرهن (فيما روت) أم المؤمنين (أم سلمة) أي قالت يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله  
ذكر الالرجال فيقول ان المسلمين والمسلمات) رواه أحمد كذا في الترمذي وروى الترمذي عن أم عمارة قالت أتت النبي صلى  
الله عليه وسلم فقلت مالي أولي كل شئ الى الرجال وما أرى النساء يذكرن بشئ فترت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث  
حسن غريب فالساعة كونهن من أهل اللغة فصحاء لمنايع ذكرهن علم أن جمع المذكر غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول  
صلى الله عليه وسلم بقيد القطع به (وأورد) يمنع نضهن ذكر أنفسهن حتى يقيد عدم تناول الصيغة اياهن و (بجمعه على عدم  
الذكر) لهن (استقلالاً) وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان أريد بالذكر  
الاستقلال في ذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلالاً أيضاً فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالاً وذهن وان أريد

فلأترجم به وهذا الاختيار القاضى فان قيل فقد ترك الشافعى في الجديد القياس في تغليظ الدينة في الحرم بقول عثمان وكذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول علي قلنا له في مسألة شرط البراءة أقوال فعل هذا أمر جوع عنه وفي مسألة التغليظ الظن بما أنه قوى القياس بموافقة الصحابة فان لم يكن كذلك فذهبه في الاصول أن لا يقلدوا الله أعلم  
 (الاصل الثالث من الاصول الموهومة الاستحسان) وقد قال به أبو حنيفة وقال الشافعى من استحسنت فقد شرع ورد الشيء قبل فهمه محال فلا يبدأ ولا من فهم الاستحسان وله ثلاثة معان الاول وهو الذى يسبق الى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله ولا شك

ذكرهن مقصودا وان كان مع أغبارهن فذكرهن أيضا استقلالى فلا يصح الشكوى أصلا إلا أن يقال تناول الصيغة المختلط ليس الألتهم كالتوابع الرجال فأردن ذكرهن استقلالا من غير تبعية فأمثل فيه والاولى أن يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الالرجال على الذكرا استقلالا بصيغ أخرى غير صيغ الجوع السائلة نحو الرجال والعباد فأردن أن يذكرن كذلك فتسدر (قيل) الشكايه حينئذ أى حين ارادة الذكر الاستقلالى (بعيد فان الرجال قوامون على النساء) فهن من توابعهم (أقول لعل مرادهم التماس الذكرا كذلك) أى من غير تبعية (تحصيل للسرقة) قال أمير المؤمنين عمردى الله عنه والله كفى الجاهلية ما تعد للنساء أمر حتى أنزل الله فبين ما أنزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافى قصد تحصيل السرقة وأيضا الصيغة متناولة لهن قطعاً العموم الشرىعة ولو بحجازا ومحال أن لا يكن عارفات بتناول الصيغة ايهاهن فالشكايه بدم ذكرهن مطلقا لا يصح انما الشكايه الذكرا الاستقلالى تحصيلاً للسرقة وأفهم (و) استدلال ثالثاً بانها جمع المذكرا جاعا وهو (أى الجمع) (التضعيف المفرد) فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكرا (وفيه أنه استدلال بالتسمية) فان الخصايس، من هذا الجمع جمع المذكرا ولا يلزمه أن يكون مفرداً مذكراً الأترى أنهم يقولون نحو الستين جمع المذكرا مذكراً مفرداً مؤنثاً عندهم هذا وربما يقر هكذا ان هذا الجمع جمع المذكرا نفاق النخاعة والجمع لتضعيف مفرداً فيكون مدلوله أحاداً من المذكرا الذى هو مفرداً وهذا ليس استدلالاً بالتسمية وفيه أن المذكرا عندهم ما كان مجرداً عن التاء ونحوه وان كان الالانث داخله فيه الأترى أنهم قالوا الانسان مذكراً من أفراده الالانث فضلاً يلزم من كونه جمعاً المذكرا أن لا يكون أحاداً مفرداً انتهى كالتبجنى على من له أدنى مساس (و) قال (في التعرير فان قيل) لو دخل فيه الالانث ويكون جمع المذكرا تسمية محضة مفرداً مؤنثاً أيضاً (فأين ذهب تاء مسلة) وهذا الجمع مما سبق فيه حروف المفرد وجوبا (قيل) في الجواب مذهب التاء ههنا (مذهبها في طلوعه على رأى أئمة الكوفة) والحاصل أن فناء التاء في الجمع غير لازم بما عليه أئمة الكوفة من النخاعة كفى طلحين جمع طلحة (أقول السؤال) غير وارد حتى يحتاج الى الجواب (و) انما يرد لوقيل انه جمع مسلة ويلزم أن يكون للجمع مفردان) فانه شامل المذكرا أيضاً فيكون مفرداً مذكراً أيضاً فليس هو جمع مسلة (بل هو جمع مسلم) مجرداً عن التاء (أدخلت فيه مسلة عند) ارادة تأليف هذا (الجمع تغليبا كعمر بن) المراد منه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر وأمير المؤمنين عمر أو أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز فانه عند ارادة التعبير عنه ما أدخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا للشابهة في الاخلاق الحميدة فكانت له أريدم به هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار اللفظ الأخف فان قيل فعلى هذا يصير الجمع مجازا قال (ولا يلزم من التجوز في مسلم) مفرداً (التجوز في جمعه اذا علم أنه فاعله) فانه حينئذ موضوع بالوضع النوعى للأحاد الحاصلة بعد التغليب وقد قرر التسمية في شرح مطلع الاسرار بالنسبة أن مادة الجمع حينئذ تكون مجازا قطعاً وان كان الصيغة حقيقة فان المادة هو مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهئية حقيقة الأترى أن لفظ الاسود الرماة مجاز باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهئية وهذا ليس بشئ فان المادة مع الهئية موضوعة بالوضع النوعى للأحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفراد التجوز في مابع الهئية بخلاف الاسود الرماة فان هذا الجمع من التجوز لا من الواضع وليس موضوعاً للشكع لانواعا في ضمن قاعدة ولا يخصصا ولأن تهمداً ولا فاعده هي أنه قد اتفق النخاعة على أن مثل مسلة لفظ مر كب من المسلم والتاء وكل منهما يدل على معناه فعنى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء ليس الرجل بخصوصه والازمة انصافه بالذكورة والانثوية في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام أعم من أن يكون مذكراً أو مؤنثاً وقول ثانياً ان هذا المألنى قد وضع له لفظ مسلم البتة والازمة أن يكون مسلة مجازاً لكون بعض

في أن يجوز ورود التعبدات بعبادة عقلا بل لو ورد الشرع بأن ماسبق إلى أوهاكم أو استحسنتوه بقولكم أو سبق إلى أوهاهم العوام مثلافه وحكم الله عليكم بخوضه وأمكن وقوع التعبد لا يعرف من ضرورة العقل ونظرة بل من السمع ولم يرد فيه سمع متوار ولا تنقل آحاد ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد فان جعل الاستحسان مدر كما من مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة الكتاب والسنة والإجماع وأصلا من الأصول لا يثبت بخبر الواحد ومهما انتفى الدليل وجب النفي \* المسألة الثانية أن تعلم قطعا إجماع الأمة قلمهم على أن العالم ليس له أن يحكمهم هو وشهوته من غير نظر في دلائل الأدلة والاستحسان من غير نظر في أدلة

مفرده كذلك إلا أن شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء وهذا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الأثرى أن الضمائر المتصلة حقائق مع أن شرط استعمالها مقارنة العوامل يبي أن اطلاقه على الرجل خاصة حال انفراده مالا نه موضوع له بوضع على حدة فيكون مشتركا ولأنه وضع للقدر المشترك ليستعمل مجردا في الذكرومقارنات معناه المقصد بما يدل عليه التام من الأونة كأن لفظ هذا عند البعض موضوع لمعنى كلّي يستعمل في الجزئيات وحينئذ يقول المسلمون جمع المسلم الذي وضع للقدر المشترك المستعمل في معناه في تركيب مسألة وعلى هذا ليس فيه تجوز أصلا لاني المادة ولا في الهئية واطلاقه على الذكور خاصة ما اعلى الاول وكانه بعد فلا يشترك مفرده في العنيتين ولأنه لا يجوز استعمال مفرده في بعض الأفراد كذلك يجوز استعماله أيضا ويكون حقيقة لا يكونه استعمالا في المفرد ولا يجوز استعماله في الاناث المفردات لان مفرده كان لا يدل عليه مجردا عن التاء فتأمل فيه (وبناء على هذا) الذي ذكر من حديث التغلب (ان دفع ما قيل يلزم أن يكون الجوع كلها مالا واحدا من لفظه) وذلك لان مفرده مسلم لكن مغلبا وقد يقال يلزم أن يكون الجوع كلها مالا يمكن له مفرده مستعمل أصلا وفيه أنه لا استحالة فيه أن أريد أن لا يكون له مفرده مستعمل حقيقة بل هو أول المسئلة وان أريد أن لا يكون مستعملا أصلا لحقيقة ولا يجوز أن لا يلزم ممنوع كنف الحجاز بالتغلب شائع فتدبر وهو لو سأل السبيل الذي بيننا لا يرد هذا السؤال من أصله لان مفرده مستعمل في ضمن استعمال مسألة ثم قيل لا يصح حديث التغلب فإنه لو كان مفرده مسلما أدخل فيه المسئلة تغلبا للصحة نساء مسلمون اذ حينئذ النساء والرجال سواسية في الفردية ولو كان الاختلاط معتبرا في الماصح الاطلاق على الرجال وحدهم وهذا ليس بشئ فان المقصود أن المسلمين جمع مسلم أدخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمات تغلبا فالاناث من أفرادها مقارنة مع الرجال لا وحدهن فتدبر الحنابلة (قالوا أولاصح) الجمع المذكور (لهما نحو) قوله تعالى (اهبطوا) بعضهم بغيره وعدو وقوله تعالى اهبطوا بصرا فان لكم ما سألتم (كا) يصح (لذكركم فقط والاصل) في الاستعمال (الحقيقة أقول ذلك) أي كون الاصل الحقيقة (اذ لم يكن لأحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع) فانه قد تقدم أن المتبادر منه الرجال وحدهم فيكون حقيقة فهم وهذا انما يتلوهما الخضم الاستقراء (وأوجب أيضا بلزوم الاشتراك) اللفظي (اذ لا نزاع) لأحد في أنه للرجال وحدهم حقيقة) فلو كان المختلط أيضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (قيل عدم النزاع) في أن اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم حقيقة (ممنوع فأنهم يقولون بالاشترك المعنوي) فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انه من أفراد الموضوع له) لامن حيث خصوصهم فينبغي لا يلزم الاشتراك اللفظي (و) قالوا (انما لو لم يدخلن) في هذا الجمع (المشتمل الاحكام لهن) اذ حينئذ أمثال أقبحوا الصلوة من الخطبات مختصة بالرجال (أقول) الملازمة ممنوعة فان دخولهن في الخطبات بطريق الحجاز بقريسة عموم الشريعة القاطعة كما قال (المعلم عموم الشريعة للنساء ضرورة) من الدين (وقد ثبت عموم الصيغة لهن) (لغة ولو تجوزنا حلتنا عليه بهذه القرينة والحال أنه يجوز أن يكون مجازا من جهة التغلب بقريسة عموم الشريعة لكن الخضم أن يقول التمييز خلاف الاصل فلا يصار إليه فسدفع بدعوى التسادر الذي مر بان سلم الخضم فافهم (ولذا) أي لاجل أن يقول الاحكام لهن اقرينة عموم الشريعة (لم يحمل عليه فيما لا يعلم) عموم من الاحكام (كالمجموعة والجهاد وغيرهما) والخضم يقول انما لم يحمل فيها القرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال (ويجاب في المشهور) يمنع بطلان اللازم أن أريد عدم الشمول بسمعة (بالتزام عدم الشمول بضمائل) الشمول (بالاجماع) أو بدليل آخر كتفيع النشاط وحكي على الواحد حكى على الجماعة كافي المعدوم من الخطب الشفاهي (وفيه ما فيه) فان الاجماع متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

الشرع حكم بالهوى المحرود وهو كاستحسان العاصي ومن لا يحسن النظر فإنه انما يجوز الاجتهاد للعالم دون العاصي لانه بضارقه في معرفة أدلة الشريعة وغير صحيح هان فاسدها والافعال العاصي أيضا يستحسن ولكن يقال لعل مستند استحسناتهم وهم وخيال لا أصل له ونحن نعلم أن النفس لا تميل إلى الشيء إلا بسبب ميل إليه لكن السبب ينقسم إلى ما هو وهم وخيال اذا عرض على الأدلة لم يتحصل منه طائل وإلى ما هو مشهور من أدلة الشرع فلم يغير المستحسن مثله عن الأوهام وسوابق الرأي إذ لم يتطرق في الأدلة ولم يأخذ منها ولهم شبهة ثلاث (الشبهة الأولى) قوله تعالى اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم وقال الذين يستمعون القول

والكلام في ذلك الزمن بل الإجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الأحكام لهم فالإجماع دل على شمول النص لهم من غير حاجة إلى دليل منفصل فتدبر (تنبيه \* قيل) في كتب أكثر المشايخ (قول الخنابلة) هو بعينه (قول الخنفة واستدل عليه بقولهم فيما قال) الحربي (أمنوني على بنى فاعطى) الأيمان (أنه تدخل شائته) في الأمان ولولم تكن الصيغة متناولة لم يدخلن (والأظهر أن ذلك) أي دخولهن (لأن الأمان مما يختص به فقبل على العموم تجوزاً) فلا يدل هذا على أن دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد أن يقال لو كان هذا تجوزاً الأجل الاحتياط يلزم ثبوت الأمان بالمثل تجوزاً في كل لفظ واقع في الأمان وليس كذلك وقد يورد أن ثبوت الأمان بدلالة النص ولا يحتاج إلى دخولهن في الصيغة وأعلم أنه ان كان هذا النسبة إلى الخنفة لاجل الفرع المذكور فترد عليه ما أورد لكن الناقلين نقات نقولوا عن الخنفة هكذا وقال صاحب البديع أكثر أصحابنا ذهبوا إليه واذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ والله أعلم بأحكامه (مسئلة \* الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعاً) أولاً قال (الأكثر) نعم) يتناولهم (قيم الحكم) لهم (وقيل لا) يتناولهم (فلا) بهم الحكم (وقال الشيخ أبو بكر) الحصص (الرازي الحنفي) رحمه الله تعالى يتناولهم (في حقوق الله تعالى فقط) لافي حقوق العباد تجزى بحمل النزاع أنه لا شئ أن من الخطابات ما يتناول الكل من الأحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يختص بالأحرار فقط وبالإجماع وانما النزاع في أن الظاهر شرعاً ما هو فمند الأكثر الظاهر تناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه إلى دليل آخر وقيل الظاهر عدم تناول فيتحتاج في شمول الحكم والتناول إلى دليل زائد وعند الشيخ أبي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد (لنا) الصيغة كانت للعموم والتناول (ما عرف) عرف طار) على اللغة تجزى عن مقتضاها لغة (وإن دل دليل على الخروج) أي خروج العبد (عن بعض الخطابات كالجهاد والحق غير ذلك) ولا يلزم منه العرف هذا وفيه إشارة إلى رد استدلال النافي بأن حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلولم يكن خارجاً عن الخطاب لزم النسخ وجه الرد أنها خارجة فلا نسخ لكن الدليل فلا يلزم العرف فافهم (لأن) تقول استقرى الأحكام الشرعية فوجد أكثرها التعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم الأما فيه ضرر بين لولوى كالجمعة والحق والجهاد قبل النسخ العام وأما سائر النواهي كالزنا والقتل والكفر والقتل والغضب فشملة قطعاً فلا يمكن فيها ادعاء العرف من أحد وأما حقوق العباد فأكثرها مختصة بالأحرار ولما يدخل فيها العبيد فلا يبعد أن يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فم الإل دليل فان الأكثر عدم الدخول والنظر تابع للأغلب فكما أوردنا خطاب الشرع المتعلق بحقوق العباد يتسارع الذهن إلى اختصاصه بالأحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف عرف طار مطلقاً ممنوع النافون للدخول (قالوا) منافع العبد مملوكة لسيدته شرعاً وخطاب) لهم (يتأقبه) أي يتأق ملك السيد من مفاعبه (فلا يمكن مراداً في الاستعمال) أي استعمال الشارع (فقط) فيستارع الذهن إلى الأحرار (وهو معنى الاختصاص بالأحرار عرفاً) أول) اذا ذم فلا يدل يمكن مراداً في الاستعمال (فلا يرد ما قيل ان الخروج لاجل لزوم محال على تقدير الدخول) وهو النافق بين تعلق الخطاب بهم ومملوكة المنافع (الايح التناول صيغة) ان يجوز أن يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها وجه عدم ورود أن المحال لما كان لازماً في الاستعمالات الشرعية كلها يمكن العبد مراداً فقط فلهذا العرف (والجواب) لا نسلم عموم مملوكة المنافع في الأوقات كلها (بل خص منها البعض) وهو المنافع التي تمنع امتثال أوامر الله تعالى (فلم يثبت العرف) وهذا تام في حقوق الله تعالى وأما المنافع المانعة عن امتثال أوامر الشرع في حقوق العباد فأكثرها مملوكة كلسيدوه لأن منعه عن العمل بالأوامر ويشغله بخدمة ففيها المناقشة مجال وقد يقرر بأن مملوكة المنافع دلت على الخروج ولو في بعض الأحكام فاحتل كل خطاب



فيعنون أحسنه قلنا اتباع أحسن ما أنزل الينا هو اتباع الأدلة فينبوا أن هذا إما أنزل الينا فلا بد أن يكون من أحسنه وهو كقوله تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ثم نقول نحن نستحسن إبطال الاستحسان وأن لا يكون لنا شرع سوى المصدق بالهجره فليكن هذا احتجاج عليهم الجواب الثاني أن يلزم من ظاهر هذا اتباع استحسان العايم والطفل والمعتمد لمعوم اللفظ فان قلتم المراد به بعض الاستحسانات وهو استحسان من هو من أهل النظر فكذلك نقول المراد كل استحسان صدر عن أدلة الشرع والأفأى وجه لا اعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر (الشبهة الثانية) قوله صلى الله عليه وسلم مارأه

خروجهم واحتمال المحض بوجوب الوقف كما مر من أنه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المحض فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه أن الاحتمال العقلي مسلم والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقدمر وأيضاً الخروج في بعض الاحكام لا يوجب الاستمال مطلقاً ثم التوقف قبل البحث عن المحض ولو تم دليل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مذاهب عدم الدخول عرفاً والظهور فيه فقدر الشيخ أبو بكر (المفضل) بين الحقوق الإلهية والعبدية (اذى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيها بقا كما كان) في اللغة قال المصنف (ومن ادعى فعله البيان) أي هذمه دعوى من غير دليل لكن دليل الاستقراء الحاكماً بأكثرية الخروج ان تم الكلام (مسئلة النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم داخل) عرفاً (في العمومات) الشاملة له صلى الله عليه وآله وسلم (وقيل لا يدخل هو صلى الله عليه وسلم مطلقاً (وفصل) ابو عبد الله الحسين (الجلبي) الشافعي وقال (ان كان) الخطاب (مصدراً بالقول كقول عبادي لم يشمله) صلى الله عليه وسلم والاشمله صلى الله عليه وسلم (لنا وجود مقتضى وهو عموم اللغة) فان المفروض الكلام في الخطاب الشامل لغة (مع عموم التريفة) فان الرسول صلى الله عليه وسلم مكلف بالشرائع أيضاً (وعدم المانع وهو اياه التركيب) فان التركيب غير اب عنه (وقيل المفضل لا يساعده عليه) أي على عدم اياه التركيب (اذ المتبادر بلفظ قل لبني تميم افعلوا كذا خروج الخطاب) وان كان داخلها لبني تميم (أقول الفرق بينه وبين بابي تميم افعلوا) بدون كلمة قل (تحكم) فان كلامه مائة لبني تميم والماندي لا ينادي نفسه فلو اقتضى هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين وان كان الدخول في بابي تميم لأجل كون المتكلم حاكماً والماندي غيره فقل لبني تميم أيضاً كذلك فان الخطاب ههنا أيضاً حاكماً والخطابات الإلهية كلها سواء كانت مصدرة بقل أو لا الرسول صلى الله عليه وسلم حالها لها ثم ان المصدر بقل يحتمل معنيين احدهما أن يكون المقصود الامر للخطاب بالامر لبني تميم وحينئذ يكون الخطاب أمر حقيقة وحينئذ لا يتناول الخطاب بقل البنية والثاني أن يكون المقصود الامر بالحكاية والكلام لغيره حقيقة فحينئذ يتناول قطعاً فإنه ليس أمر حقيقة بل هو مأمور من الأمر غير ولكن مع هذا مأمور بحكاية هذا الأمر فان أراد الحلبي بالمصدر بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فتح القائل سبحانه والا فلا فقدر (واستدل) على المختار (بان الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (فهموه) أي تناولوا وقرره رسول الله صلى الله عليه وسلم (لانه اذ لم يعمل بمقتضاه ساؤه عن الموجب) للترك (فذكره) ولولم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه (أقول) لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الصيغة (بل يكفي بعموم الشريعة دليل) على فهم تناول (وأيضاً) ما قالوا (منقوض بالمسئلة الآتية) من عدم دخول المعدومين فان الصحابة رضوا الله عنهم فهموا تناول الحكم اياهم (فقدبر) المحضون بالامة (قالوا أو لا) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (أمر فلا يكون مأموراً) لئنا فاقوا تناولوا الخطاب بمقتضى المأمورية (و) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مبلغ فليس مبلغاً عليه) والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغاً لله لانه صلى الله عليه وسلم مبلغ الى كل مكلف (ويجيب أو لا يانه يجوز) اجتماع الأمرية والمأمورية وكونه مبلغاً ومبلغاً اليه (من جهتين) كالطبيب اذا عالج نفسه فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض (ان قيل الأمر أعلى مرتبة من المأمور) فهما متافسان لتنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات (والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه) فلو اجتمع في ذات يلزم علمه بالخطاب قبل علمه (قلنا) لانسل علواً الأمر فان العايم ليس بشرط في الأمر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا النوع مقيداً في المقام أعرض عنه وقال (لوسم فحجة الأمرية والمبلغية أعلى وأقدم) على نفسه من حيث المأمورية وكونه مبلغاً اليه قال مطلع الامر الالهية انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصل

المسلون حسناً فهو عند الله حسن ولا حجة فيه من أوجه الاول أنه خبر واحد لا تثبت به الاصول الثاني أن المراد به ما رآه جميع المسلمين لانه لا يخلو أن يرديه جميع المسلمين أو آحادهم فان أراد الجميع فهو صحيح اذا لامة لا تجتمع على حسن شيء الا عين دليل والاجماع حجة وهو مراد الخبر وان أراد آحادهم استحسان العوام فان فرق بأنهم ليسوا أهلاً للالتفات فلماذا كان لا ينتظر في الآية فأي فائدة لا هلمة النظر الثالث أن الصلاة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة لانهم مع كثرة وفاء عنهم تمسكوا بالظاهر والاشباه وما قال واحد حكمت بذلك وكذا الأئمة استحسنته ولو قال ذلك لشددوا الانكار عليه وقالوا من أنت حتى

لا حاجة الى التبليغ وكذا الافائدة في أمر نفسه (و) يجب (ثانياً) بان الأمر هو الله تعالى لا غيره (والمبلغ جبريل والرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (حاله) فينبذ تنوع الأمر به وكونه مبلغاً (أقول رده قوله تعالى وأولو الأمر) هذا سهو من التامخ والصواب وأولى الأمر (منكم فانه) صلى الله عليه وسلم (أعلى منا) واذا كان الاذن أمرافاً على بالطريق الأولى (و) يرد أيضاً قوله تعالى بلغ ما أنزل اليك الآية فان الخطاب العام (لنبي صلى الله عليه وسلم) أي مما أنزل فهو عليه السلام مبلغ قطعاً فلا مجال للتعقير وتخصيص الخطابات العامة بعين كل البعد (و) يجب (ثالثاً) أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة (و) السلام بالقياس الى نفسه ليس أمر ارباباً (و) ان كان بالقياس الى غيره أمر الله ومبلغاً فلا يلزم اجتماع الأمر به والمأمور به فيه صلى الله عليه وسلم ولا كونه مبلغاً وبلغاً اليه ولو أرجع الجواب الثاني اليه لم يعد فان الجيب به شارح المختصر ولم يجب هو بهذا الجواب وحينئذ لا يرد عليه ما ورد (أقول يرد عليه) قوله تعالى (بلغ ما أنزل فان) كلمة ما عامة (و) الخطابات العامة منه) فيكون هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبلغاً لهذه الخطابات أيضاً وفيه أن بلغ ما أنزل انما يستدعي أن يكون مبلغاً لكل لأن يكون مبلغاً بالنسبة الى كل مكاف اذا التمدد منه بلغ ما أنزل اليك من الخطابات العامة والخاصة التي غيرها من المكلفين والخطابات العامة يجوز أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم داخلها وبكون مبلغاً لها بالنسبة الى أعضائه هذا (و) قالوا (ثانياً) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مخصوص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر) غير الفرض على محققه المتأخرون (و) وجوب (صلاة النجوى) وهذا غير صحيح فانه قد ثبت تركها من رسول الله صلى الله عليه وسلم (و) وجوب صلاة (النجوى) وهذا غير صحيح على رأينا فان صلاة (النجوى) واجبة عندنا على الكل (وحرمه أخذ الصدقة) فان قلت حرمه أخذ الصدقة غير مخصوص به عليه السلام بل متناوله لكل بني هاشم قلت المراد بها صدقة التطوع وليست هي محرمة على بني هاشم الا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الكشف على أن حرمه التصديق المفروض على سائر بني هاشم بالتبع لا بالاصالة (و) حرمه (خاتمة الاعين) وفسرت بالاشارة الى الايلاء المباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر روى في التواريخ يستمد منصل انه جاء أمير المؤمنين عثمان بعبد الله من سرح الى الرسول الله صلى الله عليه وسلم فأجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان أهدر دمه قبل فقال بعد ذهابه هلاقتنموه قبل أن يقول كلمة الشهادة فقالوا لو أشربت بعينك فقال لا يجلي أولاً ينبغي للنبي خاتمة الاعين (واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي) هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولي صحيح عندنا على أنه ان أراد نكاحه صلى الله عليه وسلم من غير وليه فهذا عام في نكاح كل رجل وان أراد أن نكاحه من المرأة من غير ولي لها فبغيره أنه عليه السلام وولي كل مسلم ومسلمة (و) اباحة (الزيادة على أربع بل على تسع) كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها انه ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا الا وقد اباح له الله تعالى النساء كلها (الى غير ذلك) مما اختص به عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (فدل) هذا الاختصاص (على عدم المشاركة في العموم والجواب) أن دلالاته على عدم المشاركة في العموم ممنوعة (و) أن النكاح من البعض دليل لا موجب للنكاح (و) من كل عام (مطلقاً كالمرض والمسافر والحائض) خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم النكاح من وجه مطلقاً (مسئلة \* الخطاب التجيزي) لا التعليق فانه قد تقدم أنه يتم المعدومين (الشفاهي) وأما غير الشفاهي فيتناول المعدومين (نحو ما أيها الذين آمنوا لا يمعدومين في زمن الوحي) أي نزول الخطاب (خلافاً للمخالفة وأبي السرمننا) لنا ولأن المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل) والخطاب التجيزي الشفاهي يقتضي تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم أن يكون الموجود دون الغائبون بل يتناولهم الخطاب فان الغائب لا ينادى قلت بعض الخطابات ممنوعة من شهدهم كما التشر فيه ما أعني بصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فأنهم صالحون لتعلق الطلب

يكون استحسانك شرعا وتكون شاعرنا وما قال معاذ حيث بعثه الى ابن ابي اسحق بن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط  
 (الشبهة الثالثة) ان الامة استحسنست دخول الحمام من غير تقدير اجرة وعضو الماء ولا تقدير مدة السكون واللبث فيه  
 وكذلك شرب الماء من يد السقاء غير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب لان التقدير في مثل هذا قبيح في العادات فاستحسنوا  
 ترك المضايقة فيه ولا يحتمل ذلك في اجارة ولا بيع والجواب من وجهين الاول انهم من ابن عرفو ان الامة فعلت ذلك من غير حجة  
 ودليل ولعل الدليل جريان ذلك في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته وتقريره عليه لاجل المشقة في تقدير الماء المشروب

بخلاف المعدوم فانه ليس بشئ حتى يتوجه اليه الطلب وأمانحو بأيهما الذين آمنوا فقد التزم عدم تناوله للغيب أو يقال انه  
 جعل بالتغليب منادى معبرا بصيغة الحاضر بخلاف المعدوم كباين المصنف رحمه الله ثم ههنا يجب آخره أن الخطاب من  
 الله تعالى وهو الأمر والنهي والتكليف في الأزمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر حاضر عنده تعالى ونسبته تعالى  
 الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه تعالى منزها عن الزمانية فحينئذ يصح الطلب والتداء والجواب عنه أن  
 معنى حضورهم عنده تعالى أنه يعلمهم لا يعرف شئ منهم عنه تعالى بالواقع في أزمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بأيقاعهم  
 في أزمنة وقوعهم به فة التكليف وهذا هو التكليف التعليقي ولا كلام فيه وان أراد بالحضور عنده ما أرادت الفلاسفة  
 من أن الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده معه سبحانه وسماه هذا الوجود وجودا دهريا ومعه تعالى سبحانه لهم في  
 هذا الوجود الواقعي معية دهرية وأن أعداءهم ليست أعيادها حقيقة في الواقع بل غيبوبة زمانية فشاينا الكرام برؤيه  
 سفسطة غير صالحة لابتناء الحقائق العلمية فضلا عن الأمور الشرعية فتقدر (قبل) في شرح الشرح (ذلك) أي عدم  
 صحة تداء المعدومين (حق في المعدومين فقط وأما المركب من الموجودين والمعدومين فإثر) السدء (فيه تغليب) للموجودين  
 على المعدومين والتغليب استعمال فصح شائع (أقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم) والمعدوم لا يصح نداؤه وطلبه  
 (فلا يجوز النداء والطلب تمييزا حقيقة) وان صح تعليقا وصوره (وأما الكلام فيه) أي في الطلب الحقيقي تمييزا وفيه نوع  
 مسامحة فان في التغليب لنادى المركب ولا يطلب منه الفعل بل ينادى كل واحد وطلب من كل لكن يتميز المعدوم  
 موجودا فالاول أن يقال التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شئ محض لا يصح نداؤه ولا الطلب منه تمييزا (على أن  
 التغليب في التعبير بلفظ الموجود) وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه أيضا فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل  
 بلفظ الناس وأمثاله وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب (لا في التكليف) أي ليس  
 التغليب في التكليف ولا يصححه أيضا (فان كل واحد من المعدومين حينئذ مكلف حقيقة) وتخييرا فإما ينفع فيه التغليب  
 لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه (فليست أم) فانه أحق بالقبول (و) لنا (ثانیا أنه لم يتم الصبي والمجنون) وذلك لعدم  
 الفهم والتمييز (فالمعدوم أجدر) بعدم تناول الخطابات اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون بجامع عدم الفهم  
 (قبل عدم توجه التكليف) الى البعض وهو الصبي والمجنون (شاء على دليل) وهو رفع القلم عنهما (لا ينافي عموم الخطاب  
 وتناوله لفظا) لبعض آخر والحاصل عدم الاشتراك في الجامع (أقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الإرادة من الطالب)  
 لانتهاء شرطه الذي هو الفهم والتمييز ولعله أراد بالصبي والمجنون الذين لا يعقلان فلا يراد بالصبي غير مستحيل الإرادة  
 لانهم بما سمعوا الخطاب وبفهمه كيف وقد تقدم ما روى الدم في من اناطة الاحكام بالعقل قبل الخندق وبعده نسخ عنه  
 لأن صح دخوله نطقا (فلا يهضمه أراد) وإذا لم يهضمه لانتفاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يفهم أيضا وأن أريد  
 مطلق تناول لفظا والشمول وضعا يقال (ومطلق تناول) لفظا (غير محتمل التراجع) بل التراجع في عمومهم ارادة الخاتمة (قالوا  
 أولا) لولا يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه (ولم يرزل العلماء يحتجون به على من هو في  
 أعصارهم) وكان معدومًا من الخطاب (وذلك) أي الاحتجاج المذكور منهم (اجماع على العموم قلنا) يجوز أن  
 لا يكون الاحتجاج لاجل دخولهم في الخطاب ارادة بل (ذلك العلمهم بعموم الشريعة) لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى  
 يوم القيامة (وهو لا يتوقف على عموم انطاب الشفاهي) (و) قالوا (ثانیا لولا يكن) الرسول صلى الله عليه وسلم (مخاطبهم لم يكن  
 مرسل اليهم اذ لا تبلغ اليهم) (الجملة العمومات) ولا ارسال التبليغ أحكام الله تعالى (قلنا) عدم التبليغ الابهة

والصوب في الجماع وتقدير مدمه المقام والمشفقة سبب الرخصة الثاني أن نقول شرب الماء بتسليم السقاء مباح وإذا أنقذ ماءه فعمله عن المثل انقضى حاله تدل على طلب العوض فيما بذله في الغالب وما يبذل له في الغالب يكون عن المثل فيقبله السقاء فان منع فعله مطالبته فلس في هذا الاالا كفتاه في معرفة الاباحة بالمعاطاة والقرينة تورك الماء كسفة في العوض وهذا مدلول عليه من الشرع وكذلك داخل الجماع مستوجب بالقرينة ومن شرط العوض بقرينة حال الجماعي ثم ما يبذله ان ارتضى به الجماعي واكتفى به عوضاً أخذه والاطالبه بالمزيد ان شاء فليس هذا امر ابدءا ولكنه منقاس والقياس حجة التأويل الثاني

العمومات (يمنوع بل) الخطاب (البعض شفاها) وهم الموجودون زمن الخطاب (ولباقي نصب الدليل على أن حكمهم كحكمهم) وبه يتحقق الارسال (قبل النظم القرآني مجازي الكلام النفسي وهذا) أي الكلام النفسي (بمع المعدوم) كما تقدم فلو لم يتناول اللفظي أيضا للمعدوم والابطال التمازى (فلنا المحاذاة ليس) واجبا (من كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق) متجزا كما في الخطاب الشفاهي (والتعليق) كما في الكلام النفسي واذا كان فرق بالتعلق والتعليق فيوزر الافتراق بدخول المعدوم وعدمه هذا (مسئلة \* المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب) ان كان داخل في الصيغة (عند الاكثر) من الحنفية وغيرهم الحاصل أن التكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب (مثل) قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) وأكرم من أكرمك ولا تمته وقيل لا يدخل (لنا التناول لغة) لان الكلام فيما يتناول بحسب اللغة (والعرف) الغير (المعرف) قالوا المتبادر خروج المتكلم اجاب بقوله (ودعوى المتبادر بخروجه لاسمع) فانها بالادليل (نعم قد خصص) الخطاب بغير المتكلم (بالفعل) اذ لم يمكن تعلق الحكم به عقلا (نحو الله خالق كل شيء) بناء (على أنه شيء لا كاشياء) أخر مخلوقة ويمكن أن يقرر بأنه شيء بمعنى شاء لا كاشياء التي بمعنى مشييات والمراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشيء يطلق على العندين فلا تخصيص (فاهمهم) فانه الصواب (مسئلة \* خطاب الشارع لواحد من الامم لايم غيره لغة وعرفا) ونقل عن الخطاب خلافه) من أن الخطاب لواحد من المكافين بهم كلهم ولما كان القول المختار ضروريا فانه من الاليات فانه لغة لواحد والعرف المغير بطراً والمنع مكابرة أول كلامهم وقال (ولعلمهم يدعون عمومهم) للكففين (بالقياس) بالغاها لخصوصة ورفي الضارق (وبقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكى على الواحد حكى على الجماعة) فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا ينكره وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد أن زيد من هذا (ومن ههنا) أي من أجل تنقيح المناط وهذا الحديث (حكى الصحابة) رضوان الله عليهم (على غير ما عزم بما حكم به صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم عليه) من الرجم بلزنا وقصته على ما روى مسلم عن ريد ترضى الله عنه قال جاء معاذ بن مالك الى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم فيم أظهر لك قال من الزنا فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أه جنون فأخبر أنه ليس بجنون فقال أشرب خمر اقام رجل فاستكبه فلم يجد منه ريح خمر فقال أزدبت قال نعم فأمر به فرجم ثم ان ههنا ومات دالة على الرجم مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الكبر بالبكر جلد مائة وتعريب عام والشيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال أمير المؤمنين عمران الله بعث محمد ابالحق وأرسل عليه الكتاب وكان فيما أنزل عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورجعنا بعده والرجم في كتاب الله حتى على من زنى وأحصن من الرجال والنساء اذا قامت البيعة أو كان الحبل أو الاعتراف رواه الشيخان وأمثال هذا كثيرة فينشد لقطع بأن الصحابة حكموا بالرجم برجم ما عرض الله عنه بل يجوز أن يكون حكمهم هذه العمومات كحكم أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لكن الامر سهل فان هذا مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه وسلم على واحد على غيره مما تورع الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الأمم ولا حاجة الى البيان (وأما استدلالهم بقوله) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (بعثت الى الأسود) أي العجم (والأحمر) أي العرب رواه الامام أحمد وابن حبان كذا في التيسير (وقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس) وجه الاستدلال أن البعثة لما كانت عامة كانت خطباتها صلى الله عليه وسلم أيضا عامة (فضعيف لانه لا يدل على الكل) أي كل الخطبات (للكل) أي

للاستحسان قولهم المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يساعد على العبارة عنه ولا يقدر على ابرازه واطهاره وهذا هو لأن  
 ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا يدمن ظهوره ليعتبر بأدلة الشرعية لتصحح الأدلة أو زيفه  
 أما الحكم بما لا يدري ما هو فبن أن يعلم جوازها بضرورة العقل أو نظراً أو بسبع متواتر أو آحاد ولا وجه له دعوى شيء من ذلك  
 كلف وقد قال أبو حنيفة إذا شهد أربعة على زنا شخص لكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زني فيها فالقياس أن  
 لأحد عليه أن كان استحسن حده فيقول له لم يستحسن سفك دم مسلم من غير عجة ان لم يتجمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغاياته أن

لكل واحد من المكلفين فان ما يدل عليه الحد بث والآية أن بعثته صلى الله عليه وآله وسلم الى السكك وانما يلزم منه كون شيء من  
 خطاياه عاماً لكل لأن كل خطاياه عامة لهم وهذا ظاهر فلا يدلان على العموم أصلاً للغة ولا عرفاً ولا قياساً فتدبر **مسئلة** \*  
 خطاياه تعالى (الرسول) صلى الله عليه وآله وسلم (بخصوصه) نحوياً أيها النبي (هل بل الأمة) أم لا (فالخصصة والحنابلة)  
 قالوا (نعم) يعمهم (والشافعية والمالكية) قالوا (لا) يعمهم (تسلك النفاة أولاً بأن مالوا احد لا يتناول غيره لغة) فالخطاب له  
 صلى الله عليه وسلم لا يعم غيره (ويجيب بأن المراد تناوله عرفاً) ولا ينضمه ما ذكرنا (قيل الأصل عدم طريان العرف) فدعوى  
 العرف خلاف الأصل فلا يثبت الا بالدليل (أقول دلت الأدلة الآتية على ثبوته) أي ثبوت العرف ثم قيل انه من الضروريات  
 أن لفظ النبي ليس مستهلاً في العموم قطعاً وتحقق كلاً من أن المقصود أن خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفاً على شمول  
 الحكمين بقدرته بل لأن اللفظ الموضوع بارزاً من له رتبة الاقتداء مستعمل فيه وفي أغيره من مقتده حتى يكون خلاف البديهة  
 بل نقول ان هذا التركيب أي تعلق الخطاب من له رتبة الاقتداء عرفاً لطلب الحكم منه ومن أتباعه كما أن قواك مثلك لا يخل  
 فانه يدل على الحكم على المثل بعدم الخل لغة لكن أمثال هذا التركيب في العرف انني العلى عن الخطاب كذا هذا (و) تمسكوا  
 (ثانياً) لو كان الخطاب المذكور عاماً (يلزم أن يكون التنصيص على أنه المراد فقط تخصيصاً) وليس كذلك إجماعاً (ويجيب)  
 في شرح المختصر (بمع بطران اللازم) ولا نسلم الاتفاق عليه فاما قانونه بكونه تخصيصاً (فانه كما ذكرنا على العام لغة يرد على  
 العام عرفاً) وهذا عام عرفي قد يخص بالبعض والتحقيق أنك قد عرفت أن هذا التركيب عرفاً تناول الحكم للاقتداء به  
 وأتباعه فاذا أريد الاختصاص به فقد تغير عمله في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعاً فان سمي هذا التغيير تخصيصاً  
 فتخصيص للتركيب والتخصيص كما ردد على المفرد ردد على المركب كسائر الجازات فانها كما ردد على المفردات ردد على المركبات كما  
 بين في علم البيان فان أراد شرح المختصر بالترام التخصيص هذا فهو حق وان أراد التخصيص في المفرد فهو أحسان الى من  
 لا يقبله فانا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بارزاً من له رتبة الاقتداء به لا أتباع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه  
 وآله وسلم وأتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصصاً (واحتج العموم أولاً بأن الرسول له منصب  
 الاقتداء به في كل شيء) فانه بعث لذلك (الأبدليل) صارف (وكل من هو كذلك يفهم من أمره شمولاً أتباعه عرفاً) لا يجمع  
 مشترك حتى يكون عمومه كعموم مالوا لحد لكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم (ومنع)  
 الشيخ (ابن الحاجب) هذا الفهم (مكارة) وانكار الضرورى وقد يقرر المنع بأن الشمول لا يتبع بواسطة وجوب  
 الاقتداء مسلمة والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه أن المقصود أن هذا التركيب يدل عرفاً على الشمول وان كان  
 خدوت ذلك العرف بواسطة الاقتداء لأن الشمول يفهم بأن حكم الاتباع والتنوع واحد لدلالة نص أو قياس وانكار هذا  
 مكارة وأما منع دلالة المفرد الموضوع بارزاً التنوع على الشمول فليس بمكارة لكن في غير محل النزاع فتدبر (و) احتجوا  
 (ثانياً بقوله يا أيها النبي اذا طمتم النساء) الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو وأتباعه (و) بقوله تعالى فلما قضى زيد  
 منها وطراً زوجناكمها (أي لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أديعائهم) فانه لو لم يكن الخطاب متناولاً للاتباع لما تحصل هذه  
 الفائدة وتزويجه صلى الله عليه وسلم زوج زيد (و) بقوله تعالى وأمرنا مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن  
 يستنكحها (خالصة لك من دون المؤمنين) فانه لو لم يكن الحكم له عليه وآله السلام عاماً لا أتباع لما كان هذا القول فائدة  
 وأجاب الشافعية عن الاول بأن ذكر النبي صلى الله عليه وسلم للتسريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الثاني بأنه تنصيص  
 على ثبوت الاتباع وإشارة الى الحاق بالقياس وعن الثالث أن الفائدة المنع عن الحاق بالقياس وأراد المصنف دفع هذه

يقول تكتبه السبلين فيج وتصدقهم وهم عدول حسن فصدقهم ونقدروا به في زينة واحدة على جميع الزوايا بخلاف خالفوه وفي أربع بيوت فان تصدرا تراخف بعد وهذا هو لاننا صدقهم ولا نرحم المشهود عليه كما لو شهد ثلاثة وكما لو شهدوا في دور ونذرا الرحم من حيث لم نعلم بقينا اجتماع الاربعة على شهادة واحدة فقدره الحد بالشبهة احسن كيف وان كان هذا دليله فلا تنكر الحكم بالدليل ولكن لا ينبغي ان يسي بعض الأدلة استحسانا التاويل الثالث للاستحسان ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة ممن يجزع نصره الاستحسان وقال ليس هو عبارة عن قول بغير دليل بل هو دليل وهو اجناس منها

هذه الاجوبة فقال (اعلم ان المراد) من هذه الامثلة (بسان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات مفهومة) للتناول العرفي (فناقشات المخالفين) فيها (طائفة) فانه لا يز يدعى المناقشة في المثال والمقصود ان هذه قرائن ان فهم العموم فنقدر (مسئلة) « خذ من أموالهم صدقة لا يقتضى أخذها من كل نوع » يعنى أن الجمع المضاف الى جمع لا يقتضى عموم احاد الاول بالنسبة الى كل واحد واحد من احاد الثاني وتكلموا في حرفي من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة (أما عند الحنفية فلان مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الاحاد على الاحاد) فالعنى خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضى الأخذ من جميع أموال واحد واحد ولا بقصد استغراق احاد مال كل ولا أنواعه واستدلوا (بالاستقراء نحو ركوبوا درهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم) فان العنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه في آذنه (الى غير ذلك) نحو غسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الا دابة ولا يجعل جميع اصابعه في آذان كل ولا يغسل الا وجهه فالاستقراء فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلقا ممنوع قلت التبع في الاستعمالات يحكم بان التبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من غير توقف على القرينة (ونقض بقوله تعالى وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) فان المعنى يحمل يوم القيامة كل واحد وزره على ظهره وليس المقصود الانقسام (أقول التخلف في بعض المواد) لصارف كافي المثال المذكور (لا يضر الاستقراء لأن مناهة على الغلبة) والغلبة في الاستعمال لارادة انقسام الاحاد على الاحاد (فأتمل وأما عند) الامام (زفر) الشيخ الامام أبي الحسن (الكرخي) مثلا والآمدى ومن تبعهم فلا نه اذا أخذ صدقة واحدة من جملة أموالهم صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة) فلا يوجب الأخذ من كل نوع من أنواع مال كل واحد (ويجيب) عنه (بتبع الملازمة) فانها دعوى في قوة نفس المطوب فن لا يسلبه لا يسلبها قيل ان عموم الجمع مجموعي فالعنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضى هذا الأخذ من كل نوع وسبغى عاقبه وثالث ان تبني هذا على ان من للتبعيض فالعنى من بعض أموال واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول من أولان قدبر (والأكثر) من غيرنا (ومهم) الامام (الشافعي) رضى الله عنه على أنه يوجب) أخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج أنه رجه الله تعالى نص في رسالة الامام (لانه جمع مضاف) الى كل واحد من احاد الجمع (وهو للعموم) فيم كل نوع من مال كل واحد واحد من الملائكة (فالعنى خذ من كل مال لكل) من المالكين (وأورد) عليه (أولاً أن كل دينار مال) فلو كان عام ادخل كل دينار فيه ويجب أخذ الصدقة منه (ولا يجب أخذ الصدقة منه اجماعا) ويجيب) عنه (بأنه خص بالاجماع) يعنى أن مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجى واجب الخروج وهو الاجماع فصار العام مخصوصا (فيمتحن في السانق) كما هو المذهب في العام المخصوص على أن ما ذكر ان تم اخذ من هذه الآية الواردة في الزكاة ولا يطرد في سائر أمثاله لان المعنى عام (و) أورد (ثانيا) لوصح ما ذكرتم لما كان بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم فرق لان كلهم للعموم (و) فرق بين الرجل عندى درهم وبين لكل رجل بالتفاسق) فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تام فهذا معارضة أو نقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بل بحمله باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحملي واحد فنقدر (ويجيب بان البراءة الاصلية قرينة) صارفة عن جملة على (على حمل الجمع على المجموع) يعنى أن مقتضى اللفظ ههنا أيضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لصارف فيه فتبقى الآية على الظاهر وفيه ان الاقرار ظاهره ثبوت الدين لكل واحد وثبوته لكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرح البراءة أحدهما ولا تصلح صارفة عن الظاهر الى خلافه واللام يكن اقرار تاما لمصرف البراءة من الدين الى الزد بعة أو الى الوعد وغير

العدول بحكم المسئلة عن نظائر هادبليل خاص من القرآن مثل قوله مالي صدقة أوله علي - أن أتصدق بحالي فالقياس لزوم التصديق بكل ما يسي ما لا لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بحال الزكاة لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يرد بالأمال الزكاة ومنها أن يعدل بهما عن نظائر هادبليل السننة كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين سبق والتعمد على خلاف قياس الاحداث وهذا مما لا يشكر وانما يرجع الاستنكار الى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بدسئته استحسانا من بين سائر الأدلة والله أعلم

ذلك من المجازات اللهم الآن ثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم (قبل) تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية) فان الأصل براءة الذممة عن وجوب الزكاة كما أن الأصل البراءة عن وجوب الدين فلا تعلق فارقة بين الآيه والاقرار (أقول احتياط الامتثال في الآيه) فانها موجبة لوجوب الزكاة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال يقين بخلاف الاخراج عن نوع واحد (يعارض البراءة) عن الوجوب (في العموم سائلا) عن الصارف (فتأمل) فانه لقائل أن يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار والآيه بل الدين حق العبد فالوجوب فيه أكد والافتقار في الامتناع عند أشد فهو بالاحتياط أحقر وأحرى وأجيب بأن الاقرار قد يكون كاذبا فلا وجوب فيه في نفس الامر أصلا عند العلم بالخبر فلا وجه للاحتياط وفيه أنه ينسب على هذا أن يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب وما لم يظهر كذبه يجب أن يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب الكل فتبقى الذممة مشغولة كما ذمات المقر من غير بيان فتأمل فيه (و) أورد (ثالثا) عموم الجمع (المضاف أو المحلى (ليس كعموم كل فان ذلك) أي عموم الجمع المذكور (للمجموع من حيث هو مجموع) فلا يلزم من الآيه الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل واحد واحد والوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بأنه أن يدبعموم الجمع العموم المجموعى فسلم لكن لا ينفككم وان أر يدان عمومه كعموم كل فمضوع فقد وضع افتراقه عن الثاني (ورد) هذا (بأنه قول من ينفى) لا اعتدابه فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد ومختار الجهوراً يضاف ذلك (ثم اختلف في أنه لكل جماعة أو لكل فرد) وأما الاختلاف في أنه لكل واحد واحد أو لكل فلم يقع ممن يعتد بهم (والحق هو الثاني) كما عرفت (وربما أقول في الاراد في اضافة الجمع الى الجمع (اضافة الجمع الى كل واحد) واحداً من ايجاد الجمع الآخر (ممنوع بل يجوز أن يعتبر أو لا اضافة الآحاد الى الآحاد) ويكون المقصود افادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسراً ومؤدية الى التظويل عبر عنه باضافة الجمع الى الجمع كقائل (ثم) اعتبر (اضافة الجمع الى الجمع) لأداء المقصود (فأفراد الجمع هي الآحاد المتقسمة فتدبر) فان قلت كأن حاصل الاستدلال أن أموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم أما الاول فضروري والثاني مسلم فلا وجه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه اضافة الآحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات وأولا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان أراد الثاني فالصغرى ممنوعة كما يفصح عنه عبارته وان أراد الاول فلا يفيد الاستدلال وانما عرض عن التعرض لهذا الشك لكونه بعيدا من أن يريد يحصل في أثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد ولك أن تقر بالجواب هكذا ان آحاد مطلق المال نوعان الاول الآحاد التي تحصل باضافة المال الى المالك فالزيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا الثاني الاموال المعينة من انواع الكلال والبقر والغنم والذهب والفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما يعبر بالافراد من النوع الاول دون الثاني بدليل الاستقراء فان أرادوا بالكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشتمل العموم للافراد من النوع الاول فسلم غير مفيد وان أرادوا العموم لجميع الافراد من النوع الثاني فمضوع بل هو أول المسئلة فتدبر (مسئلة \* العام قد يتضمن متداوما مثل ان الارراقى نعيم وإن الفجار نقي يحيم فهذا) العام (هل يعم) جميع افراده أم لا قال (الأكثر) من الخنفة والمالكة والحنابلة (ثم) يعم (خلافا للشافعي) رحمه الله فإنه لا يعم عنده (حتى منع بعض) من الشافعية (الاستدلال بقوله) تعالى (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيشرهم بغضاب أليم) ويوحى عليه في نار جهنم فتكروى بها جباههم وجنوبهم الآية على وجوب الزكاة في الحلى) من الذهب والفضة لا من التؤلؤ وغيره بأن هذا العام وقع في معرض الذم فلا عوم له فيجوز أن لا يتناول الحكم الحلى وجه الاستدلال أنه روى البيهقي عن أم سلمة رضيت الله عنها أنها

(الأصل الرابع من الأصول الموهومة الاستصلاح) وقد اختلف العلماء في حوازي اتباع المصلحة المرسله ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها فنقول المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلاثة أقسام فسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لطلانها وقسم لم يشهد الشرع لطلانها ولا اعتبارها أماما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ورجح حاصلها الى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع وتسميم الدليل عليه في القطب الرابع فانه نظر في كيفية استنباط الأحكام من الأصول الثمرة ومثاله حكمان كل ما سكر من مشروب وأما قول فيحرم قياسا على الخمر لانه حرمت لحفظ العقل الذي هو

قالت يارسول الله انى أو ضامن ذهب أو فضة أفكته هو قال كل شئ يؤذى زكاته فليس بكنز ومثله عن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه ليس بكنز ما أدى زكاته في رواية ابن أبي شبة وعن جابر موقوفا في رواية ابن أبي شبة ومر فوعا في رواية ابن عدى أى مال أدى زكاته فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن أبي شبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مر فوعا ما أدى زكاته فليس بكنز وان كان تحت سبع أرضين ومالم يؤذى زكاته فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما أدى زكاته فليس بكنز في رواية ابن أبي شبة وعن أمير المؤمنين عمر قال باني الله قد كبر على أصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكاة الا لطيب بهما ما بقى من أموالكم وانما فرض الموارث في أموال تبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن أبي شبة في مسنده وأبو داود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وروى الشيخان وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من صاحب ذهب وفضة لا يؤدى حقها الا جعلت له يوم القيامة صفايح ثم أحمى عليها نار جهنم ثم كوى بها جنبه وجبهته ونظره في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس فرى سبيله لما الى الجنة ولما الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدرر المنثورة وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دللت على أن المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن أداء زكاتها وهو عام في الآية فيتناول الحكم الحلي هذا وأعلم ذهب الشيخ عبدالواحد بن زيد من كبار أولياء الله تعالى ومن كبار أصحاب شيخ الجماعة الحسن البصرى قدس سرهما الى أن المراد بالكنز في هذه الآية أمسا كهما فارتعنا عن الخواص الضرورية لئلا يفتقد بحبنا اتفاق ما بقى من قوت نفسه وقوت عماله وامامه في هذا أبوذر الغفارى صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم لذو المناقب الرفيع لم يشرك طرفه عين لاقى الجاهلية ولا فى الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجىء الاسلام يا ضارى الله تعالى عنه (لنا انه عام بصيغته) لان الكلام فيه (ولامعارض) العمومه فان المدح والذم لا يصلحان للمعارضه بالضرورة وغيرهما فنرى الانتفاء المخصوصون (قالوا) هذا العام (سبق بقصد المدح والذم وقد عهد فيما المبالغه) والمبالغه لا تكون فيها هو واقعى بل ذكر الما ليس واقعا (أقول) ان أريد أنه لقصد انشاء ما نقول (لا نسلم أنه سبق له وانشاء لذلك) حتى يصح ذكر الما ليس واقعا (بل اخبار) عن أمر واقعى (فنه مدح الأثرى الاخبار بالمدح والحمد) وكذا بالذم عين الذم وان أريد أنه غير سبق للمدح والذم بذكر الما ليس واقعا فباطل فان شأن الله تعالى برى عنه بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه فاندفع أن المستدل لم يدع أنه انشاء للمدح أو الذم حتى يتوجه بل عرضه أن المدح والذم معا عهد فيه المبالغة وبعد فيه تأمل كالا يتحقق (وأوجب في المختصر بأن التعميم أبلغ) في المدح والذم فان تناول الحكم للتأنيلات يفيد الأبلغه في الحكم (فالسوق) للمدح والذم (لا يدل على عدم ارادته) بل يؤكد ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم (قبيل) في اثبات أن السوق لهما يدل على عدم العموم (المبالغة لا يتحقق بذكر ما هو الواقع بل) يتحقق بذكر العام وعدم ارادة العموم (فالسوق للمدح أو الذم صارف عن العموم والافات المبالغه) (أقول) عدم تحقق المبالغه بذكر ما هو الواقع ممنوع (بل يتحقق) به أيضا (فان ذكر جميع الامثال ومدحهم مبالغه في مدح كل واحد واحدا لانه زائد) أى ان ذكر الجمع ومدحهم زيادة على مدح واحد واحد وثباته لثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوثاقه في الحكم (ولا يلزم) في المبالغة (أن يكون) الكلام (اغترافا) مخالفا للواقع ثم انه ربما يقرر بأن الاكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم كرا العام وعدم ارادة العموم فانخصر بذكره فهو المتبادر وجوابه أننا لا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازين وأما في كلام الله ورسوله فلم يوجد أقل قليل فضلا عن الاكثريه ثم انه لا قطع أيضا أن في كلام الشعراء المجازين عدم ارادة العموم بل يجوز أن يكونوا أرادوا العموم وكذا بوقا فاهم غير متعني عنه كما قال تعالى والشعراء يتبعهم الغاؤون ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثره مطلق



مناط التكليف فتصريح الشارع الخرد على بل ملاحظة هذه المصلحة القسم الثاني ما شهد الشرع بطلانها مثله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جمع في نهار رمضان ان عليه صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حسب ما امره باعتناق رقبته مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسئل عليه واستحقر اعتناق رقبته في جنب قضاء شهوته فكانت المصلحة في استحباب الصوم لجزءه فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي الى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الاحوال ثم ادعوا في ذلك من صنع العلماء تحصل الثقة للاول بفتواهم وفتواهم ان كل ما يتفوت به فهو محرم من جهتهم

المجاز في لفظ لا توجب تبادل بل انما يشار اذا كان معنى معيناً استعمل فيه اللفظ استعمالاً شائعاً وما اذا كان لفظ مستعملاً في معنى في استعمال وفي آخر في معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقدم من قبل ما عينك على فهم هذا فتذكر **(مسئلة \* اذ اعلم الشارح حكى بعله بأن يقول الحر حرام لا مسكر عم في محالها)** أي فيما يوجد فيه تلك العلة (بالقياس) لا بالصيغة قال مطلع الاسرار الالهية نص عليه الامام الشافعي رضي الله عنه (وقيل) عم (بالصيغة) وعليه النظام (و) قال (القاضي أبو بكر) الباقلي (لايم أصلاً) لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل زائد كالتناسب وتفتح المناط وغيرهما (لنا الظاهر استقلال العلة بالاملة وكما وجدت العلة المستقلة وحدها المعلوم) فلزم العموم في محال العلة (وليس) هذا العموم (بالصيغة) واللتكان قوله أعتقد زيدا السواد اقتضى عتق جميع السودان من عبده) لانه حثيثه بجزءه أعتقدت كل أسود (واللازم باطل تضاقاً) فاللزم مشمله فان قلت هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس أيضاً فإنه يكون عزله أعتقدت كل أسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالاملة قلت لانه ما جعل القياس في الشرع سبباً للعناق أو الطلاق بل لا بد من صيغة دالة عليه دلالة وضعية أو عرفية فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقرعة الفقهية (أقول فيه تأمل) تنبع الملازمة (لان السواد علة معجزة) للاعتناق (غير مستزمنة) له (بالضرورة بخلاف الاسكار) فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستزمنة العموم في العلة المعجزة (فتأمل) فانه لا يتم ان العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة اللام العلى وما في معناه يدل على العموم ولا دخل للاستقلال والاستزمام فلزم العتق ضرورة أنه صدر من أهل الاعتناق صيغة دالة عليه وضعا وعرفا قال في الحاشية الكلام في العلة الجعلية لا الواقعية فينبذ ههنا وقتأمل فيه كلام بعد ووجه بان الخطابات الالهية وان كانت معللة بالعلل الجعلية لكنهما متضمنة لا أحكام متعددة فان الشارع اعتماعا موضع العلة علة التحقق الحكم أيضاً وجدت تلك العلة فاعلمه ملازمة للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى تستزمن بل لجهة الاعتناق فلا يلزم منه الاصوله للاعتناق لا تحققه هذا والحق ما قرره ولا يرده عليه شيء فتدبر قال (القاضي) يحتمل أن يكون خصوصية الحل جزءاً منها) فلا ينجاز والحكم غيرها (قلنا) أو لهذا الاحتمال (ضعيف) فلا يعتد به وثاناً انه يلزم بطلان القياس مطلقاً المعمون بالصيغة (قالوا حرمت الخمر لاسكاره كحرمت المسكر) والثاني عام بالصيغة فكذلك الاول (قلنا) حرمت الخمر لاسكاره كحرمت المسكر (في أصل عموم الحكم) فان الحكم فيها عام (لا في كونه) أي العموم (بالصيغة) فلا يفتيد كم مسكر وما يفيد كم ممنوع وكيف يسلم فانه مساو للدمي في الجهالة (أقول لا بد) في حرمت الخمر لاسكار (من اعتبار الكبرى الكلية للاستزمام) أي لاجل استزمام الحكم المعلن به فان المقدمة الواحدة لا تقيد شيئاً فتقدير الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر حرام (وامتاعومها) أي عموم الكبرى (بالصيغة لان المقدر كالمفوض) في كونه لفظاً متصفاً بالعموم فهو اذن بالصيغة (فتأمل) فانه لا يتم ان يجوز أن يكون الغرض بيان نفس علة الحكم للاستدلال على الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا يحصل الحاشية قال مطلع الاسرار الالهية القائل بالعموم بالصيغة لا يقول ان صيغة العلة دالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعاً ولا يليق بحال عاقل أن يرده ولعل مقصوده أن التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموماً بطريق دالة النص ولذا اقال به من نفي القياس فلا يستعان بالقياس هذا وهذا كلام متين لكنه يجب أن ينظر في أنه ان أريد أن هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة أو عرفاً فالتعميم الحكم فهو أيضاً باطل والألزام في اعتقته لسواده عتق جميع السودان بصدور تركيب لفظي دال على الاعتناق من هو أهله كلامه وان أريد أن تبين علة مستقلة صالحة للاستزمام ووجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما ينقله المصنف عن الخفصية والامام أحمد

بلا رأى القسم الثالث مالم يشهد له من الشرع بالطلاق ولا بالاعتبار نص معين وهذا في محل النظر فلنقدم على تشبيه تقسيما  
 آخر وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم الى ماهي في رتبة الضرورات والى ماهي في رتبة الحاجات والى ما يتعلق  
 بالتحسينات والتزينات وتتعاقد أوضاع رتبة الحاجات ويتعلق باذيال كل قسم من الاقسام ما يجرى منها مجرى التكلفة  
 والتبتهلها ولنفهم أولها معنى المصلحة ثم أمثلة من أمتها أما المصلحة فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا  
 نعني به ذلك فان جاب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة المحافظة

ويختاره أن التنصيص بالعلية يوجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الامر فيه فان التزاع لفظي  
 (مسئلة لا أكل مثلا) أي كلما ورد النبي على فعل متعد ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه (بفيد العموم)  
 بالنظر الى الماء كقول (اتفقا لان انتفاء الحقيقة) انما يكون (بانتهاء جميع الافراد فلو نوى ما كولا دون ما كولا لا يصح  
 قضاء اتفقا) لانه نسبة خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا يقبله القاضي الحاكم بالظاهر (ولا يصح) دبانة عندنا  
 خلافا للشافعية) فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون مشايخنا الكرام بأن هذا غير عام عندنا باعتبار  
 المأكول خلافا للشافعي رحمه الله فان كان غرض المصنف الذم لم يسم رحمه الله بقرينه يفيد العموم فلا يصح فأنهم أرادوا  
 بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما وأما ناسا بقا فانه المحو عنه في الاصول ثم نوا عدم العموم على أن الماء كقول مفهوم اقتضاء  
 فلس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ أو مقدر حتى يتم أو يخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأن المقضي ما يعتبر تصحيح  
 الكلام أو صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على الماء كقول فانه كثيرا ما ينزل المتعدى منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على  
 اعتبار الماء كقول واعتبر القبول ما قال المصنف (ويتفرع على أنه هل يلزم تقدير المفعول به) في مشهده ويكون مطع نظر  
 المتكلم (فيقبل التخصيص) لان المقدر كالمفروض واليه ذهب الشافعية (أولا) يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطع نظره  
 بل يفهم ان فهم الوازم الغير المقصود (فلا) يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فان من الضروريات أن الأكل  
 لا يتحقق بدون الماء كقول فهمون لوازمه وصحة اللزوم لا تتصور بدون اللازم مفهوم مفهوم تصحيح الكلام فيكون من المقتضى  
 وتزيله منزلة اللازم انما يقتضى عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لأنه يصح ان فهمه من غير ان فهم الماء كقول  
 كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به أيضا هو أن الية فان عدم التقدير ان أراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوما  
 للخطاب أصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن لازما مفهوما فأى شيء يتم وان أراد به عدمه تعلق ارادة المتكلم به  
 وان كان مفهوما للخطاب ان فهم اللوازم الغير المقصود لتشغل معنى الاكل ويتحقق فقد ثبت كونه اقتضاء لانه مما يفهم  
 لصحة الكلام لان جهة انه تابع له فتدبر (نأول أو لوقبل) التخصيص (باعتبار المفعول به لقبيل) التخصيص (باعتبار  
 المفعول فيه) فلو أراد الأكل في يوم معين صح ولا يبحث وذلك لان الفعل كالأول لا يوجد دون المفعول به وهو من لوازمه كذا  
 لا يوجد دون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا في زمان أو مكان فلو وجد التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود  
 الفعل بدونه لوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا في اللغة بل لاشتراك المقتضى اللغوي بتجدد الحكم  
 (واللازم باطل اتفقا على ما صرح به الامام) نفي الدين الرازي من الشافعية (في المحصول فالترام ابن الحاجب) جواز التخصيص  
 باعتبار المفعول فيه (خرق الاجماع) اعلم أنه ذكر صاحب الكشف أن قوله ان أكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص  
 طعام دون طعام وشراب دون شراب دبانة وقضاء وكذا لا يصح في قوله ان خرجت نية مكان دون مكان وكذا في قوله ان اغتسلت  
 نية سبب دون سبب وكذا في قوله ان اغتسل اليوم في هذه الدار لا يصح نسبة فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها  
 خلاف الشافعي رحمه الله وهذا يدل دلاة واضحة على أنه لا اتفاق ونقل بعض شراح المنهاج من الشافعية الخلاف فيه أيضا  
 لكن هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بانه لا ينحصر بالبال الزمان  
 والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل أصلا حتى يصح التخصيص وأيضاً ينقل الخلاف في الحال أصلا (وما قبل)  
 فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتعلق الفعل دون الأول اذ الفعل (المتعدى ما يعقل الاعتلاقة) فيجب  
 التقدير (فذلك) القول (باعتبار الوجود) مسلم فان وجود المتعدى بغير المتعلق غير مقبول وكذا الزمان والمكان والحال

على مقصود الشرع ومقصود الشرع من المطلق خمسة وهو أن يحفظ علمهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة وإذا أطلقنا المعنى الخليل والماتسب في كتاب القياس أرادناه هذا الجنس وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في الصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر للضل وعقوبة المتدع الداعي إلى بدعته فان هذا يفوت على المطلق دينهم وقضاؤه بإيجاب القصاص اديه حفظ النفوس وإيجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف وإيجاب حد الزنا اذ به

وغيرها وأما الحاجة في الإرادة فلا (الماتقرر) في علم المعاني (أن كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم) فلا يحتاج اليه في الإرادة أصلا فلا يقدر (و) قال (في شرح المختصر المفعول به قد يحذف) نسيان منسيا بحيث لا يكون متعلقا بإرادة المتكلم (وقد يقدر) فتكون مراد المتكلم (والاثنان آتيان في فصيح الكلام وانما النزاع في الظهور) فذهب الخنفة إلى أن الظاهر الحذف نسيان منسيا والشاعفة إلى أن الظاهر التقدير (أقول بنافه) أي ينافي هذا التحريم من النزاع (الاتفاق على عدم الصحة قضاء) فإله إذا كان ظاهرا في التقدير ويلزمه قول التخصص فبنته نية موافقة للظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر (فتأمل) وهذا ليس بشئ) فان التقدير وإن كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصص نفسه خلاف الظاهر كيف لا والتقدير انما يكون المفعول كالذ كور العام والتخصص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعترض أيضا أن لهم أن يقولوا يكفي التصديق بديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فإنه إذا صرح التقدير ونوى المفعول مقدرًا مخصوصًا فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى بديانة أعاجيب الحاشية لو قدر كان كذا آكل أكلا وانما النزاع في نفس لا آكل بأن نفي حقيقة الفعل وحدها هل يحتمل التخصص أم لا وهذا شئ عجيب فان ما ل هذا يرجع إلى أن بعد حذف المفعول به وإرادة نفي حقيقة الفعل انما في صحة التخصص باق ويحوز التخصص بعد هذا الإليق بحال عاقل فما المنك من هو ذو اليسد الطولي في العلوم والمعارف ذلك الامام الشافعي رحمه الله ثم هذا مخالف لما نبي الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز التخصص والحذف فلامع أن الفعل في الأول يصير مقيدا ولا يبقى مطلقا ثم ان كتب الشافعية كلها مشعوبة بان مني جواز التخصص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به وبني عدم جواز التخصص ظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مفرها من أن ظهور الحذف لا ينافي جواز النية بديانة فان إرادة خلاف الظاهر مقبولة عند العليم بالنسائر وقد ورد في الحديث الصحيح وانما لكل امرئ ما نوى وتحقيق مذهبتان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج إلى القرينة الصارفة كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا لا يصح وما قال شارح المختصر ان التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام ان أراد أنهما متساويان في الاثنان فتنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وان أراد انهما في الجملة ولو كان أحدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما إذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشئ بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى أن الفعل متعدد وقد عرفت أنه لا يصح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقة الأخر كالحال وغيرها فان إرادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن إرادة نفي الفعل مطلقا خارج عن قوانين اللغة فهذه الإرادة كإرادة الطلاق من لفظ الصلاة وقبول نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير انما يكون إذا كان على وفق القوانين الغوية فلا يصح نية ما كقول دون ما كقول أصلا وتبين المطلوب بأقوم حجة لا يحوم حوله شبهة أصلا وأما قوله صلى الله عليه وسلم وانما لكل امرئ ما نوى فنحوص بالامور الأخروية والمعنى لكل امرئ ما نوى من طلب الدنيا والرياء والسمعة أو مرضاة الله تعالى كما يدل عليه سابقه وشأن نزوله فإنه نزل في المهاجرين فمنهم من هاجرته ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجي عن شاء الله تعالى ولؤيتنا فهذه الانشآت مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا اليردشئ (و) لنا (ثانياً أن كل مطلق) عن التقييد للمفعول وليس هو لازماً في الاستعمال (فلا يصح تفسيره بتخصص لأنه مقيد) ليس مدلوله باحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز أيضا قد يقال الشافعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول من لوازم الفعل فلا يشعرون على أن الاكل مطلق بل يعنونوه ولو قيل ان خصوص لا آكل

حفظ النسل والانساب واجباب زجر الغصاب والسراق اذ به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون اليها وتحريم تفويت هذه الاصول الخمسة والازجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ماملة من الملل وشرب معمن الشرائع التي اريد بها اصلاح الناس ولذالك تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر اماما يجزى بجزى التكلفة والتمتع لهذه المراتبة فكقولنا المائنة مرمعة في استغناء القصاص لانه مشروع للزجر والتسفي ولا يحصل ذلك الا بالمثل وكقولنا القليل من الخمر انما حرم لانه يدعو الى الكثير فيقاس عليه التبيذ فهذا دون الاول ولذالك اختلفت فيه الشرائع اما تحريم السكر

يغدق في الاكل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر فان التقييد بالمفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة زائدة دلالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول به وأما كون الفعل متعديا فلا يصح قرينة لما مر أنه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم وادالم ثبت قرينة دلالة على التقييد بالمفعول بقى الفعل مطلقا والمطلق لدلالة على الخاص بوجه من الوجوه فافهم (ومنع) الشيخ (ابن الحاجب الاطلاق) أي اطلاق الفعل (لاستحالة وجود الكلي) الطبيعي (في الخارج) فالطلق لا يكون موجودا (مدفوع عما تقرر) في مقاره (أن المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي) ولا تدخل فيه لو وجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للنع (وبما حق من وجود) الكلي (الطبيعي) بعين وجود الافراد والمراد به الطبيعة من حيث هي لاهي من حيث الاطلاق حتى يتأني الوجود كما زعم هذا الشافعية (قالوا لا آكل مثل لا آكل آكل والثاني يقبل) التخصيص (بالاتفاق) فكذا الاول (قلنا) ان المائنة متنوعة (وان) لا كلابد على فرد مائة منه صدر (منون) وهو للفرد المنتشر (فالو فسر بعين قبل) وأما الفعل فهو الحقيقة من حيث هي (من غير دلالة على الفردية) (تفسيره) بعض الافراد دون بعض (لا يقبل فتدبر) فان قبل المنون ايضا مطلق فلا يجوز تفسيره بعين كالمصدر المفهوم في الفعل وأيضا ان المصدر مؤكد فالعني المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز تقييده بعدم الدلالة على الفردية أصلا وأما المصدر المتون فدال على الفردية وقدر ادمطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقدر افراد فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه لالتأ كيد ليس حتمافه بل قد يكون لبيان النوع أو العدد فيجوز أن يراد نوع خاص أو عدد خاص وأما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لأن يراد به فردا أصلا فان الفردية تتأني الاشتقاق منه فان قلت ليس علماء البيان قالوا ان في الفعل استعارة تبعية وماتالك الالتصاف في المصدر المفهوم في الفعل وقد أيتم ههنا من ارادة المقيدين المصدر المذكور فالجواب عنه بالانتماع التجوز في المصدر المشتق منه ليجوز بحسبه في الفعل وانما منع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ التقييد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والمنوع هو الثاني فتأمل ثم اتهم قالوا يلزم على هذا أن لا يصح نسبة السفر في لا يخرج ولانية الثلاث في بائن آجاب بقوله (أقول اعلم ان بعض الطبائع يكون مشككا) فيكون في بعض أشد وفي بعض أضعف (فهو في حد حقيقته متنوع يقبل التجزى وتتفاوت الأحكام قانوني مرتبة من مراتبه صح) تجوزا (كالخروج سفرا وغيره) فانه مشكك فيها فارادة السفر من الخروج صحيحة (والسبب حقيقة وعظيمة) فيصح ارادة أحد النوعين (قافهم) وفيه شيء فان المتواطئ كلشكك في هذا الحكم لأن نسبة الافراد الى المتواطئ كسبها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوزا كذلك يجوز في المتواطئ فلا فرق بين لا آكل وبين لا يخرج فالخروج اذن أن يقال ان الفرد الحاصل من التقييد بالمفعول لا يجوز ارادتها في آكل فلا يجوز ارادة آكل فتفاحة أو خبز فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للتكامل لكونه محذوقا لسانيا وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج الى الكوفة أو بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الأنواع فانه تصرف في المتطوق فانها افراد لان النسبة الى المفعول ولا يجوز أن يراد افراد الأكل مع قطع النظر عن التقييد عا كقولنا ايضا لان حقيقته ليست الاحركة خاصة للعين ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذه الافراد بخلاف ما اذا صرح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز أن يعتبر النوع باعتبار التقييد بالمفعول المأ كقولنا وأما لا آكل فليس فيه المصدر التنوع الا ترى أن الفصاة أجمعوا على أن المصدر المؤكد لا يكون النوع ولا يشي ولا يجمع فهذا يدل دلالة واضحة على أن المصدر الماخوذ في الفعل لا يصلح دالا على الوحدة أو التعدد والالجاز تأكيده عما يكون للنوع

فلا تنفك عنه شربة لان السكر بسذاب التكلف والتعب (الرتبة الثانية) ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات  
 كتسليط الولى على تزويج الصغيرة والصغير فذلك لا ضرورة اليه لكنه يحتاج اليه في اقتناء المصالح وتقييد الاكفاء خيفة  
 من القوات واستغناء المصالح المنتظر في المال وليس هذا كتسليط الولى على تربته وارضاعه وشراء الملبوس والمطعم لاجله  
 فان ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بهامصالح الخلق اما التكساح في حال الصغر فلا يراهق اليه توفان شهوة

أو العسدد وهو المثنى أو المجموع فافهم وأضاف قد بينا أن تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على صحته فتدبر  
 وأحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشايخنا الكرام (مسئلة \* الاستواء بين الشئين) أما كان الشئان (بوجه ما  
 معلوم الصدق) فان كل شئين متشار كان في وصف وأقله الشئية والوجود (سلب الاستواء مطلقا) من جميع الوجوه (معلوم  
 البطلان) لتحقيق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما (فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا) لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه  
 (ببعض الوجوه) المعينة (فقوله تعالى لا يستوى) أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون (الآية عام بخصوص  
 لا مخالفة فيه كما ظن) في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح  
 المنهاج ان المراد عمومه فيما يصح فيه العموم وبهذا اقدر بت سقوط ما قيل في تأييد قول الشافعي وانبات العموم والزام الخنفة  
 بان لا يستوى وورديه التي على مطلق الاستواء اذ لا تقيده فيه فلا يصح تقيده بتعلق من التعلقات ولا يصح تخصيصه أيضا  
 بالاحكام الأخرى به وصار مثل لا آكل وذلك لان نفي المطلق غير موقوف ولا يصح عمومه أصلا فلا يعنى أن يذهب اليه ذهاب  
 والعقل هنا نفي التقييد بالتعلق فليس مثل لا آكل فاننا لا نمنع التقييد وجوز انما يخص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد  
 صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير التعلق في لا يستوى وتعلق لحاط التكلم اليه والمقدر كالمفروض فصح تخصيصه فافهم  
 (وانما النزاع أن عمومه بعد ما خصص) بما يصح (همل يخص الآخرة) وأحكامها من الثواب والعقاب (كاهورأى)  
 لا مام (أى خنيفة فيقتل المسلم بالذمي لعموم آيات القصاص) من غير معارضتها هذه الآية وتلك الآيات مثل قوله تعالى  
 لمر بالمر وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة وأولى الالباب وقوله النفس بالنفس (أو) أن عمومه بعد ما خصص  
 (بعم الدارين) من الاحكام (كإذهب اليه) الامام الشافعي فلا يقتل المسلم بالذمي عنده (لمعارضه الآيات) الدالة  
 على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا يخجبة مع قيام المعارضة (والظاهر مع) الامام (أى خنيفة لقوله) تعالى في  
 سياتها (أصحاب الجنة هم الفائزون) ولا شك أن المراد الفوز الاخرى ولأن كون صاحب الجنة أو صاحب النار بالادرك  
 فانه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك أصلا فلا يدخل تحت حكم القاضى أنه من أهل الجنة فلا يقبل بمن هو من أهل النار  
 واردة الكافر بظاهر من أهل النار والمؤمن بظاهر من أهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح أصحاب الجنة هم الفائزون (ولحديث  
 ابن السليمان) بالباء الموحدة واللام المفتوحة بينهما ما ياه ساكنة من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه الدارقطني  
 كذا في التيسير (قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما معاهدا) وقال أنا أحق بوفاء ذمته رواد أبو داود وعبد الرزاق  
 والدارقطني عن ابن السليمان عن ابن عمر فوعا كذا في التيسير (ولقول) أمير المؤمنين (علي رضى الله تعالى عنه) انما  
 بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدماؤنا) وأموا لهم كما وانا قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجده المخرجون بهذا اللفظ  
 وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسند فيه أبو الجنوب من كان له ذمة قدمه كدماؤنا دية كديتنا وقال أبو الجنوب  
 ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني أيضا بسند فيه أبو الجنوب ثم قال أمير المؤمنين بحتمل أن يكون وجه الشبهة نفس حرمة  
 الدم لأوجب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول أمير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا المخصص دل على  
 عدم اقتصاص المسلم بالذمي لكن الحق قول الامام أبى خنيفة رحمه الله فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول  
 أحد كالأخفى \* (مسئلة جواب السائل) حال كون هذا الجواب (غير المستقل كعم بسؤال في العموم اتفاقا  
 وفي الخصوص قديلا كذلك) أى يساويه في الخصوص أيضا اتفاقا (وهو الارجح وقيل) فى كذا كذا نقال مطلع الاسرار  
 الالهية ويدل عليه كلام الأمدى وبعض شراح المختصر لاتفاق أصلا بل (بعم) غير المستقل بعد السؤال الخاص  
 (عند الشافعي ترك الاستصصال) أى السائل أو الراوى لم يمتصه ولو كان حاصل الاستصصال (وفيه ما فيه) فانه ليس موضع

ولا حاجة تناسل بل يحتاج إليه الصلاح العيشة باشتباك العنائر والتظاهر بالأصهار وأمر من هذا الجنس لا ضرورة إليها  
 أما ما يجرى مجرى النسبة لهذه الرتبة فهو كقولنا لأزواج الصغيرة الأمن كقوله وبهم مثل قوله أيضاً مناسب ولكنه دون أصل  
 الحاجة إلى النكاح ولهذا اختلف العلماء فيه (الرتبة الثالثة) ما لا يرجع إلى الضرورة ولا إلى الحاجة ولكن يقع موقع التحسين  
 والترتين والتبشير للزوايا والمراد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول

الاستفصال لأن السائل إنما كان سأل عن أمر خاص وفهم جوابه فلا مسامحة للاستفصال أصلاً (وأما) الجواب (المستقل  
 فإن كان مساوياً) للسؤال في العموم والخصوص (يتبع) ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر (وإن كان) الجواب (خاصاً لا يعم  
 إلا بالقياس) أو غيره من الدلائل (وإن كان) الجواب (عاماً وازداد على سبب خاص سؤال مثل قوله) صلى الله عليه وآله  
 وأصحابه وسلم (في بئر بضعاء) حين سأل سائل عن ما فيها بقى فيه نيب الخيض (إن الماء طهور لا يجسه شيء) رواه الإمام  
 أحمد والترمذي وأبو داود وهذا المثال إنما يصح لو لم تكن الألام للعهد كما قاله بعض الخنيفة إن ما من بضعاء كان جاري بقى  
 البساتين وهو إشارة إليه في جواب استدل أصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء أو التفصيل مذ كور في فتح القدير وفتح  
 المتان وشرح سفر السعادة (أو) سبب خاص (غير سؤال كما روي أنه) صلى الله عليه وسلم (مر بشاة مبرونة فقال أعياب  
 دبع فقد طهر) الحديث صحيح كفي فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه في شاة مبرونة والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم  
 هلا تفتعتم باهاتها فقالوا إنما هي تفتع فقال أنا حراماً كاهارواه الشيخان (فغند الأكثر) من الخنيفة والشافعية والمالكية  
 (العبرة لعموم اللفظ) فيعمل به (للتخصيص السبب) حتى يخص الحكيم به (و) المروي (عن الشافعي بالكس) أي العبرة  
 لتخصيص السبب للعموم اللفظ قيل هذا غلط وأشار المصنف إلى ردّه بقوله (وصححه امام الحرمین) فإنه أعرف بذهبه وفي  
 بعض شروح المنهاج أنه خطأ عن الإمام وصرح الشافعي في كتابه السمي بالإمام أن العبرة لعموم اللفظ شديد التكبير الإمام الرازي  
 على من نسب هذا القول إلى الشافعي ونسب فيه هذا القول إلى الإمام مالك وأبي ثور والرفعي (لنا وأول اللفظ عام) موضوع للعموم  
 فيجب العمل به إلا صار في تخيل الأرواد على سبب خاص (وتخصيص السبب) لا يصلح صار فإياه عما وضع بازائه  
 (ولا يمنع العمل به) كما اقتضاه وهذا ظاهر (و) لنا (ثانياً) تسلك الصحابة ومن بعدهم من غير تكبير بالعمومات الواردة على  
 أسباب خاصة وهذا يفيد علماء عادياً بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك (كأية السرعة) تسكوا بها  
 (وهي واردة في سرقة الخبز) أو رداء صفوان بن أمية) على ما ذكر في بعض التفاسير (وآية الظهار) نزلت (في سلة  
 ابن جعفر السبائي) هكذا في كتب الأصول والذي في كتب الحديث أن سلة ظاهراً أمر أنه فأمر صلى الله عليه وآله وأصحابه  
 وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفريه (أو أوس بن السامت) هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصاد  
 والقصة أن الظهار كان طلاقاً في الجاهلية فجاءت خولة أمر أنه أوس بن السامت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته الخبر  
 وقد كان قال أوس ما أرى إلا وقد حرمت كفي رواية الطبراني فانطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجدت رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادل في زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن (وآية اللعان) نزلت  
 (في هلال بن أمية) كفي صحيح البخاري وغيره وقصته أنه وجد شريكاً على أمر أنه فقد كر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال  
 البيهقي أو حدى في ظهره فقال يا رسول الله إذا رأيت أحدنا على أمر أنه رجل ينطق بلتمس البيهقي فقال رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم مقالته فقال والذي بعثك بالحق إنى صادق والله يرى ظهري عن الحد فنزلت آية اللعان (أو عويمر) كفي الصحيحين  
 (الغير ذلك) يطول الكلام بذكره المخصوصون بالسبب (قلوا أولاً لو كان) الوارد في سبب خاص (عاماً لجاز تخصيص  
 السبب) عنه (بالاجتهاد) لأن نسبه إليه كنبه سائر الأفراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد أمام طلقاً وبعد تخصيصه بقطعي  
 والثاني باطل بالاجماع (قلنا الملازمة ممنوعة لقطع بدخوله فإنه جواب) والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول  
 والتخصيص بالاجتهاد إنما يجوز للأفراد التي تبدل القرينة على دخولها قطعاً فليس نسبه كنبه سائر الأفراد (وأجيب أيضاً  
 منع بطلان اللازم) ولا إجماع (فإن) الإمام (أبا حنيفة) أخرج بالاجتهاد ولد الأمة الموطوءة لسيد هانم عموم قوله عليه  
 وعلى وآله وأصحابه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر (فلينبت) أبو حنيفة (نسبه) أي نسب ولد الأمة

فتواهم وروايته من حدث ان العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والمنزلة باستنخار المالبأياه فلا يلبق بعصبه التصدي  
 للشهادة أما سب ولابته فهو ومن مرتبة الحاجات لان ذلك مناسب للصحة اذ لا به الاطفال تستدعي استغراقا و فراغا والعبد  
 مستغرق بالخدمة تنفويض امر الطفل اليه اذ اراد بالطفل أما الشهادة فتفتق أحبا نا كارا واية والقوى ولكن قول القائل  
 سلب منصب الشهادة لخساسة قدره ليس كقول سلب ذلك اسقوط الجمعية عنه فان ذلك لا ينسب منه رتبة مناسبة أصلا وهذا

الموطوءة (منه) أى من السيد (الابعدوا مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستفترشة) كإروى في صحيح البخارى  
 وغيره أنه اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله ان أختي عتبة بن أبي وقاص عهدت إلى ابنه انظر إلى  
 شبهه وقال عبد بن زمعة هذا أختي يا رسول الله ولعل على فراش أبي وفي رواية الامام أبي يوسف في الامالى قال يا رسول الله هو أختي  
 ولعل على فراش أبي أقرته أي فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شبها بينا بعثة فقال هو أختي يا عبد بن زمعة الولد للفراش  
 وللعاهر الحجر واحتجى عنه بأسودة فلم تر مسودة قط (ولما كان اخراج الموردة غير مة قول قيل) في توجيه مذهب أبي حنيفة  
 رحمه الله (ما أخرج أبو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة) حتى يلزم اخراج الموردة (بل أخرج مساواة) في الحاشية  
 القائل العلامة الشيرازي من الشافعية (قيل) عليه (تنفج المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا يدخل للخصومية) أى  
 لخصومية كونه واد وليدة زمعة كالإختي ولا يشك في متانة هذا الكلام لأنه لا تكلف أن يقول ان دلالة تنفج المناط غير  
 مثبتة نظرواح السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فكأن تنفج المناط يوجب سببته كذلك اجتهاد آخر يخرجوه ولا  
 فدادفه وليس فيه اخراج السبب أصلا فتأمل فيه (فالهواب في توجيه كلام أبي حنيفة ما نقل عن الامام حجة الاسلام  
 (الغزالي وهو أن الحديث لم يباغته) ولو باغته لما أخرج (وبذلك) أى عدم بلوغ الحديث (صرح الامام) امام الحرمين  
 (في البرهان أقول) متبعا للشيخ ابن القيم (كل ذلك لعدم اطلاعهم بهذا أبي حنيفة) رحمه الله والقول بعدم بلوغ  
 الحديث غير صحيح فإنه مذكور في مسنده (فان الامة ما لم تصرا أم وليدا ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول) فلا  
 اخراج للامة الغير المدعو ولها وان كانت موطوءة قال مطلع الاسرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع أهله  
 كالاجتماع مع فراشه فالامة المسوسة تكون فراشا بالنسبة كيف ولا يفهم في العرف من افقت الفراش الدعوة نعم الاجتماع  
 المذكور أمر حتى لا بد من دليل دال عليه وهو المدعوة وعدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانسباط الازدواج ولو كانت  
 الدعوة شرطا لكانت الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطء لكن لم يدع الاولاد كهم عبيدا ويقول هذا العبد هذا  
 كلام متين الا انه لا يمكن أن يراد بالفراش الموطوءة كإهو قريب من المعنى الحقيقي فإنه يشمل الزنا أيضا ويخرج المنكوحه الغير  
 الموطوءة فلا بد من كون الفراش عبارة عن حلال الوطء وهو مع كونه مشترك العبد يكون متناولا للامة الغير الموطوءة فلا بد  
 من محمل آخر قد أطلق عليه وهو من كانت موضوعة اطلب الولد وهذا بالنسبة الصحيح وقرار السيد بالولد أو الحمل كما ورد  
 في رواية الامام أبي يوسف وأما عدم ان فهمه عرفا فلو سلم فليس ضارا لان هذا معنى شرعي عرف بالقرائن وأما كونها  
 موطوءة أو منكوحه كإعليه الشافعي فليس مفهوما في العرف ولا مشارا اليه في الشرع بخلاف الاقرار فإنه مشار اليه في رواية  
 أبي يوسف رحمه الله فإنه استدلل على الأخوة بالتولد على فراش المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يفيد أنهم كانوا عائلين بالشروط  
 الاقرار ثم ان الاقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه فاذا لم يقر علم أنه ليس من مائه فلا يلزم كون الاولاد  
 المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار فإنه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقر علمه به فقد ترك الواجب وحينئذ لا يتم كونهم  
 عبيدا ولا بعد فيه لأن ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة وأيضا لهذا الخوف بقصره وبأن الواجب فان الانسان  
 بجبيلته يفر عن تزيين ما خلق من مائه وفهم وتأمل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة فأجاب بقوله (وأما وليدة زمعة فكانت  
 أم ولده كاقيل) يعني لا نسلم أن وليدة زمعة لم يدع ولدها ومن ادعى فعله البيان وهذا المقدر يكفى لتسكين لما كانت الدعوة  
 نابعة أو رد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يراد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته أمران أحدهما ما في  
 رواية الامام أبي يوسف وقدمه والآخر ما أشار اليه بقوله (وبدل عليه لفظ وليدة فإنه فعيلة بمعنى فاعلة) فالوليدة بمعنى والدة  
 وإذا أضيف اليه زمعة يتبادر منه أنها ولدت له من مائه وهي أمته فلا يكون ووطؤها باها زنا وهذا السمية كانت من قبل فلا بد

لا ينفك عن الانتظام لوصرح به الشرع ولكن تنتفي مناسبة بالرواية والقوى بل ذلك ينقص عن المناسب الى أن يعتد عنه  
والمناسب قد يكون منقوصا فتركه أو يحترز عنه بعدد أو تقيدا كتقييد النكاح بالولي أو ما يمكن تعليقه بقتور أو غيرها في انتفاء الأزواج  
وسرعة الاعتراض بالظواهر لكان واقعا في الرتبة الثانية. ولكن لا يصح ذلك في سائر عبارتهما في نكاح الكفة فهو في الرتبة  
الثالثة لان الاطلاق يحسم العادات استحياء النساء عن مباينة العدة لذلك يشعر بتوقان نفسها الى الرجال ولا يليق ذلك

أن يكون وليد آخر ولادة له والظاهر أنه بقر الرجل بولده فنثبت أمومية الوالدة بالولد السابق فلا يرد أن الوالدة أعم من أن تكون  
بالرنا أو يكون الولد له أول غيره ثم على تقدير أن يسكون له أعم من أن يكون مع الدعوى أو مع غيره ثم تنزل وقال (على أنه  
منع أنه ضلي الله عليه وآله وأصحابه وسلم أثبت نسبه بقوله هولاء بل معناه هوارث لك) فأنت مالكه ومعنى قوله الولد للفرأش أن  
دعوا كما باطلة فان الولد انما يكون للفرأش وليس ههنا فرأش لاحد أما زمعة فلعدم الدعوى وأما عتة فسبانه عاهر فلا يرد  
انه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفرأش الخ مع قوله هولاء ولا يطابق الجواب السؤال أصله لأن الدعوى كانت في التسديدون  
المالك ولا يرد أيضا أن كون الامام له ملك متوع بل اطلاق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون  
التوجه (و يؤيده قوله) عليه وآله وأصحابه الصلوات والسلام (لسودة) بنت زمعة أم المؤمنين (وأما أنت فاحتجيتي منه فانه  
ليس لك بأخ) فان سائر الاخوة عنه ابنت زمعة واثبات النبوة لزمنة متنافيان وأثار بصيغة المجهول الى ضمه فانه ورد  
في صحيح البخاري أنه شركه في الميراث وفي بعض الروايات هو أخوك وأما الامر بالمحجب فله أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم انه  
ليس من مازعة فامرها احتياطا كما علم اراي من شبه عتة أو يقال أمهات المؤمنين بخصوصات بالمحجب من لم يصدق  
القلب بالقرابة المحرمة فانهم لمن كخدم النساء فتدبر (وقالوا) فانها (لوعم) الوارد على سبب خاص (لم يكن لنقل  
السبب) البنا (فائدة وقد دووا) الصحف (فيه قلنا) لان السلم الملازمة وانما يلزم لو كانت الفائدة مختصرة في تخصيص  
الحكم وليس كذلك بل (فائدة منع تخصصه بالاحتماد) ومعرفة أنه نص فيه (ورعنا تكون معرفة الاسباب قرينة على فهم  
المراد) وهذا أجل فائدة (و) قالوا (الثالث قال لا تغدي في جواب) من قال تعال (فغدي على لم يم) فلا يجتث الا لا تغدي عنده  
(قلنا) ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص الغدي (ذلك يعرف خاص) فيه دون غيره (ولهذا  
لو زاد اليوم) وقال لا تغدي اليوم ثم وحث بالغدي ولو في بيته (على أن) الامام (زفر عن الملازمة) ويقول يم أيضا (و) قالوا  
(رابعاً على تقدير العموم) أي عموم الوارد على سبب خاص (لم يكن) الجواب (مطابقاً) للسؤال والمطابقة واجبة (قلنا) ليس  
المطابقة الا كون الجواب بحيث يفهم منه حال المسؤل عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسؤل عنه مع معرفة أشياء أخرى  
فطابق وزاد اذ (الزيادة فائدة) أخرى (لانتفي المطابقة) قالوا (خامساً) العام الوارد على سبب خاص (نص في السبب فقط)  
بالانساق (وقد كان) في وضع اللغة (ظاهر في الكل) فانصرف عن الموضوع له الى معنى مجازي وهو متعدد السبب فقط والسبب  
مع كل ماعداه والسبب مع بعض ماعداه (فلوعم) الكل فقد أريد أحد معانيه المحتملة المجازية (و) كان تحككاً بحد مجازات  
محتمة) وهو باطل فلا يم (أقول بل يكون حكماً بعجاز مرجوح) لان الراجح السبب فقط بقرينة السؤال أو الحادثة (قلنا  
أولاً) لان السلم انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل بمحمل الكل بسواء (القطع) بدخوله (من خارج فهو المحقق للنصوصية) ولا  
يلزم منه كون اللفظ مجازاً وانما يلزم لو كانت النصوصية من نفس اللفظ (و) قلنا (ثانياً) سلنا النصوصية لكن (النصوصية  
في البعض لا تستلزم المجازية لانها) أي المجازية تكون (بالاستعمال وهو في الكل) فلا مجاز (كذافي التبرير) وعبارته لا مجاز  
أصلاً لانه بالاستعمال في المعنى لا بكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه معارضة على كونه مجازاً فلا يرد  
عليه شيء والمصنف حل على المنع بعد تسليم النصوصية فأورد عليه باثبات المقدمة المتنوعة وقال (أقول تساوي النسبة الى  
الجميع) أي تساوي نسبة اللفظ الى جميع الافراد (مع قطع النظر عن اثنان خارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى) التساوي  
(انتفى) الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ أصلاً في الكل ولا في  
البعض فان قيل له سلم النصوصية من اثنان يقال آل الى الجواب الاول حينئذ فتدبر (مسئلة الجمهور) قالوا (فعله عليه  
وآله وأصحابه الصلوات) (السلام لايم الامة الامن) دليل (خارج) وهذا ظاهر (وكذا نقله) أي نقل الراي الفعل (صيغة)



بالرؤية فقوض الشرع ذلك إلى الوحي كما لا يخفى على أحد من المناهج وكذلك تصيد النكاح بالشهادة ولو أمكن تعليقه بالإنابة عند النزاع لكان من قبيل الحماجات ولكن سقوط الشهادة على رضاها يذهب هذا المعنى فهو لتفخيم أمر النكاح وتغييره عن السنتين بالأعلان والأظهار عند من له رتبة ومنزلة على الجملة فليجئ برتبة التمسكات وإذا عرفت هذا لا تمام فقول الواقع في التمسكين الأخيرين لا يجوز الحكم بمجرد إرادته لم يتعد بشهادة أصل الإلانة بحري مجبى وضع الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه

فعل) لا يسهو في ظاهرها العموم كمنه صاحب التلويح (كصلى في الكعبة لا يعام الأقسام والأزمان والامة) لا بدليل خارج (لأنه حكاية عن وجود جزئى واحد) في زمان معين (وصدقهما بطابقة المحكى عنه فلا يزيد) على أفاد وجود جزئى في زمان (فلا يتم) الجزئيات كلها ولا الأزمان كلها فان قلت فنأمن قال الحنفية بجواز كل صلاة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه إذا جاز جزئى واحد من الصلاة فيها علم أن التوجه إلى بعض الكعبة كفى والصلوات متساوية في أمر التوجه فيجوز فيها الصلوات كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية أن ما روى أنه صلى الله عليه وسلم صلى العشاء بعد غيوبة الشفق يدل على أنه صلى العشاء مرة بعد الجمر مرة بعد البياض بناء على تميم المشترك فرده المصنف وقال (وأما ما وصلى العشاء بعد غيوبة الشفق) وروى أبو داود في حديث أمامة جابر بن وصلى العشاء حين غاب الشفق (فتمتعه الشفقين الجمر والبياض وإن صح عندهم المشترك) لا عندنا فإن الشفق لفظ مشترك بين الباسط والجمر (فلا يدل على تكرار الصلاة) فإن تكون مرة بعد الجمر ومرة بعد البياض (ليكون البياض دائما بعد الجمر فصح أن يراد صلى بعدهما صلاة واحدة) أى دمج وقوع صلاة واحدة بعدهما حكى الراوى عنها هذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك إذا عني يتعاقب الحكم بكل من معنيه بالذات حتى يكون هنالك كسكن الأبنان يتعاقب بالمجموع من حيث هو المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلاة حينئذ قلت هذا هو مبنى نظم لكن الحكم ههنا كون الصلاة بعد كل من الجمر والبياض وهذه البعديّة ثابتة بالنسبة إلى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلاة فان شأنا واحداً يكون بعداً لشيء بالذات بالنسبة إلى كل فافهم (وربما يتوهم التكرار من نحو كان يصلى العصر والشمس حية بضاء وكان يصوم بين الصلاتين في العصر) في السفر والمدينان ثابتان تبعاً لهما في الصحاح والسنن والثاني يرد علينا في عدم تجزئتها خبر الصلاة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله مذكور في موضعه وإذا فهم التكرار ورد النقص بانه حكاية فعل (فقبل) في جوابه (ذلك) أى فهم التكرار (من) لفظ (كان عرفاً فلا يقال ذلك) أى لفظ كان عند صدور الفعل مرة على ما صرح به الإمام الرازى الشافعى (في المحصول) قال الشيخ عبدالحق الدهلوى المحدث في فتح المنان ان هذا أى دلالة كان على المواظبة والتكرار بما يكذبه الاستقراء في الاحاديث والله أعلم (وقيل) فهم التكرار (من المضارع) فإن قولك بنوفلان يكرمون الضيف يقيد العادة أى يقيد كون عادتهم ذلك (ولو بدل بالماضى) وقيل بنوفلان كرموا الضيف (لم يقيد) العادة هذا مطابق لما عليه بعض علماء المعاني وبناء عليه قالوا في قوله تعالى لو يطيعكم فى كثير من الأمر معناه لو يطيعكم اطاعة بعد اطاعة قالوا انما فهم هذا بابا بنار المضارع على الماضى ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوى إلى أن هذا أيضاً غير لازم (وقيل) فهم التكرار (من المجموع) من كل والمضارع (أقول انه أقوى) من الأوّل لأن كلمة كان فيها نوع دلالة فاذا اقتربت مع المضارع أفادت العادة ويشير كلام الشيخ الدهلوى إلى التكرار أيضاً وصرح بان كل يفعل لا يقيد بالتكرار والمواظبة أصلاً المعموم حكاية الفعل (قالوا عني نحوها) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (فصعدت وعلقت أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) أى تلاقي الختانين (فاغتسلنا) والخديتان ثابتان في الصحاح (قلنا) لان لم أنهم بنفس كونه حكاية بل (من خارج) وهو الحديث القولى أمانى الأول فقوله عليه السلام لكل من هو مسجدتان رواه الإمام أحمد وأمانى الثانى فقوله صلى الله عليه وآله وسلم إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلمته أنا الخ رواه الترمذى عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضى الله عنها أو الدليل وقوعهما يابيا يحمل الصلاة والخيانة (أو) عم (من تنقيح مناط التفریع) فانه يظهر مدل على أن السجدة معاملة بالسهو وأن الغسل يتلاقى الختان هذا والله أعلم بحكامه (مسئلة) إذا حكى الصحابى حالاً (وقيل) في تخرير المسئلة إذا حكى الصحابى (قولاً بلفظ ظاهر العموم نحو قضى) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (بالشفعة الجبار) وقد وجدت مكتوباً بخط مطلع الاسرار الالهية قد ثبت من طرق مرفوعاً (وهى)

اجتهاد مجتهد وان لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاتسحان فان اعتضد بأصل فذلك قياس وسأى أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بد في أن يؤدي السه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له أصل معين ومثاله ان الكفار اذا أتت سوا مجتمعة من أسارى المسلمين فلو كففتنا عنهم لصدموننا وعلو على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولورمنا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنباً وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففتنا السلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى أيضاً فيرزان يقول قائل هذا

صلى الله عليه وسلم (عن بسع الغرر) رواه أبو داود (يحمل على عموم المحكي عنه) فقبب الشفعة لكل جار وبفسد جميع اليسوع التي فيها غرر عندنا وليس هذا من حكماء الفسعل في شئ كما زعم صاحب التلويح (خلاف الاكثرين) من الشافعية (الثالثة) أي العجلبى الراوى (عدل) قطعاً فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم (ضابط) فلا ينسب (عارف باللغة) فلا يخفى في فهم العموم ولا يفتن غير العام عما (فالظاهر) من حاله (المطابقة) أي مطابقة حكمته بما حكيت عنه فلزم العموم في قوله المحكي عنه الشافعية (قالوا لي احتمل أن يكون قوله عليه السلام) المحكي عنه (خاصا فظن) العجلبى اياه (عاما) ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكي (والاحتجاج بالمحكي) للاحكامية فسقط الاحتجاج بالعموم (قلنا) هذا الاحتمال (خلاف الظاهر من علمه) باللغة ولو أبدي مثل هذه الاحتمالات لأدى الى سقوط الاحتجاج بالنسبة فان النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عما (المستعمل في الحقيقي مستعمل في المجازي) وبالعكس ولعمري ان قولهم هذا كبرت كلمة تخرج من أفواههم (أقول علم الحاكى وقوة فهمه لا يقضى عموم المحكي عنه صيغة) ان يجوز أن يكون الفهم يتنجز الناطق والقرائن الاخرى (واعمال الكلام فيه) أي في العموم لغة وهذا ليس بشئ فان عادتهم الشرعية كانت الابه عن نسبة ما استنبطوا آرائهم اليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يجذبون الانعام سوا ذلك من كمال ورعهم واحتياطهم ولا مسامحة هذا النطق بجنابهم أصلاً كما لا يخفى على من تدبر آكا بهم (مسئلة) • القنقى ما استدعا صدق الكلام وأصحته من غير ان يكون مذكوراً في اللفظ أي الأمر الغير المذكور اعتبر لأجل صدق الكلام وأصحته ولو لا ذلك لاختل أحدهما (وعلى هذا المحذوف منه) فإنه غير مذكوراً اعتبر لتوقف الصدق أو الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضى الامام أبى زيد منا (وتشمل بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (رفع عن أمى نخطأ والتسبان) فان صدقه لا يتصور بالاعتقاد (فان كان خاصاً وعماماً بعينه) من دون احتمال آخر (لزم ذلك) الخاص أو العام فيقدر (ومنع عموم عدم كونه لفظاً) بعد ادخال المحذوف فيه كوقع عن القاضى الامام (كوهم ليس بشئ لان المقدر كالمفوض) في الانصاف بالعموم والخصوص وأما من فسره بمعنى يفهم التزاماً لأجل تصحيح الكلام أو صدقه مثل الما كقول في لا آكل والبسيع في أعتق عبدك حتى يالف لامل الحديث المذكور ثم ادعى عدم العموم بناء على كونه غير موقوف لاحققته ولا تقديره كما فعل الامامان نفع الاسلام وشمس الأئمة وعشيرته الكرام فلا يتوجه اليه هذا الرد ثم مقصودهم من نقي العموم عموم ترتب عليه الاحكام من جهة التخصيص وغيره لانني الاستغراق مطلقاً كيف وقد اجعواهم على الخبث ما كل كل ما كقول وسبين المصنف هذا المقتضى ويصرح به لا عموم له. فليس المقصود الرد عليهم بل على من نقي العموم عنه مع ادخال المحذوف فيه وأشار في التحرير حيث قال ومنع عمومها هنا لعدم كونه لفظاً ليس بشئ كقوله ههنا الى ان المقتضى لا عموم له في غير صورة الحذف هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (وان كان تم تقديرات يصح كل بدلا) من حيث انه يصحح الكلام بمعنى يكون بحيث يصح هذا الكلام بواحد أو كان وبعدها اعتبار واحد لا يحتاج الى آخر (فلا يضر الكل عندنا) مع (خلافاً للشافعي) رحمه الله تعالى فإنه يضر الكل عنده (بل ان اختلفت أحكامها) بان يكون مع تقديره مفيداً للحكم ومع آخر لحكم آخر (ولا معين فيحمل) فيتوقف الى أن تبين المراد (وان لم يختلف) أحكامها (فالمقدر المنتشر) يعني اختياراً الى الخطاب في التقدير ولا يتوقف في العمل قال في الكشف ورأى بت في بعض كتب أصحاب الشافعي أنه متى دل العقل أو الشرع على اضرار شئ في كلام صيانته عن التكذيب ونحوه وثمة تقديرات يصح الكلام بأبها كان لا يجوز اضرار الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له أما اذا تبين أحد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاماً كان مقدرة كذلك وكذا لو كان خاصاً وعلى هذا فلا نزاع فافهم (لثاني) تقدير (الواحد كقافية) لاجل التصحيح بالفرض فتقدير

الاسم مقتول بكل حال لحفظ جميع المسلمين أقرب الى مقصود الشرع لاننا نعلم قطعاً ان مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الامكان فان لم يقدر على الحسم قد ندرنا على التقليل وكان هذا التفاتاً الى مصلحة علم الضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غير بل يشهد له أصل معين فهذا امثال مصلحة غير ما أخوذة بطريق القياس على أصل معين وان قدح اعتبارها باعتبار ثلاثة

الرائد من غير ضرورة (والضرورة تقدر بقدرها) اذ التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية (قالوا) ولا اضممار الكل كرفع أحكام الخطأ أقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطأ) فان انتفاء جميع أوصاف الذات أقرب الى نفي الذات والمجاز الأقرب اولى من الابعد (أقول كلمته) أى كلبة أقرب الى اضممار الكل (ممنوعة لجواز أن يكون المقتضى في الانبات) نحو انما الاعمال بالنيات (على أن اضممار الكل كانه مجازات) كما هو أن الاضممار والمجاز في مرتبة (وقوله المجاز اولى) فههنا مانع عن الحل على الأقرب ويحتمل أن يكون معارضة (ومن ههنا) أى ومن أجل لزوم كثرة المجاز (قلنا الاجمال) وان كان كان خلاف الاصل (أولى من التعميم) أى تعميم التقديرات (وقد يجب تارة كفى التعمير بان الجملة على) المجاز (الأقرب انما هو اذ لم ينفسه الدليل وكون الموجب لاضمار البعض نفي اضممار الكل لأنه بلا مقتضى أقول) موجب اضممار البعض لا ينفي اضممار الكل و (اقتضاء البعض مطلقاً أهم من اقتضاء الكل أو البعض فقط) والناس في الاضممار الكل هو هذا الاذالك (وانما الكلام في أن أيهما يترجح ولون من خارج فمقدر) وهذا كلام واه فان اقتضاء اضممار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضى تقديرها واحداً بانها كان وينبغي الزائد على الواحد لكونه من غير ضرورة كما هو في دليل المختار للمقتضى لا التقدير انما يقتضى تقدير البعض فقط ولا شك في نفسه تقدير الكل فافهم (و) قد يجب تارة (أخرى كفى المختصر بان باب غير الاضمار أكثر) وهذا يقتضى أن لا يضر شيء وديلتكم يقتضى أن يضر الكل (فوقع التعارض) بينهما (و) بقی دليل اضممار (البعض سالماً) فعمله فان قلت كثرة باب غير الاضمار كما تعارض دليل اضممار الكل كذلك تعارض دليل اضممار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكثرة الأدلة وأيضاً هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معاومات تقدير البعض فقط غير قابل لان بعارضة نفي قال في الحاشية وهذا يندفع ما أشار اليه بقوله (ورد) هذا الجواب (بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صوناً عن الكذب في كلام الشارع) فلزوم الاضمار مطروح فلا يعارضه أصالة عدم الاضمار وجه الدفع أن الصون عن الكذب انما يقتضى تقدير البعض اياً كان وأما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالاصالة تعارضه بل تعارض تقدير الكل معافئنا قاطن وبقی تقدير البعض فقط سالماً أى بعض كان فتقديره وأما ما اجاب هذا الراد بان التقابل التام بين الايجاب الكلي والسلب الكلي لا ينبهه وبين الايجاب الجزئي فليس بشئ كالأختي (و) قالوا (ثانياً اذا قيل ليس في البلد سلطان ففهم نفي جميع الصفات) السلطانية (من العدل والسياسة وانفاذ الحكم وغيرها) فيقدر الكل (قلنا) هذا مثال جزئي لا يثبت حكماً كلياً بل ذلك يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه) غيره من الصور (على أنه يجوز أن يكون من عموم القدر) أى صفة السلطان (الامن) قيل (عموم التقديرات) فلا بد على جواز عموم التقديرات (مع أنه يحتمل أن يراد بالسلطان صفاته مجازاً) اطلاقاً على الحال فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم (أقول) ولث أن تمنع الملازمة) وهي فهم نفي جميع الصفات عند هذا القول (بل المفهوم) منه (نفي من يجمع) هذه الصفات) على طريق استعمال السلطان فيه مجازاً من قبيل الاستعارة تشبه التامع بين هذه الصفات بالسلطان لأن ههنا تقديره بل يجمع الصفات حتى يدعيه أنه قد لم يحسنه أيضاً كثره التقديرات فان المقدر حينئذ من يجمع صفة السلطان وصفة أخرى له وهكذا فافهم (فرع) اعلم أن الحكم دنوى) كل يوم الضمان أو البراءة عنه (وأخرى) وهو الثواب أو الأثم والحدیث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والنسيان أو رفع اثم الخطأ والنسيان (ولا تلازم) بينهما (اذ) قد (ينبغي الأثم ويلزم الضمان) كما اذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم أو كل المسطر مال المسلم (فلولا الاجماع على أن الاخرى) أى الأثم (مراد في الحديث لتوقف) فيه لانه يصح حينئذ مجعلاً (لكنه) أجمع عليه فالتنقي التقدير (الأخر) وهو الضمان (ففسدت الصلاة بالتمكّم خطأ) ونسياناً) خلافاً للثاني رجه الله تعالى عموم الاحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض) فان قلت لم يفسد الصوم بالاكل ناسياً قال (وانما لم يفسد الصوم بالثاني) أى بالنسيان فقط

أوصاف انها ضرورة قطعها كسنة وليس في معناها ما لو تيسر الكفة في قلعة بسلم اذ لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة فيها  
غنية عن القلعة فتعدل عتق اذ لم تقطع نظرها بما انها ليست قطعية بل ظنية وليس في معناها جماعة في سفينة لو طار حوا واحدا  
منهم نجوا والاغرة واجمعتهم لانها ليست كلمة اذ يحصل بها الهالك عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين لانه ليس  
بتعيين واحد للاغراق الا ان يتعين بالقرعة ولا أصل لها وكذلك جماعة في محصة لولا كواو واحد بالقرعة لخواقلا رخصة فيه

(النص) الآخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو  
صائم فاكل أو شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه (وقياس الشافعي الاول) أي حال الخطأ (عليه لا يضربنا) ههنا  
لان الكلام في عدم إيجاب الحديث) المذكور في دلائل آخر (مع انه) قياس (مع الفارق لندرة الاكل مع التذكر)  
لصوم فلا ضرورة فيه حتى يعفى دون الاكل ناسيا فإنه غالب الوجود والانسان يبطل به كثيرا فليترك به العفو وأيضا الاكل مع  
التذكر لا يعري نوع جنابة من عدم التثبت والاحتياط دون الاكل ناسيا فإنه عار عن الجنابة مطلقا والانسان من قبل صاحب  
الحق فلا يصلح جنابة فالعفو وحال عدم الجنابة لا يستلزمه حال الجنابة فتدبر (ولا تفراس الصلوة على الصوم) فيكم بعدم فسادها  
مع التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا (لان عذره) أي كون الناسي معذورا (حين عدم المذكر) كفي الصوم فإنه لا يذكر  
لكون عدم الاكل للعبادة لا للعادة للضرورة أو لعدم الجنابة وشبهها (لا يستلزمه) أي لا يستلزم كونه معذورا (مع وجوده)  
أي المذكر (وهو هيئة الصلاة) فإنه قلما ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة وأيضا لا يعري عن نوع جنابة للساهل بعدم  
الاتفات الى المذكر فلا ينسب هذا النسيان الى صاحب الحق من كل وجه (ولذا) أي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه  
(وجب الجزاء بقتل الحرم الصيد ناسيا) ومثل هذا الفرع فرع آخر وهو أن قوله عليه وآله الصلاة والسلام إنما الاعمال بالنيات  
لا بد فيه من تقدير وهو ما صحه الاعمال أو ثواب الاعمال ولولا الاجماع على الثاني لتوقف لكن الاجماع على الثاني نفي الأول فلا  
يبطل صحة الوضوء والغسل بفقدان النية ولا يوجب الحديث وجوب النية في ما قبله لا يشاب عليه وأفت النية واعتراض في التلويح  
بان الاجماع على تقدير الثواب ممنوع نعم لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه أن المقصود في الحديث هذا فان موافقة  
الحكم بدليل لا يوجب كونه هو الدليل والثابت أن تحجب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للتعلم وليس فيمكن التفرير بان الاجماع  
انفقد على أن الثواب لا يحصل بالنية حتى قالوا ان المصلي على ظن الطهارة نيات ولو كان خطأ وكذلك أتم النسيان والخطأ  
بخلاف الحكم الذي نوى فإنه لا يجماع فيه فيقدر تقديره فيفيد الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض  
اطلاقية الوضوء والغسل واطلاق آيات الضمان وأحاديثه ثم انه لا حاجة كثيرا الى التسليم بالاجماع فان شأن نزول هذا  
الحديث الهجرة فان هجرة الاكثر كانت بحجة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب الدنيا من التجارة والسكاح فقال رسول الله  
صلى الله عليه وآله وسلم هذا القول ويدل عليه سياقه أيضا ولم يأمر بتجديد الهجرة مع كونها فرضا فعلم أن الصحة غير مقدرة ولو  
كانت لفسدت الهجرة لانها المورد وأمر عليه السلام بالتحديد وعلم أيضا بالقياس علم بعدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي  
تكون وسيلة الى أداء عبادات أخرى وأما الحديث المذكور في المتن فقد روي في كتب الحديث بهذه العبارة ان الله تحاورني  
عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الاثم ثم اعترض أيضا انه يجوز أن يقدر الحكم العام  
للمكبرين الذين يروى في الحديث فيكون المعنى انما حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان فتنفي الصحة والثواب  
بانقضاء النية ويجب ارتفاع الضمان بالخطأ والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا أيضا محتمل فاحتمل هنا ثلاثا تقدير ثواب  
أو الاثم والصحة أو الفساد والقدر المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب أو الاثم نفاه كاتفي تقدير الصحة والضمان  
هذا وما أوجب به بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والاثم لم يكن في الاطلاق القديم وقت رسول الله صلى الله  
عليه وسلم وانما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء المتسرعة فلا يمكن أن يقدر في كلامه صلى الله عليه وسلم الحكم بالمعنى العام بل انما  
يقدر الصحة والاثم والضمان ففيه أن اطلاق الحكم على المعنى العام وان لم يكن لكن المعنى عام الشامل كان معقولا  
فهلا يقدر لفظ يدل على هذا الامعان وان كان مجازا فتأمل (فرع آخر في) قول الرجل لامرأته (طلق نفسك بصر) فيه  
(نية الثلاث فوهم انه من باب اضرار الكل) فان الصلوة مضمر ليس ملفوظا (فأوجب بأنه متضمن للصلاة لقرعة) فلا اضرار (لان

لان المصلحة ليست كلية وليس في معناها قطع البدلالة حفظ الروح فانه تنقذ روح الرخصة فيه لانه اضرار له لمصلحته وقد شهد الشرع للاضرار بتخص في قفسه صلاحه كالقصد والحمامة وغيرهما وكذا قطع المضطر قطعة من فخذها الى ان يحذف الطعام فهو كقطع البدل لكن ربما يكون القطع سببا ظاهرا في الهلاك فبقيع منه لانه ليس فيه يقين الخلاص فلا تكون المصلحة قطعية فان قيل فالضرب بالتهمة للاستتطاق بالسرفه مصلحه فهل تقولون بها قلنا قد قال بهما المالك رحمه الله ولا نقول به لابطال النظر الى

معناه أو جدي (طلاقاً) فيكون المصدر مدلولاً للغة بالتضمن (والمصدر يصح فيه نية الثلاث كما في أنت الطلاق أو طالق طلاقاً) فانه يصح فيه نية الثلاث ولقائل أن يقول انه قد سبق أن اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة بوضع واحد وان الدلالة التضمنية متحد مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل الاتزامية المنطقية ولك أن تجيب عنه بأنه لا شك أن هذه الدلالة ملحوظة للتكلم فان ههنا دلالة المادة والهشة والمادة تدل مطابقة على المصدر وحينئذ يصح التصرف فيه بخلاف المدلول الاتزامي المنطقي الغير الملحوظ للتكلم مع أنه قد مر أن الحكم بانحصار اللاتين أمر غير جدها فنذكر (أقول) هذا (منقوض بنحو لا أكل) فانه أيضاً متضمن للمصدر فيصح فيه نية أكل دون أكل وما كولدون ما كولد (فتأمل) إشارة الى الجواب بان المصدر المتضمن فيه نفس الاكل المصدر للفعل وهو مطاق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال بخلاف طاق فان التضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان يصرف فيه فيرا بيه بطلاق دون طلاق وهذا يحصل ما في الحانسية ولكن أن تفرق بأن أفراد الاكل باعتبار تقييدها كولدون ما كولد أو أكل الخبز لا يصح أن ينوي لان التقييد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ وأما أفرادها باعتبار ذاتها وهي أنواع حركة الجسمين فلا يلتفت اليه فيه عرفاً بخلاف الطلاق من البائن والرجعي فتدبر (وتفرض في المشهور بطلاق) فإنه اذا قيل أنت طالق لا يصح نية الثلاث مع أن المصدر متضمن فيه أيضاً (ودفع بان الطلاق) المذكور فيه (وصفها وهو أثر التطلق وتكرار الأثر بتكرار المؤثر) الذي هو التطلق (والمؤثر غير مكرر) فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة وانما لا يتكرر التطلق المؤثر (لان الثابت لتصحح الخبرية من باب المقضي فلا يرضل العموم) وقصده أنه أنت طالق وطقتك أخبر عن انصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبيل هذا الخبر ليدقق فيثبت ايقاع من الزوج لتصحح الخبرية فهو من باب المقضي الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد نفسه فلا يتعد الطلاق هذا وفيه نظر فانا سلمنا الخبرية وسلمنا أن ايقاع من باب المقضي لتصحح الخبرية لكن لا يلزم منه أن لا تصح نية الثلاث فانه لما نوى الثلاث قصد الحكاية عن انصاف المرأة بالطلاق الثلاث فلا بد من اعتبار ايقاعها كذلك لتصحح الخبرية ولا ينافي قولهم المقضي لا يعم ولا يتعد ما قلنا لان المراد أنه لا يعم عموماً يقبل التخصيص ولا يتعد تعدداً يقبل نقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جازي أنت طالق طلاقاً فان التطلق ههنا أيضاً من باب المقضي فينبغي أن لا يعم ولا يتعد فتأمل (وقد يقال) أنت طالق (منقول الى انشاء الواحدة) عرفاً (شافوفاها) من اللاتين والثلاث (اللفظ له) فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا بد من كون ان دل دليل على هذا النقل وانما هو دعوى محض فتدبر (مسئلة \* مفهوم المخالفة عند قائله عزم) لجميع ما وراء المنطوق (بخلاف الفلزالي) الامام حجة الاسلام (فقل) النزاع (انظري) يعود الى أن العام هل هو ما استغرق في محل النطق) وبه يقول الامام حجة الاسلام فتنى العموم عنه (أو) ما استغرق في الجملة) - واء كان في محل النطق أو غيره كما يقول به الجمهور فاقبوا العموم (اذلخلاف) لا حد من قائل المفهوم (في ثبوت نقيض الحكم لا في محل النطق عموماً) بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه ورد هذا بان كلامه لا يساعده والظاهر من كلامه أن بني على عدم كونه لفظاً (و) قال (في التحرير) جاز أن يقول) الامام (الغزالي في ثبوت النقيض) للمسكوت (على العموم وينسب الى الامس لالى المفهوم) بان لا يكون للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لانفا ولا اثباتاً فيسبى المسكوت على ما كان قبل فنتبين الحكم لعدم مقتضيه فلا يكون من العموم في شيء اذ لا يفيق من الدلالة وهذا (كظن بق الحنفية) الثافين للفظهم بعينه (أقول) اول الكلام بعد تسليم المفهوم) وهذا بالحقيقة انكاره (و) أقول (ثانياً النسبة) أي نسبة ثبوت النقيض في المسكوت (عموماً الى الاصل لا يصح اذ ربما يكون المفهوم وجودياً) فلا يمكن استناده الى الاصل وهذا أيضاً لا يصح عموماً فان بعض الوجوديات أيضاً ينسب الى الامس لكن لا يضر المورد والاراد ان لا يتوجه ان اليه اصلاً فانه من أين علم ان هذا الخبر الامام تكلم بعد

جنس المصلحة لكن لان هذه مصلحة تعارضها اخرى وهي مصلحة المضروب فانه ربما يكون بر يثامن الذنب وتربك الضرب في مذنب أهون من ضرب برى ءفان كان فيه فتح باب بعصر معه انتزاع الاموال ففي الضرب فتح باب الى تعذيب البرى ء فان قيل فلان تدبير المسترذات فالحكمة في قتله ء وان لا تقبل توبته وقد قال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا اتروا قلنا هذه المسئلة في محل الاجتهاد ولا يبعد قتله اذ وجب بالزندقه قتله وانما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود

تسلم المفهوم وعبارته المنقولة في التجريم من المستصحب النزاع عائد الى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا فان من يقول بالمفهوم قديظن المفهوم عموما ويتسلكه وفيه نظر لان العام لفظ تشابه دلالاته بالاضافة الى المسلمات والتسلك بالمفهوم ليس تسكبا لفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم كافة ففي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يتم أو يخص ويجوز أن يكون حاصله أن القائل بالمفهوم يقنه عاملا يتسلكه وفيه نظر فانه لا يصح عندنا اذ اس اللفظ هنالك بالداعية كما عو بل هو تسلك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاملا ولا يصلح التسلكه ثم ليس المقصود ان لكل كلام مفهوما عاما ينسب الى الاصل بل المقصود أن المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فأندفع الثاني أيضا وعلى هذا النزاع معنوي مبني على خلاف آخر معنوي فتدبر (وقيل) ليس النزاع لفظي بل النزاع في أن العموم ملحوظ للتكلم فيقبل التجري) والخصوص (في الارادة أولا) ملحوظ للتكلم (بل) هو (لازم عقلي) كالأ كقول في لا آكل عندا الحنيفة (فلا يقبله وهو مراد) الامام (الغزالي) قدس سره فالنزاع في العموم القائل للتجري ثابتة الجمهور وروا بكرة هذا البحر المقام قدس سره وان تذكرت تحقق ما قد سلف بعينك على فهم هذا (وأورد) عليه (أن كلامه لا يتحمل هذا التوجيه حيث قال في رد هم) أي رد القائلين بعموم المفهوم (لان العام لفظ تشابه دلالاته والتسلك بالمفهوم ليس تسكبا باللفظ بل بسكوت) فان ظاهره أن المناط أن العاني لا يتصف بالعموم لا كونه ملحوظ للتكلم وأيضار دعيه أن كون المفهوم غير ملحوظ للتكلم غير معقول على تقدير قوله بل فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان التكلم ملاحظا مستعلا لفظ فيه فالعموم فيه لو كان كان قابلا للتجري والخصوص كفي سائر الالفاظ العامة وأيض الحكم على الشيء من غيرا تصاق ما يغيره بنقضه معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا ولو حرر كلام القائل بان العموم استغراق بقصد من اللفظ ولدلالتة هنا اللفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كتحفهم الاوازم العقلية لآل الى ما في التجريم ولا رد على شيء (أقول) ليس النزاع كما عروا (بل النزاع في أن المفهوم هل تشابه دلالاته) على الافراد (فكون عاما) فان تشابه الدلالة معتبر فيه (أو تفاوت) الدلالة عليها (فلا يكون) عاما (والعموي يجوز أن يتفاوت) في الانفهام (فان قولك في القتل العمد قد دلالتة على عدمه في الخطا تفاوت دلالتة على عدمه في شبه العمد) فانها في الاول أظهر دون الثاني (فافهم) وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك أن تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة على أفراد المسكوت متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كأن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على مساوه فان قيل المقصود أن ليس دلالتة عليه بالوضع فلا يتشابه قلت هذا بالحقيقة إنكار المفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر (مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذوه عهد في عهده) رواه أبو داود والنسائي لكن زيادة الاحرف التنبيه (معناه) لا يقتل ذوه عهد في عهده (بكافر لانه لو لم يقدر شي لا تمتنع قتله مطلقا) لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذوه عهد اصلا لا عموم ولا بكافر (وانه باطل اتفاقا) فلا بد من التقدير (فيقبر) اللفظ (الذي كور سابقا) في المعطوف عليه (القرينة) أي القرينة ذكره سابقا (فيكون عاما صيغة) لان المقدر كالمعطوف وما في بعض شروح المهاج انه لا يقدر شي والمعنى لا يباح قتل ذى عهد اصلا فلا لسلم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم أن دمه أدنى حال من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه بقوله ولا ذوه عهد في عهده أي لا يقتل ذوه عهد مادام في عهده فان قتله حرام فمع أنه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا بد حينئذ من تقدير أيضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير يفرض من الحقوق ولا شك أن تقدير ما في المعطوف عليه أولى (وهذا معنى قول الحنيفة) على ما نقله الشافعية (كلاما مع المعطوف عليه عم المعطوف) قال الشيخ ابن الهمام انه خرج من هذا مسئلة أصولية هي أن الجملة

والنصاري لانهم يعتقدون تركه دينهم بالنطق بكلمة الشهادة والزندق يرى التقيية عين الزندقه فهذا الوضوينا به خاصه استعمال  
مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا يتكره أحد فان قيل رب ساع في الارض بالفساد بالعموه الى البدعة أو باغراء الطلبة باموال  
الناس وحرهم وسفلت دماهم بانارة الفتنه والمصلحة فتسلبه لكف شره فاذا تزون نفسه فلنا انما يقتحم جرعه موجه لسفل  
الدم فلا يسفلت دمه اذ في تخليد الحيس عليه كفاية شره فلا حاجة الى القتل فلا تكون هذه المصلحة ضرورية فان قيل اذا

الناقصة اذا عطف على ما قبلها تقدم بالاقود التي قيد فيها ان عاما فعام وأشار الى الاستدلال عليه بقوله (لان العطف  
للتشريك) بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقدم حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به أيضا لثلاث نفوت الشركة  
في الحكم (الابدليل) صارف خفيئا لا يتقيد (خلافا للشافعي رحمه الله) فعنده لا يتقيد وعلمه النجاة كافة واعلم ان صرح  
الثقات باله لا توجد هذه المسئلة في كتب مشايخنا وبشير اليه التحرير أيضا وانما استنتج غيرنا من هذه الفرقة ولا تطعم الاستنباط  
اصلا فاعلم على هذا بصير القول بأنه لو لم يقدر نبي الخرم سندر كاضاعا ولا يتم الاستدلال بكون العطف للتشريك أيضا فان التشريك  
في أصل الحكم مسلم ولا يتبع وفي الحكم المقيد بموع ثم ان مخالفة النجاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما  
يجي ولكن تصح مرجحة عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفا لراي النجاة اجمعين فالحق عند هذا العبد  
اذن أن يستنبط من هذه الفرقة أن الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم ما قبلها بها الا بتقييد مقدر فيقدر  
القيد الذي في المعطوف عليه دون القيد الاخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه  
وكذا التشريك وتدبر وأصف (ثم هو) أي الكافر المقدر في المعطوف (مخصوص بالخرى لقتله بالذي اجماعا وتخصيص  
المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به) المعطوف (عندهم) وذلك لأن هذا عاكس نقض أن عموم القيد في  
المعطوف عليه يستلزم تقدير عموم في المعطوف (خلافا للشافعية فيجوز عندهم) أي الخفية (قتل المسلم بالذي به يوم  
آيات القصاص) وعدم معارضة هذا الحديث باها ثم انما لا يحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال بعموم الآيات في  
القصاص فان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تأويله ولعل ما ذكره تزل (وبصير الزام اعلى الخصم لمفهوم  
المخالفة) فان مفهوم لا يقتل بكافر حرى يقتل بكافر غير حرى فتدبر الشافعية (قالوا أولا لو كان كذلك) أي لو كان التقييد  
بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به (لزم تقييد عموم في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمر ابيوم الجمعة) لانه  
جملة ناقصة عطف على مقيد فيجب تقييدها (لان العلة وهو ان العطف للتشريك مطلقا مشتركة) بين الحديث وبين هذا  
المثال (فلنا انما يظهر) أي ظهور التقييد بيوم الجمعة (فان الجمع يحرف الجمع) كافي الشبهة والجمع (كالمجمع بلفظ الجمع)  
في افادة المعنى ولوقيل ضربت يوم الجمعة الزدين وجب تقييد ضربهما بيوم الجمعة فكذلك في صورة العطف فان قلت هذا  
مخالف للمعاني في قوله (ومخالفة النجاة في نحوه في نحو) أي في جانب عن الصواب (لان المجتهدين هم المتقدمون  
في أخذ المعاني من قوله) فلا يقدم قول النجاة على قولهم فلا تعارض وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وهنالم  
ثبت انما استنبط غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النجاة لا يؤخر عن مثل هذا ومثلية الجمع يحرف الجمع بلفظ  
الجمع ليس على الاطلاق بل في الاستعمال في أصل الحكم لافي التقييد فتدبر بل الحق في الجواب منع الملازمة بانا انما نقول  
بوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا يصلح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس في المثال المضروب كذلك وان احتج  
المعطوف الى التقييد بوجوب معاني المعطوف عليه (و) قالوا (ثانيا لو كان) الكافر في المعطوف (عاما لكان الكافر الاول)  
الذي في المعطوف عليه (العربي فقط) لانه عندكم مخصوص به (فيفسد المعنى) فانه يلزم منه أن لا يقتل ذمي بذي بخلاف  
المسلم (فلنا قد خص الثاني أيضا كالمسلم) فلان المسلم للملازمة (وقد اعترض في شرح الشرح بان) الكافر (الاول خاص  
ببنة سواء قدر) الكافر (الثاني عاما واولا) يقدر عاما (فلا معنى للملازمة) بين تقدير الثاني عاما وخصوص الاول  
(قيل) في الجواب (هذه اتفاقية عامة) هي ما حكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا أو صادقا من  
غير علاقة بل بمجرد صدقة في الواقع (ويكني ذلك في المطلوب) فانه لا يكتفي فان الاتفاقية العامة غير متجهة في القياس الاستثنائي  
(أقول) ليست اتفاقية (بل المعنى لوعم) الثاني (لكان عام مع خصوص الأول وهذه لزومية) كالوقيل لو وجد شمس كل

كان الزمان زمان فنته ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في إبقائه وحسنه إلا إيقار صدره وتحريك  
داعيته ليزداد في الفساد والاعراض عند الافلات قلنا هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم فرجما لا يقبل ولا تتبدل الولاية  
والقتل بتوهم المصلحة لا يسيل اليه فان قيل فإذا اتهم الكفار بالسلبين فلا تقطع بتسلطهم على استئصال الاسلام ولو لم يقصد  
الترس بل يدرك ذلك بغلبة الظن قلنا لاجرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسئلة وعلاو بان ذلك مظنون ونحن

مختصرا في هذا الفرد (فافهم) ولو كانوا قروا الدليل من أول الامر لوعم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول  
لم يكن يرده هذا القيل والقال والله أعلم بحقيقة الحال (التخصصات \* وهو) أي التخصيص (قصر العام على بعض  
مسمياته في الارادة (وقد يقال) التخصيص (لقصر اللفظ مطلقا) عاما أو غير عام (على بعض مسمياه) فيتناول تقييد  
المطلق (قيل في القصر) الواقع في التعريف (قصورا ذلا يخرج) منه (نسخ البعض) فانه قصر على بعض مسميات  
العام (وأجيب) عنه (بان هنالك ليس قصر على البعض) فانه ارادة البعض من أول الامر (بل أريد) هنالك (الكل ثم رفع البعض)  
أي حكمه (بخلاف التخصيص) فانه القصر بالمعنى المذكور (فأورد أن النقص باعتبار الحالة الثانية باق) وهي التخصيص  
الثاني فانه كان الخارج بالتخصيص الثاني داخلا في التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصرا فخرج من الحد مع أنه من  
الحدود (أقول ليس الاستعمال) للعام (الا وحدا فلا تعدد الارادة) بان يراد أولا جمع ما بقى من التخصيص الاول ثم يراد  
بعضه وهو ما بقى من الثاني بل يراد من بدء الامر ما بقى بعد التخصيص فيصدق القصر هناك (ولو تعدد) الاستعمال (تعددت)  
الارادة (فيراد في استعمال ما بقى بعد التخصيص الاول وفي آخر ما بقى بعد التخصيص فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال  
دون الاول (وحيث يتجاوز أن يكون النسخ في استعمال) وهو الاول (مختصا في) استعمال (آخر) ولا فساد فيه (ثم  
يشكل على رأي من جوز تأخير المخصص الثاني) فانه لا قصر حيث ذبح الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل  
على رأيه أيضا فان التكميل بالعام المخصص بالتخصيصين وأحدهما متأخر أرا ما بقى من التخصيص الاول والثاني ففيه قصر  
بحسب الارادة وان علم بعد ذلك المخصص نعم يلزم التجهيل لكن لا يضر التعريف على رأيه (والحق أن المترسخي نسخ مطلقا)  
أولا كان أو نانيا فلا يضر الخروج فلا يرديني (وأكثر الحنفية خصصوه بمستقل مقارن) فالتخصيص قصر العام على البعض  
بمستقل مقارن (فالاستثناء ونحوه) من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية (ليس منه عندهم) وظاهر هذا أن  
الخلافا بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية (والحق أن الأمر ليس كذلك بل النزاع  
تراع معنوي فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصره على بعض أحاده فالمراد من بدء الامر ما بقى عندهم وعندنا لا قصر الا  
بالمستقل المقارن وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلا وبيانه أنه لو كان الشرط قاصرا للعام لكان المراد من الرجال في قوله  
أكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين ويكون المعنى أكرم الرجال الهاشميين ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة  
يلزم أن يكون المراد من الرجال في أكرم الرجال العلماء الرجال العلماء ويكون المعنى أكرم الرجال العلماء العلماء وكذا في  
الغاية يكون المراد من المسلمين في أكرم المسلمين الى القرن الثالث المسلمين الذين في أحد القرون الثلاثة فيكون ضرب الغاية  
ضائعا للمعنى له وكذا يكون المراد من الرجال في عاقب الرجال أكثرهم الاكثر منهم فيكون البدل بدل الكل من الكل ولا خفاء  
عند أحد أنه لا يفهم عرفا فانه المعاني من هذه التركيبات فالمعنى في الشرط الحكم بالا كرم للكل بشرط الاتصاف به أي الكل  
محكومون بالحكم المعلق أنه لا وجد الشرط في البعض فلا يتجر الحكم فيه وهذا لا يلحقه إلى أن يرده قصر الحكم المعلق على  
وجود الشرط كما لا يتخرج الحكم الى التخصيص شيء من الافراد في نحو ان كان الاثواب جبرا كان ناهقا فلا يضر في الاستعمال  
لذاهنها وأما في الصفة فيراد جنس الموصوف أو لا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في أفراد المقيد وهذا ليس من القصر في شيء  
بل من المصوغ ثبت التعمير في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على أفراد الجنس الغايبا الغاية وأما في بدل البعض فالمراد  
من العام كل الافراد لكن لأن لا يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لأن يجعل توطئة لأن يصدق أو يكذب بسببه بل في  
الاستثناء سنذكر أن لا قصر هناك بل العام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء  
لأن العام مستعمل فيه فافهم وستبين هنالك أن قول القاضي هو الحق وأكل الى ما قلنا فقد بان لك أين الوجود أن لا قصر في



انما تحوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع والظن القريب من القطع اذا صار كالمعظم الخطر فيه فتحترق الاشخاص الجزئية بالاضافة اليه فان قيل ان في توفيقنا عن الساعي في الارض بالفساد ضررا كما يتعبر بضامال المسكين ومآثمهم للسلالة وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة بطول عمره قلنا لا بعد ان يؤدى اجتهاد مجتهد الى قتله اذا كان كذلك بل هو أولى من الترس فانه لم يندب ذنبا وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة وان لم توجب القتل وكأنه التحق

غير المستقل فالتقييد بالمستقل للكشف والايضاح لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن فانه ليس لاخراج المتراخي لانه غير داخل ايضا في القصر كما عرفت وأما المستقل فيصدم معنى معارضا للحكم العام في البعض فعلم المراد منه البعض من البدء فيه قصر ولا يلزم شيء مما ذكر في غير المستقل كالا يخفى هذا ما عندي الى هذه الغاية ولعل الله يتحدث بعد ذلك أمرا **(مسئلة \* التخصيص جائز عقلا)** أي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره (وواقع في اللغة) استقراء خلافا للشذوذ لا يعاب بخلافهم (قالوا) في الاستدلال (انه كذب) فلا يليق أن يتفوه به عاقل (وفي شرح الشرح) انه كذب (أوبداء) وانما زاد هذا (ليشمل الانشاء) ويثبت المدعى بتامه ولو يكن شاملا لايامه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل يخص بالخير (ودفع بأن الخلاف ليس الا في الخير على ما صرح به الأمدى وغيره كما في التيسير) فهذه الزيادة ضارته فلا تصح (أقول ومن ههنا) أي من أجل أن الخلاف في الخير فقط (تبين ضعف ما قيل ويمكن الجواب) عن عدم شمول الدليل للانشاء (بأن كل انشاء يلزمه خير) فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخير اللازم له (أو أنه لا فاقبل بالفضل) بين الخير والانشاء أي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخير واذا لم يصح فيه لم يصح في الانشاء والايكامل الفصل بينهما لم يقل به أحد وجه ضعف الجوابين أن سناهما أن الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك (قلنا صدق) الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه (مجازا) وان لم يصدق حقيقة (فانه لا يلزم من النتي حقيقة التي مجازا) **(مسئلة \* وهو)** أي التخصيص (جائز بالعقل) بأن يكون المحصص العقل (خلافا لطائفة) قيل منهم الامام الشافعي رحمه الله تعالى ولما كان هذا الخلاف بظاهرة فاسد الا يليق بحال عاقل أن يريده وكفى بحجوزان الله قادر على نفسه اراد أن يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاستثناء فقال (قال السبكي لانزاع) لأحد في أن ما يقضى العقل بخروجه خارج التتة ولا يشمله الحكم (انما هو) أي النزاع (في أن اللفظ هل يشمله) لغة أم لا (فن قال نعم) يشمله (سماه تخصيصا) فانه حينئذ عام لغة قد قصر على البعض (ومن قال لا) يشمله (كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالى لم يسمه) تخصيصا اذ لا قصر فيه حينئذ (لنا العموم لغة والخصوص عقلا) أي بالعقل (في قوله تعالى وهو على كل شيء قدير اذ لا شيء من الواجب والمتعمد عقلا) فلا يتناوله وقد كان داخله لكونه في دخول الواجب والمتعمد في الشيء مناقشة ولا تزيد على المناقشة في المثال (وفي قوله تعالى والله على الناس حج البيت والأطفال والمجانين لا يفهمون) الخطاب فهم خارجون عقلا مع أن لفظ الناس يتناولهم لغة المانعون التخصيص بالعقل (قالوا أولا لوضح) التخصيص بالعقل (اصحت ارادة العموم لغة) فان التخصيص فرع العموم وضعا والموضوع له صحيح الارادة لغة (والعاقل لا يريد المحال عقلا) فلا يصح الارادة فلا تخصيص بالعقل (وأجيب في التحرير بمنع الملازمة) وليس اللازم للوضع صحة الارادة (بل اللازم الدلالة) على الموضوع له سواء كان مراد أم لا (أقول انه مكارة فان اطلاق اللفظ على مسماه لغة صحيح قطعاً) وان عاقب عنه عائق خارج لعله جعل الصعقة في الدليل على الصحة الواقعة فتع الملازمة وقال اللازم انما هو الدلالة والافتقار وهما لا يمتنعان والمصنف جعل على الصحة اللغوية ولذا يمتنع على بطلان التالي ولا اولوية في العدول عن محل يتوجه اليراد على مقدمة منه والحل على آخر يتوجه على مقدمة أخرى ولعل صاحب التحرير وانما جعل على الاول لانه كان بعيدا باني عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال (و) أجيب (في المختصر) بأن التخصيص المفرد لانه العام (وهو كل شيء مثلا ويصح ارادة الجميع منه) حال الافراد (الأنه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما يمتنع عقلا نسبتها الى الكل كالمخوفة منعه) أي منع الجميع من الارادة فان ارادة الصعقة ارادة العموم في الجملة فسلم لكنها صحيحة كما في حال الافراد من غير استعماله فلا ينسل بطلان اللازم وان اراد يمتنع في كل تركيب فمتنع (أقول العموم قد لا يكون الامن التركيب كالمكثرة في حيز الثاني) فلا يتناوله هذا الجواب (ولو قرر كلامه بأن العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم

بالحيوانات الضارية لما عرف من طبيعته ووجهيته فان قيل كيف يجوز الصير الى هذا المسئلة وفي مسئلة الترس وقد قدمت ان المصلحة اذا عاقبت النص لم تنبع كما يجب صوم شهر بن علي المولود اذا ما عوفي نهار رمضان وهذا محتمل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الباطق وأي ذنب لمسلم يتربس به كافر فان زعمنا ان تخصيص العموم بصورة ايسر فيها خطر كل ذي لفحص العتق بصورة يحصل بها الاتجار عن الجنانية حتى يخرج عنها المولود فاذا غاب في الامر في مسئلة الترس ان يقطع بائتمثال اهل الاسلام فما بالنا تقتل من لم يذنب قصدا ويجعله فداء للمسلمين ويختلف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى فلنا هذا ترى المسئلة في محل الاجتهاد ولا يعد المنع من ذلك ويتأبدع مثله السفينة وأنه يلزم منه قتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثها ترجيح الكثرة اذ لا خلاف في أن كافرا لو قصد قتل عدد محصور كعشرة مثلا وترس

في الجملة في تركيبها وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمنع نسبه الى الكل لكاديتم (والحق) في الجواب (ان لا يمنع من اللغة) ارادة العموم (بالنظر الى نفس الكلام فقط) وان كان ممتعا باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال (والعاقل لا يريد بل ما يمنع اللغة) بالنظر الى نفس الكلام فقط بل نقول العاقل الكاذب يريد المحال (بل) العاقل اذ لم يرغب الهوى عقله يريد (ما لم يتبع الواقع) فقط دون ما لم يتبعه اللغة (و) قالوا (تانيا انه) أي التخصص (بيان) للعام (فيما تم) عنه (والعقل متقدم) فلا يصح بيانا (فلنا ذاته) متقدمة (لاصفته) من كونه مخصوصا بيانا (فيما تم) مع تقدم ذاته ولا احتمالة (و) قالوا (ثالثا لوجاز) التخصص بالعقل (لجاز النسخ به لانه بيان مثله) وحكم المثليين واحد (فلنا) لان سلم وحده الحكم عند الاشتراك في وصف بل ههنا فارق هو (العقل عاجز عن درك) المدة المقدرة للحكم) فلا يصح بيانا بالهاتحي يجوز النسخ به فانه بيان المدة للحكم (بخلاف التخصص) فانه بيان أن البعض غير صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل (أقول وأيضا) هو (منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لوجاز التخصص بها) أما بالاجماع فللكتاب والسنة جميعا وأما بخبر الواحد والقياس فلغير الواحد وظني الدلالة (دون النسخ) أي لا يجوز بشئ منها (فتأمل) فان خبر الواحد كل تخصص مثله بنسخه أيضا وأما الاجماع والقياس فليسما تخصص حقيقة كما سيجي بان شاء الله تعالى فانظره (و) قالوا (رابعا تعارضا) أي العقل والنقل (فالترجيح) للعقل (تحكم) أقول ربحتم العقل على النقل (في) الدليل (الأول) فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه أنه لا ترجح فيه للعقل هناك اذ هو فرع التعارض ولا تعارض هناك (مع أنه منافي لما لا نزاع فيه) من أن ما يحكم العقل بخبره خارج (كأمر) فان فيه ترجيح للعقل وفيه أيضا أنه لا ترجح اذ لا تعارض فان الصيغة لم تتناول لغة عندهم بل الجواب ان التحكم ممنوع بل العقل مقدم فتدبر (مسئلة) لا يجوز تأخير المحخص عن العام بحيث يعد تأخير اعرفا (عند الحنفية خلافا للشافعية) قال الامام غير الاسلام هذا مبني على الخلاف في قطعة العام فلما كان قطعيا عندنا وبالخصيص بصيرتانيا بالمخصص مغيبه من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تأخير ههنا فوجب القران بين المحخص والعام ولما كان عنده ظنيا محتملا للتخصص والتخصص بيقينه ظنيا كما كان فالمخصص لم يغيره من شئ بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيب الوصف القطعية لكنه مغيب لما يفهم من ظاهره من غير فرق بينه وهو العموم والاحتمال الذي كان غير ظاهر يجعله ظاهرا فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير وهذا ولأن تقرير الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصص احتمالا لغير العمل قبل البحث عنه حتى انفقوا عليه ونسوا المخالف فيه الى المكارة فكون شبيها عندهم بالجمل فان الجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام أيضا الى ظهور المراد الآن بتعين المراد في الجمل ببيان من الجمل وههنا بالاستسقاء لمعرفة المحخص وعدمه فكون التخصص مفسرا لأحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية لئلا نلزم وجوب العمل من دون اشتراط البحث عن المحخص مع احتمال المحخص كما في خاص خبر الواحد والمؤول بآراءى وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان التخصص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم انهم فرغوا على ما قال هذا الخبر الامام أنه يجوز تأخير المحخص الثاني أعني محخص العام المحصوص فانه ظني كالعام الغير المحصوص عند الشافعية وهذا التفرع غير صحيح على ما حررنا فان العام المحصوص

عسلم فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع بل حكمهم حكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا في محمصة إلى أكل واحد وانما نسأ  
 هذا من الكثرة ومن كونه كما لا يمكن للكل الذي لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد وكذلك لو اشبهت أخته بنساء  
 بلدة حل له النكاح ولو اشبهت بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف أنهم لو تزوا بنسأهم وذرارهم قاتلناهم وان كان التصريم  
 عامالكن تخصصه بغيره هذه الصورة كذلك ههنا التخصص يمكن وقول القائل هذا أسفل دم محصور معصوم يعارضه أن في  
 الكف عنه اهتلاف دماء معصومة لا حصر لها ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلى على الجزئي فان حفظ أهل الاسلام عن  
 اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج إلى  
 شهادة أصل فان قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجفود أما إذا

وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الأفراد الباقية واجب العمل بالمخصص الثاني  
 بيان تغيير فلا يجوز التأخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجعلا كالشيخ الامام أبي الحسن الكرخي كما لا يخفى  
 فتدبر (لأن العام لا يخصص بغير ارادة الكل) لانه انما يستعمل مجردا عن القرينة فينبأ درمنه الموضوع له (فالتأخير)  
 أي تأخير المخصص (تجهيل) للمكلف فانه يعتقد العموم ويعمل من غير أن يكون مراد الحاكم تعالى وحكمه مع اظهار  
 أن خلاف المراد مرادوه وانغواء له هداية (ونقض الأمدى بتأخير النسخ فانه يجوز انفاقا) مع انه تجهيل للمكلف عن مدة  
 البقاء (ويجب بانأله وأجبت العمل إلى سماع الناسخ) فلا تجهيل فان المكلف يعتقد أنه حكم الله إلى مدة أن لا ينسخ ويعمل  
 به إلى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا اغواء أصلا وأما جهل ورود الناسخ جهل بسيط (بخلاف المخصص) فانه مفيد أن العموم غير  
 مراد من الاصل فلو ورد العام بدونها فاد وجوب اعتقاد ما ليس حكا الهيا والعمل به وهو تجهيل بالجهل المركب وانغواء واضلال  
 فان قلت سيجوز الصنف نسخ الحكم المقيد بالتأخير فترجم المكلف أن الحكم هو بنفسه تجهيل قلت اذا جاز نسخه فاعتقاد  
 تأخير هذا الحكم عام عليه انما يجب عليه اعتقاد أنه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقيد التأخير لا يوجب بقاء الحكم على هذا  
 الرأي وأما على رأي من لا يجوز نسخ المقيد بالتأخير فلا ورود للسؤال من أصله فتدبر (أقول) وقد يجاب (بأن الدوام قطعاً  
 ليس بالصيغة هنالك) فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد أوقع نفسه  
 في الجهل ولا استعمال فيه كما أن الفرق الباطلة أوقعوا أنفسهم فيه (بخلاف الكل في العام) فانه مدلول اللفظ فالصيغة عدم  
 اقتران المخصص بتد عليه وهو غير مراد للجهل انما نسأ من ازال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل (فتأمل) اعلم  
 أن الدليل يجري في المخصص الثاني أي مخصص المخصوص فلا يجوز تأخيرها أيضاً ثم أشار إلى توجيه كلمات المشايخ الدالة على  
 جواز تأخيرها وقال (واعلم مراد الجوزين منا) لتأخير المخصص الثاني (تأخير) المخصص (التفصيلي عن الاجمالي لأنه بيان  
 المعمل حينئذ والمختار فيه جواز التأخير إلى وقت الحاجة) فالمراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصوص المحمل وانه  
 ليس بمخصص حقيقة الا أنه اطلاق عليه تجوزاً لكونه بياناً له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد كما  
 لا يخفى على الناظر فيها اعلم أن الشافعية انما يجوزوا تأخير المخصص إلى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول وحينئذ  
 نقول العام لكونه مضموناً عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان  
 الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل ووقت الحاجة لا يجوز التأخير عنه اتفاقاً حينئذ لا تجهيل ولا اغواء وأيضا منهم من عوا  
 الاعتقاد بقيل البحث عن المخصص في قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مطلوب ولا عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما اذا  
 كان العام مقطوعاً فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم اجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء وتجهيل فهذا الدليل ايضا  
 مبنى على قطعية العام فبناء على هذا يمكن أن يقال في العام المخصص انه ليس الاعتقاد مطلوباً لثبوت العمل لكون الكلام فيما  
 قبل الحاجة فيجوز التأخير لكننا نقول فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقاً عندهم فاننا واجبنا العمل به قبل البحث عن  
 المخصص فهو بوجوب عقده القلب عقداً يصح العمل به وهذا العقد وجد من ازال العام من غير مقارنة ما هو صار فيه فوجد  
 التجهيل منه سبحانه بخلاف العام عندهم فانه ان وجد الظن فظن ضعيف لا يفتي من الحق شيئاً لا يفيد عقد القلب فلا تجهيل  
 هذا ثم لنا وجه آخر هو انه لو جاز تأخير المخصص لحاز استعمال المجاز أيضاً من دون اظهار القرينة لان المخصص أيضاً قرينة

خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرقت العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الاسلام وأخيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الاسلام فيجوز للامام أن يوظف على الاغنياء مقدار كفاية الجند ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالاراضي فلاحرج لأنهم لم يأتوا عرض شران أو ضرران قصد الشرح دفع أشد الضررين وأعظم الشرين وما يؤيده كل واحد منهم قليل بالاضافة الى ما يتخاطره من نفسه وماله لو خلت خطة الاسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الامور ويقطع مادة الشرور وكان هذا لا يتلوه عن شهادة أصول معينة فان لولي الطفل عمارة القنوات

صارفة وهو خلاف ضرورات العربية وأيضا لا تعتقد بعقد ولا فسخ ولا بصدق ولا كذب فانه يجوز أن يكون مجازا تظهر القرينة بعده وأخصوصا يظهر مخصصه بعده وهذا على القول بالقطعية أظهر فتدبر الشافعية (قالوا أو لا جعل) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (السلب للقاتل مطلقا) أذنه الامام أم لا (كأهو قول الشافعي وأحمد وأبو رأى الامام) فقط (كأهو قول) الامام (أبي حنيفة ومالك بعد قوله) تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء (فإن لله جسمة) وللرسول (الآية) وكان عامامه وجبالا يجاب الجنس من السلب (فقد خص) السلب (عنه) متراخيا قالوا المخصص قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلمه وآه الشيطان وجهه الامامان الشافعي وأحمد على التشرية العام فغلا القاتل مستحقه والامامان أبو حنيفة ومالك قالوا كان هذا انما نعمة صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لكونه اماما فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الأصوب ويؤيده أنه عليه الصلاة والسلام لما أمر خالد بن الوليد رضي الله عنه فلم يعط السلب للقاتل فشكى اليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال انما استكرتني يا رسول الله فقال ذلك القاتل خالد كلمة غضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعف خالد ولم ينكره وهو مذكور في صحيح مسلم وسنن أبي داود (قلنا) أو لا الآية الكريمة تزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهم زام الكفار وأعطى سلب أي حول لقاتله معوزين عقره الانصارى رضي الله عنه حين القتال فالمخصص مقارن أو مقدم لا متأخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا أن الحديث المذكور متأخر عن نزول الآية فانه حينئذ ليس بمخصص بل مقرراه هذا ما عندى وقلنا تانيا كما أحسب في كتب مشايخنا اننا لانسلم أن الحديث المذكور مخصص انما المخصص قوله تعالى يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه أن الوعد باعطاء السلب نوع من التعريض والامر بالتحريض أمر مطلق فيجوز الاتيان لكل فرد منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بأنه لما حاز التعريض جاز اعطاء السلب أيضا بالطريق الأولى حتى يرد أنها لا تصلح لتعريف ثابتة بالعبارة لكن في أن الجواب انما يتم لولم تكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت المحجب فالأولى أن تقر بهكذا هذه الآية معارضة لآية الجنس الستة فان كانت متقدمة كأهو الظاهر أو مقارنة فليست من الباب في شيء وان كانت متأخرة فمناخفة لكونها مقطوعين عندنا فافهم وقلنا ثالثا سلنا التأخير لكن تمنع كونه مخصصا يقول (كل متراخ ناسخ لا لمخصص فقيل) عليه (فيه) أي في كونه ناسخا (ابطال القاطع) وهو العام الكشائي (بالمحتمل) وهو خاص خبر الواحد وهذا لا يبعد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه إلا أن يقال المقصود الالتزام بأنه لا يمكنكم القول بالنسخ (فأجيب بأن نسخ البعض بيان من وجه) فانه لا يبطل المسوخ من كل وجه بل يبقى في البعض معولا (فيجوز كالتخصيص فالفرق) بينه وبين النسخ (تحكم) فيجوز كلاهما وهذا انما يتم ان ثبت شهرة الحديث ولا يبعد في دعوى الشهرة فان الخلفاء الراشدين علوا به ونقلوا الصدر الاول بالقبول وأما اذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا فلا تحكم (و) قالوا (تانيا قال) الله تعالى (لنوح) على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حتى اذا جاء أمرنا أو فارقنا لا تتورقنا اجل فيهما من كل زوجين اثنين (وأهلك) الامن سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاهل كان متناولا لابن (ورأى اخرج ابنه بقوله) تعالى (انه ليس من اهلك) انه عمل غير صالح حين نادى أنه منه كائن الله تعالى بقوله وتادى نوح به فقال رب ان ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يابوح انه ليس من اهلك الله عمل غير صالح فلان سأل ما ليس له به علم (قلنا) لانسلم أنه مخصص بل (هو بيان الجملة وهو) لفظ (الاهل) فانه شاع في النسب) وحقيقة فيه (و) شاع في (الأتباع) واستعمل فيما مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله انه ليس من اهلك أن الاهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فالاستثناء بقوله الامن سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فيهم من

واخراج أجره الفصاوي من الأدوية وكل ذلك تميز خسران لتوقع ما هو أكثر منه وهذا أيضاً بدمسلك الترجيح في مسألة الترس  
 لكن هذا انصرف في الاموال والاموال مستندة بحوزة ابتداءها في الاغراض التي هي أهم منها وانما المحذور سفك دم معصوم من غير  
 ذنب سافل فان قيل فبأي طريق بلغ العجابه حد الشرب الى ثمانين فان كان حد الشرب مقدراً فكيف زادوا بالصلحة وان لم  
 يكن مقدراً وكان تعزيراً فلم اقتصر والى الشبه بحد القذف قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدراً لكن ضرب الشارب في زمان  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال وأطراف الشيا بقد ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين قرأ بالصلحة في الزيادة

سبق عليه القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين ينهوا عنهم علاقة القرابة أيضاً والاضاع  
 عطف ومن آمن (أو) هو أي المجهل (الاستثناء المجهول) وهو (الامن سبق عليه القول) وعلى هذا المراد من الأهل  
 الأهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصل مؤثراً في اجمال العام فان قلت لو كان المراد من الأهل الاتباع فامعنى قول  
 نوح عليه السلام ان ابني من أهلي قال (وقول نوح ان ابني من أهلي بظن ايمانه فانه كان متناقفاً) مستور والحال عليه الى  
 ان نزل الوحي (على ما قيل) القائل الامام علم الهدى الشيخ أبو منصور المارديري رحمه الله تعالى وهذا غير متبع في حق  
 الانبياء (أو ظن ارادة النسب) فقال ان ابني من أهلي والخطأ في الاجتهاد ما زعمهم عند أهل الحق بشرط عدم القرارة عليه  
 ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا المجهول فانه لا يجوز التأخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال  
 بالأمر بالاركاب وما قيل ان الأمر مطلق عن الوقت فكذلك وقت الامتثال مدة العرف فلا تأخر فان وقت الامتثال محيي  
 أمر الله من الآية الكبرى مع ان هذا يدغرق الابن وقت الامتثال قبله فكيف الله تعالى وقال اركبوا فها باسم الله محج بها  
 ومرسها ان ربي يعفور رحيم وهي تحريهم في موج الجبال ونادي نوح ابنه وكان في معزل يابى اركب معنا ولا تكن مع  
 الكافرين قال سألوا الى جبل يعصمنا من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله الامن رحم وحال بينهم المخرج فيكون من  
 المعرفين وقيل بأرض البقيع ماءً وباسماء ألقى وغضب الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدد القوم الظالمين  
 ونادي نوح ربه الآية ومن تأمل في هذه الفضة علم أن وقت الامتثال بالأمر بالاركاب هو وقت فور التوروت وهي آية الكبرى  
 قبل وصول الفرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه لو صح دليلهم لزم تأخير المخصص عن وقت الحاجة وهو  
 متبع اتفاقاً فالأصوب أن يسقط عن الجواب حديث بيان الاجمال ويقال انه بيان تقرير وان المراد بالأهل الاتباع وكان  
 محضوفاً القرينة وأمره عليه السلام ابنه بالركوب اما زعم الاعيان لكونه كافراً متناقفاً وحمل الأهل على ذى النسب  
 بالاجتهاد فقرر الله تعالى ما أراده فلهذا عاتبه على الخطا وهو تعود أو المراد بالأهل القريب سبباً ونسباً بقرينة ما كانت والان  
 داخل في المستثنى وهو كان عالماً بأن المراد من سبق الكفار لكن كان يظنه هو عليه السلام مؤمناً لثاقه داخل في الباقي بعد  
 الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصاً بما مر أنه ولا ذنب في هذا الخطا في الاجتهاد كازع بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم  
 فانه مخالفه حكمه قصداً وهذا المتثال به قصد فهو محل الثواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الأبرار سيئات المقرين فافهم  
 وتثبت ويمكن أن يقال ان نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان أي آمن فأركب معنا جاهاً أي تهدي عند رؤية الآية الكبرى  
 فلما لم يتهدي نادى ربه بانه من أهلي فطمعت في ايمانه ولأنه أهل موعودنا النجاة ووعدهم الحق من اغراق الكفرة وتنجاة المؤمنين  
 يحكم بان مات كافراً فانه تخير فيه فمات به الله تعالى على تغييره بالاهل اذ شأن الرسل ارفع من أن يقولوا الكفرة أهلهم بل أهم أن  
 يتبعوا منهم ويعبدوهم بالاعداء هذا أو قبل حسن لا يحتاج الى القول بالخطا في الاجتهاد لكن يأتي عنه قوله تعالى وأوحى الى نوح  
 أن ملن يؤمن من قومك الا من قدامك الا أن يقال المتبادر من القوم البعداء الا القريب المحض كالان فهو مسكوت عنه هذا  
 والله أعلم بمعاني كنهه والأسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده (و) قالوا (ثالثاً) قوله تعالى ان الذين سيقت لهم منا  
 الحسنى أولئك غمابعدون (نزل) مخصصاً (بعد اعتراض ابن الزبير على) قوله (انكم وما تعبدون) من دون الله  
 حسب جهنم بان المسج عبده المنصري وعزير عبده الهودو والملائكة عبدهم بنو الملج نقصوا عنهم ما تراخا فان قلت روى  
 أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال في دفع اعتراضه ما أجبهك بلغة قومك ان ما لم لا يعقل اجاب بقوله (وما عرف أنه صلى الله  
 عليه) وآله وأصحابه (وسلم قال ما أجبهك بلغة قومك ما لم لا يعقل فلا أصل له) كما يتناقل وقرر هذا الجواب في كلام

فرداوا والتعزيرات مفضولة الى رأى الائمة فكانه ثبت بالاجماع أنهم أمر وعبر اعادة المصلحة وقيل لهم اعلموا بما رأيتوه أصوب  
بعد أن صدرت الحنابلة الموجبة للعقوبة ومع هذا فليريدوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم الابتغى من  
منصوصات الشرع فقرأوا التبريد مظنة القذف لان من سكرهذى ومن هذى اقترى وقرأوا الشرع بقوله مظنة الشئى مقام نفس  
الشئى كما قام التوم مقام الحديث وأقام الوطء مقام شغل الرحم والبولغ مقام نفس العقل لان هذه الاسباب مظان هذه المعاني  
فليس ما ذكره ومثاقفة للنص بالمصلحة أسلا فان قيل فاقول كم فى المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود زوجها

كباره ما يحتاجان المسح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لم لا يعقل ولم يتسلك بالحديث وهذا انما يصح على رأى من  
يخص ما غير العقلاء وما على ما هو المشهور من أن ما يع العتلاء وغيرهم فلا (قلنا) لانهم عموه مطلقا للمعبودين كلهم بل  
(عمومه انما هو فى معبود الخاطئين) وهم أهل مكة (وهو الأضنام كما ذكره السهلى) فان الموصل انما يع فى الموصوفين  
بالمصلحة (فلم يتناول عيسى والملائكة) وعزيرا (فاعتراضه نعت والتزول) بقوله تعالى ان الذين سبقت الآيه (تسرع  
بما علم) من عدم دخولهم (أو تأسيس) لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيها إقطاعا لتعنت الاشقياء (وليس) التزول (بتخصيص  
قندر) وقالوا ارباعان قوله تعالى فان الله حسبه والرسول ولذى القربى كان عامامتنا واللكل ذى قرابة تخلص وأخرج بنوعيد  
شمس وبنو نوفل بعد زمان وأجاب عنه المصنف بان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فههم غير داخلين  
فى العموم وهذا ليس بنى فان بنو نوفل وبنى عبد شمس وبنى المطلب كلهم فى درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون  
فيه وأخرج بنوعيد شمس وبنو نوفل ولهذا قال جبير بن مطعم وأمير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بنى هاشم لان شكر فضلهم  
لمكانك الذى وضعك الله فيهم كجروى الشافعى وأبو داود والنسائى بل الجواب أن المراد قرابة النصره والتب معاوهم لم يكونوا  
داخلين فيها فلا استخراج وانما هو بيان تقرير ولذا قال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام فى جوابها مرضى الله عنها انما  
بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد هكذا وشبك بين أصابعه كبروه وقالوا احامسا بقره بنى اسرائيل فثبت بعد زمان وهذا انما  
يتلو كان النزاع عامامتنا ولا تنقيده المطلق أيضا فان البقره مطلقه غير عامه قلنا كان الأمر الأول لا يخرج بقدره مطلقه ثم نسخت  
فثبتت كاصح عن ابن عباس وسجيء ان شاء الله تعالى فان تنظر (مسئله) التخصيص الى كم) أفرادا أى انتهى التخصيص  
ما هو (فالأكثر) فالواحد يجوز (الى الأكثر) وفسر الاكثر بالرائد على النصف وهذا غير محصل فان أفراد العام غير محصورة  
فى الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر (وقيل) ينتهى (الى ثلاثة) وقيل) ينتهى (الى اثنين) وقيل) ينتهى (الى واحد) وهو  
مختار الحنفية) وما قال الامام نقر الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلاثة لانها أقل الجمع فالمراد منه على ما قال  
الشيخ ان الهمام الجمع المكرر على ما سيجى بتحقيقه ان شاء الله تعالى (لنا أولاً جوازاً كرم الناس الاجهال وان كان العالم واحدا  
اتفاقاً) وسجيء أن هذا يختلف فيه (وكذا سائر التخصصات المقارنه) لان الكل سواسية فى افادة القصر فكذا فى قدره ثم هذا  
الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو فى حيز الخفاء بل اقتران غير المستقل لس تخصيصا وقصر اعتدنا  
كأمر فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص غير المستقل فلا ينفع كثيرا سيما عندنا (فجوز ان الماحب) الانتهاء (فى الصفة  
والشرط الى اثنين فقط) حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالتصل كالصفة بجوز الى اثنين وبالتفصل فى المحصور  
القليل بجوز الى اثنين وفى غير المحصور الى جمع يقرب من مدلوله (تحكم) فان التقيد بالغير المستقلة كلها سواء وأيضا يجوز  
اختصار الموصوف بصفة فى فرد واحد كيدل عليه الاستقراء الغير المكثوب والانتكار وكباره فاهم (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى  
(الذين قال لهم الناس) ان الناس قد جمعوا لكم أى لقتالكم (والمراد) بالناس الأول (تعمير من مسعود بناتفاق المصيرين)  
فأريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص (والجواب) كفى شرح المختصر وغيره (بان الناس لا عهد ولا عموم) له فلا تخصص  
فلا يثبت الدعى (مدفوع بان التخصيص كالعهد فاننا اشترطنا المقارنه فى المخصص) فالعام المخصوص أريد به بعض ما يتساوله  
بدلالة أمر مقارن كذلك فى المعهود أريد ببعض ما يتساوله الصيغة بدلالة اللام المقارن ورتبانه لاشك أن المعهود غير عام حقيقة  
فلا يمكن أن يدعى أن ارادة البعض فى المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا قياس التخصيص على ارادة البعض فى المعهود  
وهو قياس فى اللغة فلا يصح هذا واعلم أن دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد أن يكون له ذك سابق ولأنه لم يسبقا

إذا ندرس خبر موته وحياته وقد انظرت سنين وتضرت بالهزوبه أ يفسخ نكاحها المصلحة أم لا وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم الأمر وقع البأس عن البيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأرواح ومحرمة على زوجها المالك لها على الله تعالى وكذلك المرأة إذا أتت بعد حيفها عشر سنين وتوقفت عدتها و بقيت ممنوعة من النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالاشهر أو تكتفى بترص أربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعا قلنا المسئلان الأوليان مختلف فيهما فمهما في محل الاجتهاد فقد قال عمر تركع زوجة المغفود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر

ولا هو كان معلوما عند المخاطمين حتى يقوم عليهم مقام الذكر فإلا عهد وعند عدم استقامته العموم متعين كما مر لكن في كون المراد نعيما نظروا دعوى الاتفاق ممنوعة غير مسموعة كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسار لجرأة الأسد وقد أجمع أبو سفيان بالرجعة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قالوا لرجعنا قبل أن نستأصلهم لتكررت على بقيتهم فبلغه أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في أصحابه يظلمهم فبني ذلك أبو سفيان وأصحابه ومرزبان من عبد القيس فقال أبو سفيان بلغوا اخذنا أنافذ رجعا إلى أصحابه لتستأصلهم فلما مر الركب رسول الله صلى الله عليه وسلم بجرء الأسد أخبره والذي قال أبو سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه حسبنا ونعم الوكيل فأئزل الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الآيات وعامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرع للذين أحسنوا منهم وما تفرعوا وأجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدرر المنثورة ومثله روى عن ابن عباس أيضا فيها فالليل الأثر أن علافة الجواز متحققه بين الواحد والكل وسماع الحسرتيات غير مشروط في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كما استعماله في المراتب الأخر المندرجة فيه ولم يوجد من اللغة منع من ادعى فعله البيان فتدبر الأثرين قالوا لولا قلتمت كل من في المدينة أو الخيال أنه قد قتل ثلاثه عدلانها وليس الأثر كركلة العموم وإرادة الثلاثة (قلنا) الغوغور من سلب الأاذا لم يذكر المخصص وحينئذ لا يجوز التخصيص أصلا لا في الثلاثة ولا في الأثر (وإذا ذكر المخصص معه) الدال على أن المراد الثلاثة (منعنا الملازمة) وهو عده لانها فان قلت كيف لا يعد لانها وقد انحطت الكلام عن درجة البلاغة قال (وأما انحطاط الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه) وإنما الكلام في الفحمة لغة ثم انحطاط آما يكون إذا لم يكن التعبير بالعام عن الثلاثة أو الواحد لتكنه وحينئذ ينحط الكلام أيضا إذا بقى أكثر عند خلو التعبير عن التكنة وأما إذا كان نكتة كما إذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام البلديهم وقد قلتم وقال قلت كل من في البلدا فامه لهم مقام الكل فالانحطاط ممنوع وعما ذكرنا ندفع ما يقال ان القصد من المسئلة أن يحمل في الكلام الالهي والحديث النبوي على التخصيص إلى الواحد أو الاثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن جعل الكلامين وهما أفصح كل كلام عدهما من كلام البشر عليه وإذا سلب النحيب الانحطاط فقد لم أن لا يصح التخصيص إلى الثلاثة وما دونه في كلام الشارع فتدبر المخوزون إلى الثلاثة أو الاثنين (قالوا انه قصر العام على بعض السمي وهو) أي المسمى (في الجمع ثلاثة) عند الجبر إلى الثلاثة (أو انسان) عند الجبر إلى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم المطوب فان العام ربما كان غير الجمع قال (ولعلمهم جوروا) التخصيص (في غير الجمع إلى الواحد) وهذا على الإطلاق غير صحيح فان الشيخ أبابكر بن القفال قد سوى بين صيغ العموم جمعا كان أو مفردا نعم قد صرح صدر الشريعة وأخذ مذهبها ونظروا في مذهب البراهمة والامام في الإسلام وليس كذلك بل الذي قال هكذا وصار ما ينتهي إليه المخصوص نوع من الواحد فصار هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد أما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما أشبه ذلك وان الخصوص بصيغته إلى أن يبقى الواحد وأما الفرد بعينه فمثل قوله لا يتزوج النساء ولا يتري العبيد انه يصح تخصيص حتى يبقى الواحد وأما ما كان جمعا بصيغته ومعنى مثل قول الرجل ان اشترت عبيدا أو تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة انتهى وفسر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في المفرد العام والجمع المعرفة العامة التخصيص إلى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الأول والفرد بالمعنى الثاني وأما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المتكرر فتبني التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضا هذا الترجيح وأما تسمية إطلاق الجمع المتكرر على الثلاثة تخصيصا فلعله لأنه يسمى الجمع المتكررا عما فاطلة على البعض يكون تخصيصا

وه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد تصبر الى قيام الدين على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش اليها الا ان حكمتنا عوته  
بغير بينة فهو بعيد اذ لا يندرس الاخبار اسباب سوى الموت لا سيما في حق الخامل الذي كثر التناول القدر وان فسخنا فالصحيح انما  
يثبت بنص أو قياس على منصوص والمنصوص أعذار وعبود من جهة الزوج من عسار وحب وعتة فاذا كانت النفقة  
دائمة فقيامه الامتناع من الوطء وذلك في الحضرة لا يؤثر فكذلك في الغيبة فان قيل سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها  
فيعارضه أن رعاية جانبها مهم ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم زوجته الى غيره في غيبته ولهله محبوس أو مريض

ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضا لأن هذا الخبر يجوز  
الطلاق الجمع على الاثنين مجازا هذا تقرير كلامه لكن على هذا ينبغي أن يكون العام المنصوص ولو اثنى الواحد حقيقة كالمهو  
مختار الامام شمس الائمة والايكن حقيقة فانت المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر والله أعلم براد عباده  
الكرام (قلنا) لا نسلم أن المسمى في الجمع العام ثلاثة او اثنان بل (عمومه باعتبار احوال الجماعات) فالجمع العام والمفرد  
العام بيان فتدبر (مسئلة) « العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا) معلوما كان المنصوص أو مجعولا (عند أي نور)  
من كبار اصحاب الامام الشافعي الظاهر أن قوله عام في المستقل وغيره لان الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لا ينبغي شي من  
العام حجة الا قليلا كالاجنبي (ورد أن أخص المنصوص) وهو الواحد (مقطوع والالكان) اخراج البعض (نسخا)  
وابطال العام بالكلية (للتخصيص) له واذا كان أخص المنصوص مقطوعا كان حجة فيه فالعنى لسلب الحجية بالكلية (ان  
قيل الواحد الغير المعين مجمل) فلا يكون حجة (قلنا) اجماله (بمنوع فانه) واحد (أى واحد كان) فهو مطلق وهذا  
ليس بشئ فان الحكم في العام المنصوص على البعض المعين الباقي بعده واحدا كان أو كثيرا وهو غير معلوم الغلط فيكون مجملا  
قطعا لان الحكم فيه على بعض تأوان الباقي بعض ما فتدبر (أقول ردمثله على الجمهور في) المنخص (المهم) فانه لا ينبغي  
عندهم حجة مع أن أخص المنصوص متيقن (فتدبر) فان قلت فرق بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم  
العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد بحجة أخص المنصوص وأمام مذهبه فهو أتم ليس حجة أصلا فيرد عليه  
أن أخص المنصوص مقطوع فيصيح الاعتقاده وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث الاجمال قلت من أين علم أن مذهبه ابطال  
الحجة علماني حقيقة المراد عملا بل الذي يظهر من دله الذي يذكره المصنف أن أحد المجازات متعين لكنه مجهول فهذا واجب  
وجوب الاعتقاد وتنع وجوب العمل وكيف يجترئ مسلم على التوقف في اعتقاد حجة كلام الشارع (فتدبر) وقيل  
العام المنصوص (حجة في أقل الجمع) لعل زعمه انه أخص المنصوص وهو مقطوع (وقيل) العام (حجة أن خص بمصل)  
غير مستقل وليس حجة أن خص بمستقل وهو مختار الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي والامام عيسى بن أبان في رواية وأبي عبد الله  
الخرجاني وعندهم ليس المنصوص الا المستقل وإذالم يفصل في كتب مشايخنا والمصنف انما احتاج الى التفصيل بالتصل وغيره  
لأنه جرى على اصطلاح الشافعية ثم علم أنهم انما يقولون يبطلان الحجية اذا كان المستقل كالأغبر من العقل وغيره  
(و) قال (الجمهور) العام المنصوص (بهم ليس حجة خلافا للفرع الاسلام) الامام وشمس الائمة والقاضي الامام أبي زيد  
وأكثر معتبري مشايخنا (في) المنخص (المستقل) بل لا يخص عندهم الا هو فانه عندهم حجة طئنة (وقيل) اذا كان  
المنخص مستقلا مهما (يسقط المهم والعام يبق كما كان) واليه مال الشيخ أبو معين منا (و) قال الجمهور العام المنخص  
(عين) حجة (طئنة) لا أعند أكثر الحنفية اذا كان غير مستقل) بل ليس هو مختصا عندهم (فالواؤه) أي المنصوص بعين  
غير مستقل (الآن) بعد التخصيص (كما كان) قبل التخصيص حجة قطعية (لئلا يستدل العجالة بالمنخص) من العام  
(عين) كما استدلو بقوله تعالى يوصيكم الله الآية مع كونه مختصا بالقاتل والعبود الكافرين اذا كان المرث من مساو بالعبس  
وقوله تعالى أو ما ملكت أيما منهم مع كونه مختصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع كونه مختصا  
بالمستأن وغيرهما من العومات المنصوصة والامام في الاسلام استدله على كون العام المنصوص ولو بالهم حجة وهو انما  
يتروثت الاستدلال به مع جهالة المنخص وما قالوا انهم استدلو بقوله تعالى وأحل الله البيع مع كونه مختصا بالربا المجهول  
كما قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الدنيا ولم يبق لنا با من أبواب



معدور اضار به فقد تقابل الضرران ومامن ساعة الاوقودم الزوج فيها يمكن فليس تصفه وهذه المصلحة عن معارض وكذلك  
 اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين ولو قيل بالفسخ من حيث تعدد امضاء العقد فليس ذلك حكماً مجردة من مصلحة لا يعتد بأصل  
 معين بل تشهد له الاصول المعينة أما بتعدد الخيصة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ومم يبلغان خلاف عن العلماء وقد  
 اوجب الله تعالى التبرص بالأقراء الاعلى الأدنى ثبسن من المحيض وليست هذه من الآسبات ومامن لحظة الا وتوقع فيها هجوم  
 الحيض وهي شابهة قتل هذا القدر التادد لا يسلط على تخصيص النص فانالم تر الشرع يلقف الى النوادر في أكثر الاحوال وكان

الربا فاتقوا الربا اذ لم يكن فيه فاما يصح لو كان الربا محجها ولا عند المستدلين ومعنى كلام أمير المؤمنين أنه لم يبين الحال في باب منه  
 أنه منها أم لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حاله وكشف القضاء ألم تر أنه كيف قال فانقوا الربا اذ لم يكن فيه  
 ولو كان الربا غير معلوماً أمرنا بالانقضاء عنه وعما فيه شبهة فتدبر (و) لنا (بقاء التناول للباقي) بعد التخصيص (بلا مانع)  
 من العمل (وهو) أي المانع (الاجمال) لكونه راجحاً في التناول فالواحد يختلف المخصوص بالمهم فانه يبقى بمجمل (و) لنا  
 (عصيان من قيل له) أكرم بنى عم ولا تكرم فلانافم بكرم) واحداً من بنى عم فلم يركن بحجة لما حكم بالعصيان (واستدل)  
 على الحجية (بان دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على فرد آخر) منه (والا) أي وان توقفت (لزم الدور) على تقدير  
 توقف دلالة كل على الآخر (أو التعميم) على تقدير توقف بعض معين على بعض آخر فقط والاثالث (والدائم توقف دلالة كل  
 على دلالة الآخر فالدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج فسبق الدلالة فيبقى حجة) (وأجيب بأن دور المصيبة) وهو  
 عبارة عن التلازم بين الشئين (لا يتمتع وحيداً فلا يوجد الامعاء وان أمكن تعقل أحد هما بدون الآخر كما هو في علبة  
 واحدة) وهما يجوز أن يكون بين الدلالات على كل فرد دور معينة وتلازم فلا يوجد الدلالة على واحد دونها على آخر فلا  
 يتم المطلوب ولو ثبت في ابطال التلازم بين الدلالات بانه يفهم بعد التخصيص ويتبادر دون البعض فلا تلازم عادلى  
 الاستدلال بالتبادر واستدركه ابطال التوقف بالدور والتعميم كما لا يخفى (وأما التظنية فلانه) أي التخصيص (يتضمن حكماً  
 شرعياً والاصل فيه التعليل) فيتمثل أن يكون معللاً بعله تكون موجودة في البعض السابق في العام (فأمكن) أي احتل  
 (قياس مخرج بعضاً آخر وهذا احتمال) نائى (عن دليل فليس) العام (الآن كما كان) بل لم يكن قبل احتمال التخصيص  
 ناشئاً عن دليل والآن نشأ عنه (أقول لا تقريب) فانه لا يدل على أن كل عام مخصوص بكونه ظنياً (فان العام المخصوص  
 يجوز أن يكون في خبر) والتخصيص أيضاً خبر فلا يتم التعليل اذ التعليل إنما يكون في الانشآت (ككلمة التوحيد) فان  
 عامها مخصوص بالاستثناء (وهي قطعة فتدبر) ولا يصح الجواب بأن كلمة التوحيد على عرف الشارع فانه لا يزعمى المناقشة  
 في المثال والاشكال إنما هو بكل خبر فانه غير صالح لأن يعلل فالحق في الجواب التخصيص بالغايات الواقعة في الأحكام الشرعية  
 ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل بكلمة التوحيد اشارة الى أنه اختار التظنية في الكل من العوام  
 المخصوصة سواء كان مخصوصه مستقلاً لا على خلاف رأى الحنفية فانهم إنما يقولون بالتظنية في المخصوص بالكلام المستقل  
 فقط وهذا موضع تفصيل ينهك على وجهه فرق الحنفية على ما أعطى هذا العبد به رحمة فاستمع ما ينلى عليك من مواهب  
 الرحمن من الحق السراج فاعلم أن الشرط والصفة والقياسية وبديل البعض لا ينفك عن حكم الشارع إنما هو الحكم العام فلا يرجع  
 للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام وأما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد بأخراج البعض فيهم معنى  
 مر كب يصدق على الباقي بالتوضيح النوعى الذى للتركيب فيحكم بحكم المصدر عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكليماً للباقي بعد  
 الاستثناء ولكن في ذكر العام ثم اخراج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي اشارة الى أن المستثنى متصف بحكم مخالف  
 للمصدر فليس حكم المصدر في الباقي موقفاً على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم بهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى  
 أيضاً مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعله توجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذه الوجه أيضاً  
 ظهر لك عدم قبول التعليل للصفة والشرط والغاية وان أفادت حكماً مخالفاً وهذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس العام مقيداً  
 به بل هو مقيدهما للحكم الشرعى المخالف لحكم العام تظاهراً وهو لا معارضته قرينة على أن المراد بالعام بعض أفرادها فإفادة العام  
 الحكم موقوف على أفادة المخصص للحكم فيقيد الحكم على ما لا يتناوله المخصص بعدا فادته وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد

لا يعد عندى لولا كتنى بأصبي مدة الحبل وهو أربع سنين لكن لما أوجبت العذبة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة تغلب التعدد فان قيل فقد ملتزم في أكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح ثم أو ردتهم هذا الاصل في جملة الاصول الموهومة فليعلق هذا بالاصول الصحيحة تصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والاجماع والعقل فلنا هذا من الاصول الموهومة اذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ لأن اردنا الصالحة الى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهى

للعام شيئاً والتعليل مقارن لحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه لانه لاحكمه في هذه الحال واذا ثبت التعليل فيوجب فيما سبق تغيراً ويخرج بعضاً آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملاً وأوجب الاحتمال في العام هذا ما عندى في تقرير كلامهم وفي هذا يندفع ما قيل ان الانسجمحة لتعليل المخصص بعلة متخرجة عن العام بعضاً آخر وكذب يصح ومن شرط التعليل أن لا يوجد نص مخالف في المقيس عليه وههنا العام موجود وذلك لأن العام لا يفيد حكماً قبل اعتبار المخصص لأن افادته موقوفة عليه والتعليل مقارن لحكم المخصص فلا يكون العام معارضاً للتعليل وبما قررنا يندفع أيضاً أنه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في افادة الحكم فيصير تعليله كما يصح لتعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعاً عن حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة الحكم على ما يصدق هذا المقيد ويفهم الحكم في المستثنى ضمناً فلا يصح لتعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع أيضاً ولا ح لك سقوط التقصير بما اذا كان الكلام المفيد لحكم مخالف لحكم العام لكن في غير ما يتناوله العام كما اذا قيل حل السبوع وحرم اليسر فانه يحتمل التعليل بعلة توجد في بعض العام فيوجب القطية وذلك لان حكم العام غير متوقف ههنا على حكم ما يقارنه التعليل بل مفيد للحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لابطاله القاطع وتبين لك أيضاً سقوط ما يتوهم وروده أن المخصص كما انه يصلح للتعليل كذلك العام فيلزم نظية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض افراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد ثبت أولاً وحكم العام يتوقف عليه ويثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه يتغيره بحكم المخصص الثابت وان كان أيضاً سقوط ما قيل ان مذهبكم جواز تخصيص العام المخصوص الكتابي بالقياس وخبر الواحد ولا يجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام أضعف من خبر الواحد ومساو بالقياس أو أضعف منه وهذا لا يلزم من دليلكم فان غاية ما يلزم منه لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه وأما اصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك لأن ما يلزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فيلزم مساواته اياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة ولا يكون القياس مغيراً اياه كما في هذا العام هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالحفظ وانه قد اطنبنا في الكلام لما ارتكز في كثير من الازهان من عدم شفاء ما أورد الخليفة من البيان حتى سمعت بعض العلماء الأعلام المشار اليهم بالبيان يقول انها مقدمات شعرية لاقتضايها برهانية بل حسبوا شيئاً فرنا ومن ههنا سقط استدلال الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من أن عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدري كم بقى لأن التعليل ليس مقطوع اعتماده مجرد احتمال فلا يورث الاحتمال خروج البعض لآخر وجهه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فتدبر (قال) الامام (نظر الاسلام للمخصص شبه بالاستثناء لاجراجه البعض) أى لاخراج المخصص بعض افراد العام عن الحكم من بدء الأمر ويقاد منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء (وشبهه بالناسخ لاستقلاله) أى لكون هذا المخصص كلاماً مستقلاً (فاذا كان) المخصص (مجهولاً لا يبطل ذلك) المخصص (شبهه بالناسخ لبطان الناسخ المجهول) فكذلك ما يشبهه (ويبطل العام) بجهالته (شبه الاستثناء لتعدى جهالته اليه) أى بصير العام مجهولاً لجهالة الباقي بجهالة الاستثناء فكذلك ما يشبهه من المخصص (واذا كان) المخصص (معلوماً شبهه بالناسخ يبطل العام لصحة تعليله) أى لتعليل المخصص لكونه كلاماً مستقلاً كالتاسخ فانه مستقل لانه كما يصح لتعليل الناسخ يصح تعليله واذا صح التعليل وهى غير معلومة فلا يدري كم خرج به (فيجمل المخرج) فيجمل الباقي (وشبه الاستثناء بقية قطعيته) كما كان لان الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى أحد الشبهين البطلان بالكلية في صورتى الجهالة والعلم والآخر البقاء على ما كان (فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين) لان عمل ما كان ثابتاً لا يبطل بالشد (بل ينزل من القطعية الى

باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكاتب والسنة والاجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسي قيا سابل مصلحة مرسله اذ القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاصيل الامارات تسمى لذلك مصلحة مرسله واذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة وحيث ذكرنا خلافا لذلك عند تعارض مصلحتين ومقصدتين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى ولذلك

الظنية للشبهين المورثين الشك فيظهر في حق العلم دون العمل (وفيه نظر ظاهر لان شبه التامخ ليس في) المخصص (المجهول الالفاظ والمعتبر المعنى) وليس في المعنى مشابهه كيف والتامخ زافع بعد ثبوت الحكم وهما من بدء الامر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول وبعضهم تجاوز الحد وفرط في سوء الأدب وقال هذه مقدمات شرعية لاعلمية وتحقيق كلام هذا الخبر الامام البارع في الفن أن المخصص لكونه كلاما مستقلا غير مبني بالصدر وتخصيصه ليس الا لأنه مفيد لحكم يخالف بحكم العام في بعض الافراد فيفهم منه أن المراد بالعام سوى ما يتناولوه هذا فخصصه لأجل المعارضة كما أن التامخ رفع الحكم لأجل المعارضة وهذا شبهه معنوي وليس كالاستثناء فانه قد استثنى منه ووضع لافادة الحكم على هذا المقيس ويفهم ضمنا الحكم على غيره الذي هو المخرج ثم ان المخصص يحكم على أن الحكم على بعض أفراد العام من بدء الامر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعين بهذا المقيس ففي المجهول شبه التامخ يقتضى أن يبطل المخصص لان المهم لا يصلح معارضا وهذا يبطل التامخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضى بطلان العام فلا يبطل بالتامخ بل ينزل إلى الظنية فان قلت كيف لا تصلح المعارضة فين قال اقتبل المشركين ولا تقتل بعضا منهم قلت على هذا يلزم أن يصح التسخيم به أيضا وقد شبهوا عنه وفي المعلوم بالعكس كما قررنا فقد ظهر أن هذه مقدمات علمية لا شعرية بة أصلا ثم ان القول بان صحة التعليل تبطل انعام لعله تنزل على تسليم ما بينه وبين الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم ورد الشيخ ابن الهمام أن القول بطلان العام لجهة القياس المخرج الموجبة للجهالة في الباقي لا يتأتى على رأيه فانه رضى الله عنه لا يبطل العام بحجة المخصص وأجاب بأنه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتمال قائما يبطل العمل حتى يظن أنه لا تعليل هذا وهذا الايراد لا يرد فانه رضى الله عنه لم يقبل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهة تقتضى بطلان العام وهو رضى الله عنه لم ينفسه بل يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لمنع آخر يقتضى بطلان هذا المجهول وما أفاض في الجواب فغير مرضي فان التوفيق في العام إلى البحث عن المخصص لم يقبل به منا أحد كما يابح من الأسرار وان شئت أن تقرر الكلام نحواً أخصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلاحه معارض للنص العام لكن يورث احتمال المخصص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الموجود فافهم أتباع الشيخ أبي نور (قالوا يبطل العموم) بعد التخصيص (وما تحتبه) إلى الواحد (مجازات) محتملة وليس شئ منها أولى بالارادة (فكان مجازيا) وهو ليس حجة (قلنا ذلك) أى الاجمال (اذا كانت مجازات متساوية وههنا الباقي) بعد التخصيص (راجع لانه أقرب) إلى الحقيقة وتبادر الذهن إليه (مسئلة) \* العام المخصص مجاز عند جماهير الأشاعرة التابعين للشيخ أبي الحسن الامعري (ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة وأكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام) تسمى الأئمة (السرخسي) منا العام المخصص (حقيقة وقال امام الحرمين) من الشافعية (وبعض الحنفية) ومنهم صدر الشريعة العام المخصص (حقيقة في السابق مجاز في الاقتصار عليه) الا أنه عند هذا الصدر مخصوص بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل بالتخصيص الاياه (و) روى (عن الشيخ) الامام أبي بكر (المخصص من الحنفية على ما نقل الشافعية) العام المخصص حقيقة (ان بقى غير مختصر) روى (عنه) كما نقل الحنفية وهم ينقل مذهبه أجدر) فانهم اعراف بعذب مشايخهم لاسيما مثله العام المخصص (حقيقة) ان كان الباقي جمعا (وقال) أبو الحسين المعتزلي (وبعض الحنفية) العام المخصص (حقيقة) ان خص بغير مستقل) وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في أن العام المقرر بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل ولفظ

قطعنا بكون الاكراه مبيحا للكلمة الردة ونسب الجروا كل مال الغير وزك الصوم والصلاة لان الحد من سفك الدم اشد من هذه الامور ولا يساحبه الزنا لانه مثل مجذور الاكراه فاذا منشأ الخلاف في مسئلة الترس الترجيح اذ الشرع عارض الكسبر على القليل في مسئلة السفينة ورج الكل على الجزء في قطع الندائا كما وهل يرج الكل على الجزئي في مسئلة الترس فيه خلاف ولذلك يمكن اظهار هذه المصالح في صفة البرهان اذ تقول في مسئلة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام وفي الكسب عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع فان قيل لا تنكر ان مخالفة مقصود الشرع حرام ولكن لا نسلم ان هذه مخالفة قلنا قهر الكفار

البعض ليس في موضعه قال (القاضي) أبو بكر الباقاني من الشافعية العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو استثناء) والمخصوص بغيرهما مجاز (و) قال (عبد الجبار) المعزني (على ما اشتهر عنه) العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو وصفة) وان خص بغيرهما مجاز (وقيل) هو حقيقة (ان خص بلقطي) ومجاز ان خص بغيره كالعقل أو الحس أو العادة (فهذه ثمانية مذاهب لنا أنه حقيقة في الاستغراق اتفاقا) عند كل من رأيه أن له صيغة (فلو كان للباقي أيضا حقيقة) بعد التخصيص (لزم الاشتراك) اللقطي بين الكل والبعض (هذا خلف) للإجماع على بطلانه ولأن الاشتراك خلاف الاصل ولانه يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بجوز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك فكان مراتب التخصيص من أفراد فكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بمقصوده ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر بغير المسقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض ومستعمل فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق بالحكم التعلبي لكن لا يتجزأ الجزاء في بعض الأفراد لفقدان الشرط وفي الغاية اما العام مستعمل في الكل والحكم على الأفراد التي قبل الغاية واما اعتبار تقيد الجنس بالغاية ثم اعتبر عموما في أفراد هذا المقيد وعلى كالاتقدير بن الاصر ولا استعمال في بعض ما وضع له أصلا وفي الاستثناء العام عام والحكم على ما يصدق عليه المقيد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر من ربحا (واعترض أول) كما في شرح المختصر (بان ارادة الاستغراق) في العام المخصوص (بان خروج البعض طرأ من المخصص) فلا اشتراك ولا مجاز (أقول) في دفعه (ان أراد) المعترض بقوله ان ارادة الاستغراق باق (ارادته تعقلا) حيث يتعلق الكل (في كل مجاز كذلك) فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية (وان أراد) ارادة الاستغراق (استعمالا) بأن يكون مستعملا فيه (فلا شك ان الحكم) في العام المخصوص (على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناط الحكم) فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل البعض فالمجازية والاشتراك لازم (على أنه) لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض (يتضمن لغوا ضرورة أن الحكم على البعض يتم بالبعض) أي يتم بارادة البعض المتعلق بالحكم فارادة البعض الآخر معه لغوا فافهم وقد اوجب عليها بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم أخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حرم على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها بد كشيء ويكون مناط الحكم شئ آخر يكتب به الله مثل طوبى الجاد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية أنه أطول من التعبير بفهوم آخر ولا لغوفه ومثله مثل أنت وابن أخت خالتك طر بان التعبير والأول أنصر والثاني أطول فاندفع الحيوان وهذا التمايز في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله واندر اجه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقيد يعبر عنه بالباقي وهو دلالة المركبات بالوضع التوحي كما قلنا أو بطريق الكناية كما قيل وأما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس من نطاق العام بل مقيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الأفراد ولدفع المعارضة يصير قرينة على أن الحكم في العام على البعض الغير للتناول هذا المخصص فالضرورة بان الحكم مستعملا في البعض فقط والاشراك القوي قطعاً وأيضاً ليس الاستعمال الاطلاق لفظ على معنى يكون ما استفاد منه مناط الحكم ولشأن أنه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه قد تدر وتسكر (و) اعترض (تأنيبا بان ارادة الباقي) في العام المخصوص (ليس بوضع

واستعلاء الاسلام مقصود في هذا استئصال الاسلام واستعلاء الكفر فان قيل فالكفر عن المسلم الذي لم يذنب مقصود وفي هذا مخالفة المقصود قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا الى مخالفة أحد المقصودين ولا بد من الترجيح والخزني يحتقر بالاضافة الى الكلبي وهذا جزئي بالاضافة فلا يعارض بالكلبي فان قيل مسلم أن هذا جزئي ولكن لا يسلم أن الجزئي يحتقر بالاضافة الى الكلبي فاحتقار الشرع له يعرف بضع أوقياس على منصوص قلنا قد عرفنا ذلك لابن صاحب عيين بل يتفارق احكام واقتران دلالات لم يبق معاشك في أن حفظ خطية الاسلام وورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين

واستعمال ثان) غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه (بل) ارادته (بالاول) والاستعمال به (بخلاف المشترك) فان فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر (و) بخلاف (المجاز) فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة (ودفع بان لا كلام في ارادة الباقي ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص) ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض (بل) الكلام (في ارادته بخصوصه بقريسة التخصيص) فان الكلام في الموضوع من العام (وهذا معني بان لا بد له من استعمال ثان) فان كان له الوضع والاشترك والافالمجاز وان قرر بأن في التخصيص استعمال في الكل والحكم على البعض كما قرر به الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من أنه يتم في غير المستقل دون المستقل وثالث أن تقرر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناط الحكم والباقي كما كان بقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من آحاده غايه ما في الباب أن مع ارادته ارادة بعض آخر متعلق الحكم كذلك بعد التخصيص أيضا الاستعمال في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك لأنه سقط الحكم على بعض آخر بالمخصص وهذا لا يغير الاستعمال الاول في الباقي واذا تعدد الاستعمال والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن فهم الكل وليس مناط الحكم واذا أريد الجزء بخصوصه صار متفهما بالذات ومناط الحكم كذلك فاختلف الاستعمال ولذا أن تحب عنه بأنه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومفهوما ليكون مناط الحكم الناتج للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل وأما الآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو ليقصر الحكم عليه ويبقى الآخر مسكوتا ومثبتا فيه الحكم الخالف فهذا الاستعمال مغاير للاستعمال الأول فان كان بوضع آخر فالاشترك لازم والا لمجاز فافهم (و) اعترض (ثالثا كما قال) الامام شمس الأئمة (الشيخ حسي ان الصيغة للكل) فانه موضوع له (وبعد التخصيص البعض هو الكل) فهي مستعملة فيما وضعت له أولا فلا اشترك ولا تجوز (أقول) هذا مندفع (فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة أو عرفا ولذلك) أي لكونه مستغراقا لما يصلح له (لم يكن الجمع للعهودين عاما) واذا كان مستغراقا لما يصلح له فاستغراقه البعض لو لم يكن غير موضوع له كان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع للاستغراق جميع أفراد معنى اللفظ إن مطلقا فالاستغراق لجميع أفراد المطلق نحو الرجال وان مقيد للجميع أفراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به والفاظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا المقيد نحو الرجال العلماء والرجال الاعلاء لا يتم الا في غير المستقل وهذا الخبر الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر (الحنابلة ومن وافقهم) من الشافعية والفقهاء (قالوا أولا التناول) الباقي بعد التخصيص (باق كما كان) قبل (وقد كان حقيقة قبل) فهو حقيقة الآن (قلنا) لانسل التناول له باق كما كان قبل بل (كان) التناول قبله (مع غيره) فانه كان قبل (والآن) التناول له (وحده فقبل هذا) أي كون التناول له وحده (لا يغير صفة تناوله لما يتناوله) وانما يغير تناوله للمخرج (قلنا) لانسلم أنه لا يغير صفة التناول (بل) نقول هو (مغير لأن ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا) أي التناول الذي بعد التخصيص (له مخصوصه) ثم انه لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناول له والآن أيضا متناول ولم يغير صفة التناول فافهم وتذكر ما أسلفنا فانه يتفعل كثيرا (و) قالوا (ثانيا يسبق الباقي) بعد التخصيص (الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا) لانسلم أنه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل (ينادى مع القرينة وهو دليل المجاز) ويحتمل أن يحترمه عارضة (قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة) فانه كان مفهوما قبل أيضا (انما يحتاج اليه بعد ارادة المخرج) فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة (و) يدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه (لا) ارادة الباقي (في ضمن) ارادة (الكل)

في ساعة أو نهار وسيعود الكفار عليه بالقتل فهذا مما لا يشك فيه كما أننا نأكل مال الغير بالاكراه لعلمنا ان المال حقير في ميزان الشرع بالإضافة الى الدم وعرف ذلك بأدلة كثيرة فان قيل فهلا فهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسئلة السفينة وفي الاكراه وفي الخمصة قلنا نعم فهم ذلك اذا جمعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله وأنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في الخمصة فنع الاجماع من ترجيح الكثرة أما ترجيح الكل في علوم إماع على القطع وإما بنظر قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع ولم يرد نص على خلافه بخلاف الكثرة اذا اجماع في الاكراه وفي الخمصة منع منه فبهذه

وهذا أي ارادة الباقي بخصوصه (لا يعربون القرينة) وهو علامة المجاز فتدبر ثم تذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط (قال الامام) في الاستدلال (العام تكسر براحد) فكل رجل بمنزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد الا أنه وضع العام له ليسل التعبير (وفيه) أي في تكرير الاحاد (اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازاً) فكذا العام (قلنا ليس) العام (مثله) أي مثل تكرير الاحاد (من كل وجه) بل في افادة المعنى فقط وكيف وفي التكرير ألقاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي الاستعمال واحد للفظ واحد واذا بطل ارادة البعض تغير استعماله قطعاً (أقول و) قلنا (أيضاً تقرب) فيه (فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار) وقد كان داخل في المدعى (بل ينافسه كالمجنى) لان في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازاً أصلاً فكذا ههنا ولعلنا نقول هب أن العام تكسر براحد الا أنه اذا سقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى فللباقى حيثبان حنينة أنه بعض الاحاد المتكرره وهذه الحنينة حقيقة وحنينة كونه مقتصر على بعض آخر وهذه الحنينة مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملاً فيه حتى يكلف بيانه كما يفهم من التحرير والجواب أن الباقي الحنينة الأولى هو مدلول مطابق للفظ فلزم الاشتراك لكونه موضوعاً لكل أيضاً ولا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ولتم ما قال الشيخ ان الهامان مذهب مخالف للاجماع على أن لفظاً واحداً للمادة الى وضع واحد معني واحد لا يكون حقيقة ومجازاً معاً ففهم وقال (أبو الحسنين) لو كان الخارج لا يستقل (وجب تحوزاً) في العام (لزم كون المسلم للمعهد مجازاً) بيان الملازمة أن غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كأن التعيين قديم مستفاد من الالام فلو أوجب التقيد التحوز فيه لأوجب في المعهد وقد مر من الكلام ما يكفي لانعام هذا المرام وما أوجب به من منع للملازمة بان هذا العام انما صار مجازاً لكونه استعمل في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهد فان الاسم باق على معناه والتعيين استفيد من الالام فساقط فإنه قد ظهر لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا أنه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقيدى يصدق على بعض الافراد فهذا البعض فلو كان فيه تحوز لكان من جهة التقيد وهو موجود في اليهود بعينه فان مدخول الالام على معناه وقد تقيد بالتعيين المستفاد من الالام فيستفاد معنى مركب تقيدى يصدق على فردية بين أو أفراداً معينة فتدبر (والجواب) عنه (كفاي) المختصر بان المجموع) المركب من الاسم والالام (هو الدال) على المعين المعهد وكل من جزأه كزاي زيد لان الكامتين من شدة الامتزاز صارنا كلمة واحدة (مندفع لانه بعد العلم بانها كلمتان) موضوع كل منهما المعنى (بمجرد اعتبار) منا ولا واقعة له (مع أنه قال الخصم به) أي يكون الدال هو المجموع من العام والمختص (على ما نقل عنه في العمدة) فانه نقل عنه أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازاً وبمجموع الامر من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم ان هذا القول بعينه محض واصل مراده أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازاً فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع التوعى الذي للركبات فتدبر (وما قيل) في الجواب (ان للعرف بالاعهده وضعين للجنس قبل دخول الالام) حالة التنكير (ولما هو بعده) فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لان وضعه ليس الالام للكل (فلا يخفى ما فيه) لانه ليس الاسم موضوعاً للعنين والالام الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس والالام للهودية فيحصل من المجموع الشخص اليهود كهذا الانسان وفيه تأمل يظهر بالتأمل ولانساناً أن العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو الباقي وبعد التنزل يمكن أن يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم أراد ان يحقق الحق في وضع العرف فقال (والحق لا فرق بين المعرفة والتكره الا بالاشارة الى المعلومية) في الاولى (وعدهما) في الثانية

الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً كما سبأ رأسه بل من استطاع فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وتبين به أن الاستصلاح على ما ذكرنا وهذا تمام الكلام في القطب الثاني من الأصول  
 (القطب الثالث في كيفية استنثار الأحكام من مبررات الأصول) ويشتمل هذا القطب على صدر ومقدمة وثلاثة فنون  
 (صدر القطب الثالث) أعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول لأن مبدآن سعي المجتهد في اقتباس الأحكام من أصولها  
 واجتئها من أغصانها إنما بنفس الأحكام ليست ترتب باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها والأصول الأربعة من الكتاب والسنة

وتحقيقه أن الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار التامجي من التثوين وإذا دخل عليه اللام الموضوع للإشارة وأسقط منه التثوين زال الانتشار وصار الجنس مشاراً معهوداً فاللام ليس إلا التعريف الجذب ثم قد يقصد الإشارة لتلخيص المقام إلى حصته المعينة المعهودة وقد يقصد إلى حصته منتشرة وقد يقصد إلى جميع الأفراد وقد لا يقصد الفردية أصلاً على حساب ما يقتضيه المقام كذا قال أهل العربية (وعلى هذا فمعلوم التعريف بتعريف الجنس إنما يشأ من المقام) ونشأته من المقام تحتل وجهين أحدهما أن يفهم الجنس المشار إليه من التعريف ويعلم تحققه في كل الأفراد من قرينة خارجة وهي المقام وهذا باطل قطعاً وإن ارتضى به أكثر علماء العربية فإنه قد تواتر استدلال الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الأحكام ولم يتطروا إلى أمر آخر يدل على أن الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل إنما حكموا بالانفهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني أن يكون التعريف بلام الجنس مستغنياً في العموم مجازاً وهذا أيضاً بعيد والالتقل من أحد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اليسه ولم ينقل بل الذي تواتر هو جعلهم التعريف على العموم من دون حاجة إلى قرينة الله عليه وصر فهم إلى الجنس إنما كان للصارف من العموم (لكن عدوه من الصغى الموضوع عنه) والعاذون هم أهل الأصول فأطبقة من الخفية والشفعية والمالكية والحنبلية بل الظاهرية أيضاً وهذا أيضاً يدل دلالة واضحة على بطلان رأي أهل العربية فإنهم أشد مهارة من أهل العربية فالقول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم أشار إلى ما قيل في تأويل الاجماع بقوله (الآن يقال صار) التعريف باللام (حقيقة عرفية) في الاستغراق (فتدبر) وما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع وهذا أيضاً بعيد أن الوضع إنما يعرف بالاستعمال والتبادر وإذا حوز جل التبادر على كونه معنى عرفياً وفتح هذا الباب انسداد العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية أقول يمكن أن يقال إن المعارف في الوضع العام للوضع الخاص وإن كان أن الموضوع له جزئيات حقيقة لل مفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز أن تكون كلمات تحتجزئيات وإذا عرفت ذلك فلجوز أن يكون لام التعريف من هذا القبيل فإنها مع اشارتها إلى معلومة المساهية تنوع إلى أقسامه المعروفة وحينئذ تكون تلك الأقسام معاني وضعية لها وعلى هذا عمود مدخلها كعمود مدخل كل والشكوة الواقعة تحت النبي وهذا وإن كان تكلفاً لكنه وفق بمذهب أهل العربية وعلماء الأصول انتهى ولعل وجه التكلف أن اللام يبقى حينئذ موضوعاً للتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الأحاد والمعهودية وهذا مخالف لظواهر أقوال أهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والإشارة إلى الجنس من الموضوع له وهذا ينبو عنه قواعد الأصول وأيضاً يشهد التسبع أن الحل علمهما فيما إذا لم يستقيم العهد والاستغراق ففهمهما بالقرينة ولذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب الاستدليل به بأداء احتمال واحد منهما فالقول أن الاسم في حالة التكرار للجنس أولاً للفرد المنتشر وفي حالة التعريف إذا لم يكن هنالك معهود لجميع الأفراد استغراقاً لتواتر استدلال السلف به والمصلحة لكلام أهل العربية يستحق أن يقال في حقه \* وإن يصلح العطار ما أفسد الدهر \* وهذا العلم الحق عند اعلام الغيوب (د) قال (القاضي مثله) أي مثل ما قال أبو الحسين (الآن الصفة عنده كأنه) الظاهر كأنها (مخصص مستقل) فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى توجيهه وقال (وتحقيقه أن تخصصها ليست لفظية بل من خارج) والمخصوص منه مجاز التثنية وعدم كونه لفظياً (بديلاً أن الصفة قد تشمل) جميع أفراد العام فلا يكون التوسيف نفسه تخصيصاً بل التخصص نفسه من خارج (كذا في شرح المختصر أقول) ليس الأمر كما ظن هو (بل) التخصص بها (لفظية) لأن التوسيف تقييد وهو ضد الإطلاق) ومن البين أن التناول حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد فإن قلت يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط وحينئذ فتكون الصفة مساوية للموصوف قال (وقلبا يكون) التقييد (اعتبارياً) فلا

والاجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيبها وتأصيلها وانما مجال اضطراب المجتهد واصكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتسابها من مداركها والمدارك هي الأدلة السمعة ومرجعها الى الرسول صلى الله عليه وسلم اذ منه يسع الكلام أيضا به يعرف الاجماع والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير وتزى أن تؤخر الكلام في الفعل والسكوت لان الكلام فيها أو جز \* واللفظ اما أن يدل على الحكم بصيغة ومنظومه أو بقوله ومفهومه أو بعنايه ومعقولوه وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون المنظوم والمفهوم والمعقول

يقاس عليه (على أنه منقوض بالشرط) فانه قد يكون مساويا للجزء فلا يكون نفسه مخصصا فالتخصيص فيه من خارج أيضا فلا يكون لفظيا (فتأمل) وقال الشيخ أبو بكر الحصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط فيكون انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما يتى أكثر من اثنين كذا نقل الحنيفة والشافعية نقلوا عنه أن العام لا يشمل غير المحصورين فاذا بقي غير محصور يكون حقيقة \* وعلم من هذا الكلام أن قول هذا الامام ليس الا في لفظ العام فهو ليس من هذا المقام في شيء فان الكلام هناك في صيغ العموم لا في لفظ العام فايراد قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب فتأمل \* (ثم المخصص متصل) ان كان غير مستقل (ومتصل) ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية وأما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط (والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل والمنقطع للتخصيص فيه) اذ لا يخرج فيه بوجه (اعلم أنه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه) أي على الاستثناء المنقطع (وقيل) لفظ الاستثناء (بجواز) فيه حقيقة في المتصل (وقيل مشترك) بين المتصل والمنقطع (وقيل هو متواط) موضوع للمعنى واحد مشترك بينهما (وهو ما دل على مخالفة) للحكم السابق (بالا وأخواتها) سواء كان بحيث يؤول الى الاخواته للدخل ما بعدهما فيما قبل أولا (وقيل لا يسمى) المنقطع استثناء حقيقة ولا بجواز هذا) المذهب الأخير (لا يعود الى طائفي) وان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أحل من أن يخفى على أحد أو المعنى أن هذا النزاع لا يعود الى طائفي فانه يرجع الى الاصطلاح لكن الأخير فيه أنه ظهر فائدة الخلاف في حلف لا أستثنى أو ان استثنيت فكذا استثنيت باستثناء منقطع (ثم لا خلاف) لأحد (في صحته) أي صحة الاستثناء المنقطع (لغة والشرط) لصحة (المخالفة) للصدر (بوجه ما فيما يتوهم) فيه (الموافقية) فالفائدة فيه دفع هذا التوهم (مثل لكن) فانه لا استدراك أي دفع التوهم من السابق (تحوجا للقوم الاجارا) فانه يتوهم من بجي القوم مجي الحار لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع (وما زاد الاما نقص) فانه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فنفى النقص بالادفعال هذا الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال أيضا لكن اذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شي الا النقصان واذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة (فلا يقال ما جاء زيد الأنا الجوهر الفردي حق \* مسئلة \* أداة الاستثناء) حقيقة في المتصل اتفاقا (بجواز في المنقطع) في المختار (وقيل حقيقة) فيها ثم اختلفوا (وقيل مشترك) لفظي فيها (وقيل متواط) ولما لم يكن التواطؤ مع قول الأداة فإنها موضوعة للجزئيات بوضع عام فسر فقال (أي وضعت) لهما (المعنى فيهما) أي لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل مراد لهما (وضعا واحدا) عاما (لأن المتصل أظهر) منه في الاستعمال (فلا يتبادر من تحو جا القوم الا) أي قبل ذكر المستثنى (الا ارادة أخرج البعض فلا يكون مشترك) لفظيا بينهما والا لا يخفى في معرفة ارادة الى القرينة (ولا) موضوعا (للمشترك) بينهما (والا يتبادر هو بوجه نوع مسامحة كالأجني (ومن ثم) أي من أجل تبادل ارادة الاتصال (لم) يحمله عليه الامصار عنه ما سكن المتصل ولو) كان (يتأويل) فحاوله على ألف الا كراعي قيمته لا على الانقطاع وان خلا عن التأويل فقدر (مسئلة \* قد اختلف في نحو على عشرة الا ثلاثة دفعا للتفاض) التوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلاثة عنها (فالجهور) من الشافعية قالوا (المراد بعشرة اعمها والسبعة) مجازا (والا ثلاثة قرينة) عليه صارفة عن حقيقة التي مجازها اعلم أن مشايخنا حكوا عن الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء يدفع عن بعض المستثنى منه بطريق المعارضة وفسره بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكلي ثم المستثنى يفيد حكمها صراحة في البعض واذا تعارضت اسقاطا وبي في الباقي حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فالتوهم كونه باطلا في نفسه وموجبا للتفاض في الاخبار بوجوب أن لا يكون في المستثنى الحكم المخالف لحكم الصدر وهو خلاف نصرى بجان الشافعية وقال صدر الشرع يعاصله أن المراد بالصدر الباقي



الذين الاول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع) ويشتمل هذا الفن على مقدمة وأربعة أقسام القسم الاول في الجمل والمبين القسم الثاني في الظاهر والمؤول القسم الثالث في الامر والنهي القسم الرابع في العام والخاص فهذا صدر هذا القطب (أما المقدمة) فتشتمل على سبعة فصول الفصل الاول في مبدأ اللغات أنه اصطلاح أم توقيف الفصل الثاني في أن اللغة هل تثبت قياسا الفصل الثالث في الاسماء العرفية الفصل الرابع في الاسماء الشرعية الفصل الخامس في اللفظ المفيد وغير المفيد الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب على الجملة الفصل السابع في المجاز والحقيقة

محازا والاستثناء قرينة ولعله الى هذا أشار بقوله (كسائر المحضات) وتحققه أن الاستثناء يقيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فلا يجعل هذا الحكم العقل أن المراد في الصدر سواء كالمخصات المستثناة والاستثناء بحكمه قرينة صارفة الى التخصيص ثم أبطل هو رده الله تعالى أن هذا لا يصح في أسماء العدد فإن عشرة مثلا موضوعه لعدد مخصوص لا محتمل أن يطلق على ما تحته أو ما فوقه من المراتب العديدة أصلا فلا يجوز أن يراد به الباقي ولو سلم فيكون محازا وهو خلاف الأصل وسبغىء ماله وما عليه إن شاء الله تعالى فان قلت قد أبطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بأنه يلزم التناقض في قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لتفسير الاول بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بأن يقال اسم العدد لا يحتمل الاطلاق على الأقل فلا يحتمل الاطلاق على تسعمائة وخمسين فيبقى الحكم على الاول مع ثبوت تقيضه في البعض فتأمل فيه فإنه ينبوعه نواهر عبارات المشايخ (أقول وهو الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه للمستثنى (باق) بعد الاستثناء كما كان) قبل (فان العشرة مفهوم واحد لا يزبدولا بنقص فهو من حيث هو وهو لا يمكن أن يتصرف بأخراج الثلاثة منها) فان العشرة باقية على الحقيقة لم يصح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقربنا الاستثناء فان قلت لا نسلم أن العشرة حقيقة لا يزبدولا بنقص بل السبعة ايضا من أفراد العشرة ألا ترى أن أهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من أفراد الانسان وأحماضها الى اخره بقيد الامكان ولو لم يكن من أفرادها لما احتاجوا الى التقييد قال (وما قالوا في تحقيق) التقيضية (الحقيقية) الحاكمة على الأفراد مطلقا فرضية كانت أو موجودة زان الانسان الذي ليس بحيوان بل) الذي (ليس بانسان من الأفراد الفرضية) الانسان وقد وافي الأفراد بالامكان لخروجه (فهو مخالف للعرف واللغة) وكلا منافيا لرضان به (والمنع مكاره) بل مخالف للعقل أيضا كما قال بعض المحققين ان الفرد لا يمكن حقيقة ما يصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل أو بالامكان وليس الانسان الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان أصلا فلا يكون فردا له حقيقة (ولو سلم الاتصاف) أي اتصاف العشرة بالزبدوله والنقص (فلا يجمع تناول) للثلاثة (أيضا) فيلزم أن يكون مخرجا عنه وغير مخرج على تقدير أن تكون العشرة باقية على الحقيقة وذلك (لأن العشرة عشرة أطلق أو قد دلو) كان التقييد (بالنقص) كما إذا قيد بخروج الثلاثة ونقصه الى السبعة (كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات) فلا يبطل الذاتي بالتقييد البتة هذا وما قالوا العدد لا يكون جزءا للعدد لا ينافية فان المراد أن ثلاثة أحاد جزء للعدد فيكون بانساق من مرتبة الذات فلا يجوز أن لا يتناول \* واعلم أن هذا غير وافي فإنه لا شاك عند أحد في أنه اذا حل من كبر ثم نقص عنه جزء يبقى الجزء الآخر ألا ترى أن الثبات اذا انحل وبطل نفسه التباقي يبقى الجزء الجسيمي قطعاً وكذلك في الذهن اذا حلل المعطوف المركب الى جزئين وطرح أحدهما بقي الآخر فاذا أخذ الذهن عشرة وحلها الى سبعة وثلاثة وأسقط الثلاثة بقي سبعة قطعاً وصدق عليه أن العشرة اذا نقصت عنها ثلاثة صارت سبعة أي الذي كان عشرة بقي منه بعد التنقيص سبعة فصدق على السبعة أنه عشرة منقوص منها ثلاثة في العرف واللغة وان لم يصدق علمه أنه عشرة فان صدق المقيد للغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها باللفظ افازاره عبارة أطول وأقصر فالعبر أن يعبر بأهه ماشاء وحينئذ اندفع ما قال المصنف فإنه ان أراد أن العشرة لا يزبدولا بنقص أن حقيقةه لا تبقى بعد الزيادة والنقصان بل تصير حقيقة عدد آخر فسلم لكن لا يلزم منه أن يكون لفظ العشرة محازا عن السبعة بل لفظ العشرة على الحقيقة وحكمه عليه بتقيض بعض الاجزاء عنه وهو الثلاثة مثلا وبقاء الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقيدي يصدق عليه وان أراد أن العشرة لا تحتمل هذه التصرفات فباطل قطعاً وبهذا ظهر اندفاع ما في

(الفصل الاول في مبدأ اللغات) ، وقد ذهب قوم الى انها اصطلاحية اذ كيف تكون توقيفا ولا يفهم التوقيف اذ لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق . وقال قوم انها توقيفية اذ الاصطلاح لا يتم الا بخطاب ومناداة ودعوة الى الوضع ولا يكون ذلك الا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح . وقال قوم القدر الذي يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح . والمختار ان النظر في هذا اما ان يقع في الجواز وفي الوقوع اما الجواز

التحرر برأيه حيثئذ يلزم العوقف الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال ومسافة طويلة مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع ان الدال عليه عبارة ان أطول وأقصر والتكلم مخبراً بجهتها ان يتكلم كان شاء يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذلكها هنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء فلفظ عشرة الاثلاثة ثم انه لوصح هذا المذهب أى القول بان العشرة مجاز عن السبعة ثم العوقف على كذا وكذا ان كان العشرة بمعنى السبعة فأى معنى لقوله الاثلاثة فان الاخراج قطعاً باطلاق أهل اللغة فالمستثنى مع الأداة لعوقفها . فان قلت انه قرينة على أن المراد به السبعة ولو لا ما علم قلت هي أنه قرينة لكن القرينة لا تكون مهمة وهما نصير الأداة مع المستثنى مهما لا والسرفيه أن الاستثناء لما كان غير مستقل بقضى الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط به فلعوقفها . وحيث لا يتوجه ما لو قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فعنى الاثلاثة ليس على ثلاثة وبه تبين أن المراد بالعشرة السبعة كما في سائر المحضات كما يعزى الى الشافعي رحمه الله تعالى فلا يكون الاستثناء مهما ولا ذلك لأن غير المستقل لا يقدم معنى غير أن يرتبط بما قبله وهذا ظاهر جدا . واذا أريد بالعشرة السبعة لا يصح أن يرتبط به الا ثلاثة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المحض فانه لا استقلاله يفيد حكما مخالفا للعام فيدل على أنه مخصوص ثم ان ما يعزى الى الامام الشافعي رحمه الله تعالى لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له على عشرة الاثلاثة عشرة لانه لا ثلاثة منه وليس ما فوق سبعة الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم . ويلزم أن يكون في ألف الأربعة وخمسة الألف معنى تسعائة وستة وأربعين مع أنه لا يلتفت اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال أصلا بل يحتاج الى تأمل بالغ عدم معرفة معنى اللفظ فافهم واحفظ فقد بان بطلان هذا القول باقوم جهة لا بدحضها شبه أصلا وظهر منه أيضاً ان تخصيص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى أنه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا انجاز ما وعدنا سابقا ثم ان المصنف لما اختار أن المراد من المستثنى منه الباقي فلا يخرج منه . وأما الاخراج عن الحكم فلا يصح على رأى أحد ايراد ان يحقق ذلك وقال (ثم لا اخرج) للمستثنى (عن الحكم على الكل) من المستثنى منه (أيضا) كما أنه لا اخرج عنه (اذلحكم الاعلى السبعة بالاتفاق) فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه (للزوم التناقض) فانه يلزم حيثئذ أن يكون العشرة مثبتا ومنفيا (فلا اخرج عن الحكم) المذكور في الصدر (الاتقيد برأى معنى لولاه لادخل) أى لولا الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم (فلا استثناء يمنع الدخول) للمستثنى (في الحكم) فالعشرة انما استعملت في التركيب لافادة أن الحكم المذكور في الصدر (على السبعة فقط فتأمل جدا) وهذا ظاهر لكن طريقه أى هو اما ان يكون العشرة على معناه والسبعة مستفادا من المجموع أو يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول ومختار المصنف هو الثاني (واستدل) على هذا المذهب (بانه لا يراد بالعشرة كالماله لانه ما أقر الاربعة اتفانقا) ولو كان العشرة بكاملها مرادة يلزم الاقرار بها (وأجيب بأن الاقرار) انما يكون (باعتبار الاسناد ولا اسناد الاعد الاخراج) فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم أن لا يكون العشرة على معناها فان الاسناد الى ما بقي بعد اخراج الثلاثة فلا تقرب فتأمل (وقال جماعة ومنهم) الشيخ (ابن الحاجب المراد عشرة أفراد لكن اخرج ثلاثة) عنها (ثم أسند الى الباقي) وهذا محتمل وجهين الاول أنه أطلق العشرة على كمال معناها وأسند الى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة الثاني أن يقيد باخراج الثلاثة عن فحصل مركب تقيدى هو العشرة المنقوص منها ثلاثة وهو لا يصدق الا على سبعة فيراد السبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن الحاجب الاول كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه العوقف ان ذكر البعض الآخر يلفو حيثئذ وان أريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن السبعة بطريق أطول ولا بأس به (أقول) في ابطاله (قد لا يكون العموم الصحيح للاخراج الاعد الاسناد) كما اذا وقع التكررة في سياق النفي (نحو ما جاء في الازيد) واذا كان العموم بعد

العقل فسامل للذاهب الثلاثة والكل في حيز الامكان أما التوقف فبان يخلق الاصوات والحروف بحيث يسمعا واحدا ويجمع ويخلق لهم بالعلم تصدق الدلالة على السمييات والقدرة الازلية لا تقصر عن ذلك وأما الاصطلاح فبان يجمع الله دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الامور الغائبة التي لا يمكن للانسان أن يصل اليها فينتدى واحد ويتبعه الآخر حتى يتم الاصطلاح بل العاقل الواحد ربما يتقدح له وجه الحاجة وامكان التعريف بتأليف الحروف فيتولى الوضع ثم يعرف الآخر بالاشارة والتكرير معهما للفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير وكما يعرف الاخرس ما في ضميره

الاسناد فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج (فتأمل) فان فيه نظرا أما أول فلا ن هذا بردي عليكم أيضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والازم التساقض ولا عموم قبله فلا تخصص فاهو جوابكم فهو جوابنا وأما ثانيا فلا ن عموم التكرار المنفصلة عندنا بالوضع لا لأجل وقوع النبي عليه عقلا واذ كان بالوضع فالذي يذكر بعد النبي لأن تعلق النبي عام قبل الاسناد فيصعب الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدر وهو الملقوظ وبالله الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى نعم اذا كان عموما باعتبار تعلق النبي واقتضائه العموم عقلا كإذهب اليه المصنف لا يصح الاخراج ولا التخصص والازم التساقض الا أن براد الاخراج والتخصص عن العموم البدئي الذي يكون في التكررات ثم يعمم ورود النبي في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن التكررة في الانيات أيضا هذا والله أعلم ما هو الصواب وهذه الجماعه (قالوا) في ابطال الرأي الاول (أو لا ولو لم يكن المراد بالمستثنى منه (الكل) بل كان المراد منه الباقي (لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشترت الجارية الا نصفها) لان المذكور سابقا حينئذ هو النصف والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشترت نصف الجارية الا نصفها (فيكون المخرج الربع) وقد كان المقصود استثناء النصف هذا خلف ثم الربع اذا كان مستثنى بيق الربع وهو المراد الجارية حينئذ فيكون المخرج ربع الربع وهكذا الى غير النهاية (قلنا) لان سلم أن الضمير يعود الى النصف بل (المرجع للفظ باعتبار المفهوم) الموضوع له فالجارية مستعملة في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع الى ما وضع له المرجع وسيبصر ح المصنف به أيضا كيف لا وهل هذا الا مثل ان يقال رأيت أسدا مسلما ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المقترن فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغنى عنه فانه يجوز أن يستعمل الجارية في معناها كما هي ثم يرجع الضمير اليها فتقدر (و) قالوا (ثانيا) لاجماع أهل العربية أنه اخراج بعض عن كل) ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوتونه فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن المستثنى منه بطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى (قلنا المراد) لأهل الاجماع من لفظ الاخراج (الاجماع تقديرا) بمعنى النع عن الدخول وكونه بحيث لو لا الاستثناء لدخل فيه (و) المراد بلفظ الكل (الكلية باعتبار المفهوم) اللغوي (ظاهرا) لا باعتبار المراد وفيه أنه لا بد للتأويل من ضرورة ملية لاسيما في كلام أهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحمل البعديين أحد ومن البعيدة أن يهمل هذا الجمل الصغير في موضع الاشتناء العظيم فتقدر (و) قالوا (ثالثا) أي في كون الباقي مراد من لفظ المستثنى منه (ابطال نصوص صفة العدد) اذ صحت حينئذ اذ ادة عدد من عدد وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة (أقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم) فان معنى ربما يكون مفهوما بحسب اللغة ولا يكون مرادا كما في المجاز (وليس العدد نصا باعتبار الأول) أي باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه أنه منع مقدمة منقولة من أهل العربية فلا يقبل من غير حجة والقول بكونه نصا باعتبار ان فهم المفهوم اللغوي فليس مخصوصا بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى أنه هو المفهوم من اللفظ ولم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست الانصوصية الارادة فافهم ولا تلتفت الى ما يبدي احتمال كونه نصا في غير الاستثناء قال في التحرير يجب ان هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا تكون من اللفظ نفسه بل انما تكون من خارج فلو كان العدد نصا كان نصوصية بخارج وهانذا الخارج وهو الاستثناء فأنه على أنه أريد به معنى آخر فكون نصا في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد أن يقال معنى نصوصية العدد عدم حجة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تحتانية أو فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا يحتمل هذا النجوم التجوز وقد صرح أهل العربية فلا مجال للنوع هذا ثم انه قد يستدل على أصل المدعى بأنه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوزا لم تبق النصوص أي المفسرات مفسرات

بالإشارة وإذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعاً أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقينا  
 الأبرهان عقلي أو بتواتر خبر أو بسمع قاطع ولا مجال لإبرهان العقل في هذا ولم ينقل وتواتر ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى إلا الرجوع إلى الظن  
 في أمر لا يرتبط به تبعاً على ولا ترقى إلى الاعتقاد حاجته فالتلوض فيه إذا فضول لأصل له ثلث قبيل قال الله تعالى وعلم آدم  
 الأسماء كلها وهذا يدل على أنه كان يوحى وتوقيف فسدل على الوقوع وإن لم يدل على استحالة التخلّص عنه فلنا وليس ذلك دليلاً  
 قاطعاً على الوقوع أيضاً يتطرق إليه أربع احتمالات أحدها أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفقه بكمه

لاحتمال الاستثناء هنالك ففي احتمال المجاز وعلى هذا ينطبق جواب التبرير انطباعاً تاماً فإن هذه النصوصية من خارج وإذا  
 كان هنالك استثناء يكون نصافي الباقي والأظهر أن يقال إن المفسر كما أنه يظن فيه احتمال المجاز إلا أن من الخارج يجب أن  
 احتمال الاستثناء أضامن خارج فتأمل فيه (وقال القاسمي المجموع) وهو عشرة الأثرثة (موضوع بازاء سبعة) يعني  
 أن المستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقي (كما يوضع لشيء أسان مفرد ومركب والله مال كلام طائفة  
 من الخفية) بل محققهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله تعالى (أقول بلزم) عليه (أن يكون وضعه بل لكل عدد أسماء  
 غير متناهية فإن مراتب الأعداد لا تنفد عند حد) وكل عدد إذا استثنى منه ما زاد به على عدد موضوعة بازائه (فتدبر) فإن استحالة  
 المجموع موضوع بازاء الباقي فلزم أن تكون المراتب المركبة كلها مع استثناء ما زادت به على عدد موضوعة بازائه (فتدبر) فإن استحالة  
 اللازم في حين انقضاء كلف لا وقد وضعت اللفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوي بازاء معان غير محصورة وأيضاً كما  
 أنه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية وضع واحد كذلك يجوز العكس أيضاً فافهم (ورد أيضاً بلزم وعود الضمير في الانضغاف  
 إلى جزء الاسم) لأن الحاربه الانضغافها بمنزلة معدن كبريت حيث تدالجارية تجزؤه أعجبت قولهم هذا بعد فهمهم من قول القاضي  
 إن الحاربه الانضغافها صارا من قبيل بعلبك فإن الضمير حتى يرجع بل الضمير حيث مثل رأى زيد نعم كان في الأصل ضميراً  
 راجعاً ولم يكن جزء لفظ حيث ذف فافهم (و) رد (بلزم تخصيصه) وأفادته الحكم الخائف (كفهوم القاب) فانه حيث  
 أفاد الحكم على اسم جنس نقي الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور وإن قال به من لا يعتد به (و) رد (بلزم التركيب)  
 أي تركيب الاسم (من) كلمات (ثلاثة) أقول بل التركيب (من) كلمات (أربعة) في نحو أولان الأحدث عشر وهو  
 أي تركيب اسم من ثلاثة أحكام كونه (في غير المحكي) شمولاً نظراً فإنه يجوز (و) الخال (الأول غير مضاف) نحو  
 أي عبد الله فإنه جائزاً اتفاقاً (ولامعرب) ظاهره يفيد أن امتناع التركيب من ثلاثة أعما هو الذي يمكن الأول معرباً وهذا كذلك  
 فينبغي أن لا يمتنع وهو خلاف المدعى والأظهر في العبارة الأول معرب غير مضاف والأولى أن يجعل من التعريب فيكون  
 إشارة إلى حوار ذلك في الأسماء المنقولة الأبجدية (ولاحرف خلاف اللغة بالاستقرار ثم لما كان) هذه الأبرادات اختار إذا  
 أراد القاضي أنها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان (قول القاضي) المسبوب له عند هذه الإرادة مع قطع النظر  
 عن لزوم تلك الاستحالات (خلاف البديهة القطع بأن المفردات باقية على أوضاعها) أعلم أن المصنف قد سلم البديهة بقاء  
 المفردات على أوضاعها وحيث قد بطل القول بأن المفردات باقية على أوضاعها (أول) قوله (بأن مراده أن المجموع  
 حقيقة في السبعة) وأنه موضوع بالوضع النوي الذي للمركبات بازاء السبعة (يعني أن المفردات مستعملة في معانيها)  
 الموضوعه لها هي (ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة) وهو عشرة ناقص عنها ثلاثة وليس هو إلا السبعة (لا يتبادر  
 إلى الفهم غيرها) قال المصنف موافقاً لما في التعرير وغيره (وهذا يرجع إلى أحد المذهبين) لكن الرجوع إلى المذهب الأول  
 غير صحيح فإن المذهب الأول محصله أن المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه مستعمل فيما رضعه فأين هذا من  
 ذلك وأما المذهب الثاني فقد عرفت أنه يحتمل احتمالين أحدهما أن الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل بقربنة  
 الاستثناء وعلى هذا لا يرجع إليه فإن محصله أن الحكم على أفراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول لهذا المركب وبناء على  
 هذا نالت صدر الشريعة وقال المذاهب الثلاثة واختارها هو الأخير الذي ذهب إليه القاضي وحيث لا يتوجه ما في التلويح إن  
 الدلالة على الباقي بالوضع النوي للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسماً للمذاهب الباقية  
 والعجب منه كيف خفي عليه أنه إذا كان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازاً بقربنة الاستثناء فإن الوضع النوي للمركب وإنما الدلالة

ونسب ذلك إلى تعليم الله تعالى لأنه الهادي والمهيم ومحرك الداعية كالتنسيق بين أسماء الله تعالى التي أتت في القرآن من غير ما توقعه من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فريق من الملائكة فلم يله الله تعالى ما توقع عليه غيره الثالث أن الأسماء مستغنة عموم فعله أراد به أسماء السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الأسماء التي حدثت مسماها بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات وتخصيص قوله تعالى كلها كتخصيص قوله تعالى وأوتيت من كل شيء وقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وهو على كل شيء قدير إذ يخرج عنه ذاته وصفاته الرابع أنه رب عالمه ثم نسيه

لا يستثنى منه فقط لا للركب وان جعل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مرارا أن المذهب الاول باطل قطعا والمذهب الثالث هو الحق ومجمله أن المستثنى منه على حقيقته وأخرج عنه المستثنى والدال عليه الأداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بآراء هذا المفهوم المركب بالوضع النوعي كما مر مرارا وأن المذهب الثاني انحل عليه فهو حق والأفوه باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك أيضا أن هذا التركيب يدل على الباقي الوضع وقد تقدم أن المدلول الوضعي يكون مقطوعا وأن هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كإثبات التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قدمنا فنقدر ونقول أيضا إن في ذكر العشرة ثم تقديسه بما يفيد انخراح البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب إشارة إلى أن حكم المخرج مخالف لهذا الحكم أي الحكم المخالف يستفاد منه أن لا يكون مقصودا أصلا بالذات ولا بالعرض فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كفهوم القسب فافهم وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام وإن أفضى إلى التكرار لما أنه كان قد ارتكز في أذهان الفضول من العلماء أن قول الخليفة في تجوير تعليل التخصيص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للقنينة دون الثاني شيء فري حتى سمعت بعض من يشار إليهم بالبيان يقول قولنا لا يبق من له حسن أدب بالراستين التكرام أن يفوه به فبين وصولنا للمقامات العظيمة والله الهادي وبه الاعتصام (مسئلة \* شرط الاستثناء الاتصال) أي اتصاله بأول الكلام (ولو) كان الاتصال (عرفا) بان بعدد في العرف متصل (فلا يضر) الاستثناء (الانقطاع بسعال مثلا) أو غيره من الاعتذار ويضر الانقطاع بالاختصاص في كلام آخر فإنه بعد تزكوا واضعرا (و) روى (عن ابن عباس في خلافه روايات) في رواية يصح التأخير في شرفه ورواية إلى سنة وفي رواية إلى الحركة كذافي الحاشية (وابعد جدا) أو راءة مثل ابن عباس عن التقويم هذا البعيد فعلا عن التذهب به (حمل) ما روى عنه (على ما قال) الامام (أحمد يصح التأخير بالنسبة قياسا على غيره) من الخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير التخصيص وقد بقر القياس على غيره من المتصلات وهذا أخص جدا فان قلت فينبغي أن يصح تأخير الشرط بالنسبة أيضا (أقول لا ينتقض بالشرط كافي المنهاج لقولهم بتأخر الشرط) كإثبات الاستثناء (فلا اتفاق) فلا الزام (وقيل يصح الفصل) في الاستثناء (في القرآن خاصة) دون غيره لما روى في قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله ولم يكن تزل غير أولي الضرر ولا تم تزل بعد المدة وشكاه عبد الله بن أم مكتوم وغيره رضوان الله عليهم ويمكن دفعه بان المراد بالقاعد من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن أداء الواجب ولا يقال عرفا بالفلس انه قاعد عن الجواز كانه قوله تعالى غير أولي الضرر ليس مختصا ولا يستثنى بل هو بيان تقرير يجوز وقوع حاله كونه من وجوه فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتأمل قال المصنف الظاهر أنه مثل قول العباس الا لا يخرج من النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قطع أم حبيبة كنه في قول الله تعالى ونسبها فان قوله متعلق بمحذوف ولا يذهب عليك أنه حيثئذ يكون المعنى لا يستوى القاعدون من المؤمنين مطلقا الا أولى الضرر فيكون انخراجه من حكم كان عاما ولا يكون الانسح وهو لا يصح فانه خبر وأيضاح حكم الجهاد لم يكن عاما لاجتماع الضرر الا أن يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم تزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريره فافهم (وقيل يصح) التأخير (مادام المجلس) وهو قول تاج الأرواءة الحسن البصري قدس سره وطاوس كذافي التعمير (لنا) ولا إجماع الأدباء) على وجوب الاتصال بين الاستثناء والصدر (ولهذا القول على عشرة ثم زاد بعد شهر الا لانه يعد لغوا) عرفا بالاجماع فلا يصح أن يرتبط بما قبله (و) اننا (تانيا) لولم يجب الاتصال (لم يجوز) بصدق وكذب في شيء من الاخبار لا احتمال الاستثناء فان كان العموم في

أولم يعلم غيره ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة لأن الغالب أن أكثرها مادة بعدد  
 (الفصل الثاني في أن الاسماء الغريبة هل تثبت قياساً). وقد اختلفوا فيه فقال بعضهم سمو الخمر من العنب خمر الهم المخمر  
 العقل فيسمى النبيذ خمر التحق ذلك المعنى فيه قياساً عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها وسي  
 الزاني زانياً لأنه موطن فرجه في فرج محرم فيقاس عليه الألفاظ في إثبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم قوله تعالى الزانية والزاني  
 وسي السارق سارقاً لأنه أخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياساً حتى يدخل تحت

الواقع حقا فيجب احتمال الكذب بالاستثناء والافيني احتمال الصدق به (وعقد فسخ) أي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود  
 كالبيع وغيره وفسخ كالمطابق وغيره لاحتمال الاستثناء المغير (روى أن) الامام (أباحنيفة دفع عتب المنصور الدوانيقي  
 ثاني الخلفاء العباسية في مخالفة حده) ابن عباس (في هذه المسئلة) فإنه يجوز تأخر الاستثناء والامام عنع (بلزوم)  
 عدم لزوم (عقد البيعة) بيعة الناس إياه على قبول إمارته وهذه الحكاية دلت على أن مذهب ابن عباس كان مشتهرا بين الناس  
 وفي التفسير كان عتب المنصور بعباية محمد بن يحيى صاحب الغازي وهذا بعيد عن مثله ولو كان نسبة العباية إليه حقا فهو  
 ممن لا تقبل روايته قطعاً كما ذهب البعض إليه من عدم توثيقه فإن السعاية إلى الظالم كبيرة أي كبيرة تلبس بسعاية مثل هذا  
 الامام في فتوى أمر كان حقا وكان في سبيل الله تعالى (واستدل) على المختار أولاً (لوجاز) التأخير (لم يعين تعالى لبراءة يوب)  
 على نيبنا وآله وأصحابه (وعليه) الصلاة والسلام) في حلقه على ضرب امر أنه حسنة بنت يوسف عليه السلام أوجه  
 بنت ابراهيم بن يوسف حين أبطأت في حاجته مائة خنشة بعد الصحة (أخذ الضغث) مفعول لقوله لم يعين يعني لوجاز التأخير  
 لم يعين للبراءة أخذ الضغث الذي فيه أكثر من مائة خنشة والضرب به (بل كان الاستثناء) أولى لبطان الحلف به حتى لا يحتاج  
 إلى البرهنة (و) استدلالاً لوجاز التأخير (لم يقل صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم) من حلف على بين فرأى غيره أخيراً  
 منها (فليكفر عن يمينه) ويلغف غيرهما ورواه مسلم عن أبي هريرة بل يجر بين الاستثناء والتكفير بل الأول أولى لأنه أسهل ودأبه  
 الشريفة اختيار الأسهل للامة (والمراد في الاستدلال) (لم يعينه مطلقاً) أي لوجاز التأخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى  
 آله وأصحابه التكفير مطلقاً بل يجوز الاستثناء في صورة النسيئة ويعين التكفير في غيرها (فإن دفع ما قبله لا ينتهز) هذا  
 الدليل (على من جوز) التأخير (بالنسيئة) ثم لا يتوجه هذا الجواب أن أورد على الدليل الأول فإن الحجاب أخذ الضغث  
 والضرب به للبر في حادثة معينة لم يحل فيها النسيئة فيجوز أن يكون تعيينه لفقدان النية فلا يتم على من جوز التأخير بالنسيئة وإقال  
 أن يقول هذا منقوض بأصل الاستثناء فإنه لوجاز لم يكن التكفير متعيناً بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح  
 الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل أن اليمين الذي تعلق به الاستثناء متصلاً كان ومؤخر السبب بما بالفعل على ما ينسمل  
 المستثنى فإنه تكلم بالحاصل بعد النسيئة فلا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى وأما فيما انعقد اليمين فيتعين التكفير فلا  
 يصح الاستدلال بالحدث على عدم جواز التأخير وقد روي لا يخفى مناهة هذا الكلام لكن لا بعد أن يحجب عنه بأنه فرق بين  
 الاستثناء المؤخر والمتصل فإن اليمين في الأول منعقد ظاهر بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المتعقد ظاهر والأول  
 أوجب برؤية الخلفاء خير انقض اليمين والكفارة فإنه انما منعقد اليمين ولم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخلفاء لجواز أن  
 تسببه إرادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال وإذا كان المراد في الحديث الحلف المتعقد ظاهر أفصح الاستدلال بأنه لوجاز  
 التأخير لم يعين للحلف الظاهر النقص والكفارة بل يصح الاستثناء بضابيل هو أولى لأنه أسهل ولو تركزنا لقلنا الحديث مخصوص  
 بما لم يكن الاستثناء متصلاً بالاجماع على صحته فلا يصح التخصص عما قبله بالاستثناء مؤخر لعدم الاجماع هناك ولو قرر الدليل  
 من بدء الأمر بأنه لو صح التأخير في الاستثناء لمسا على بين يكون نقضه واجتماع الكفارة وقت رؤيته تغير الحلف عليه خير أو التالى  
 باطل أما الملازمة فلا احتمال الحاق الاستثناء وأما بطلان التالى فلأنه لا يبقى شيء يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا  
 السؤال من الأصل لكن يبقى الاشكال بعدم انتهاض الدليل لابطال التأخير بالنسيئة يظهر بالتأمل (أقول فيها ما نظر لأن جوازه)  
 أي جواز التأخير (لا يستلزم بجمه على عدمه) الذي هو الاتصال فيجوز أن يكون الاتصال مستحسناً بالنسيئة إلى التأخير  
 (فتأمل) وهذا ليس بشيء فإن الله تعالى أوجب أخذ الضغث والضرب به للبر وكذا أوجب الحديث نقض اليمين والكفارة

عموم قوله تعالى والسارق والسارقة وهذا غير مرضى عندنا لان العرب ان عرفتنا بوقفيها انا وضعنا الاسم للمسكر المعتصم من العنب خاصة فوضعه لغيره نقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهتنا وان عرفتنا انا وضعته لكل ما يخامر العقل ويخمره فكيفما كان فاسم الجرنايت للنبيذ يتوقفه لهم لا بقياسنا كما انهم عرفوا ان كل مصدر فاعله فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقف لاعن قياس وان سكتوا عن الامر من احتمال ان يكون الحمر اسم ما يتصمر من العنب خاصة واخترل غير فلم يتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأينا بناهم يضعون الاسم للمعاني ويخصصونها بالمثل كما يسمون الفرس

ولو كان تأخير الاستثناء جائزا لما كان الالجباب معنى وأما الالجباب فلورود الامر وهو لا وجوب فرحان عدم التأخير لا يلزم منه الوجوب البتة وان لم منه الاستجباب فان قلت لا بد من الحمل على الاستجباب فان الالجباب النقص انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالخبر ترك المعصية كيف وقد روى الشيخان عن أبي موسى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا أحلف على عين فأرى غير ما خبرنا انما لا كفرت عن عيني وأتيت الذي هو خير منه فليس المراد بالخبر ترك المعصية والالجباب ان يحلف رسول الله صلى الله عليه وسلم على عين اتيان المعصية ولا يخبر تركه عليه وسلم وأيضوا رد فيها اذا منع الأشعر بين اعطاء المركب ولم يكن اعطاء وهم المركب واجبا قلت هب المراد بالخبر المستحب بل الأعم منه ومن المباح ومن الواجب لكن الخلف على تركه واجب النقص كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحله أجمعانكم ورد في الحلال وأيضوا ردوا لا يتبعوا الله عرضة لأيمانكم ان تبروا الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقص وبقاء الامر في الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله أعلم انه لا يليق بحال العبد ان يلتزم ترك المنسذوب ويتيق عليه ما وسع الله فيه احترامه لاسم مولاه فانه نوع هنك لاسمه جل مجده فوجب الله بنقض هذا اليمين وأوجب الكفارة لترك الاحترام بالبحث فيه والله أعلم بأحكامه وحكمته المحذور للتأخير (قالوا أولوا الحق صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاتثناء) في الالجباب الوصل عندكم (بقوله) متعلق بأشئ (لا غزرون قر يشا بعد سنة فعل ابن الحاجب) السكوت (على السكوت العارض) بنحو السعال وغيره مما لا يضرب بالانصال عرفا (لا يصح) لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا اغفلة منه بالرواية فانه ما شعر بهذا القدر من التأخير (قلنا) لانسلم الاخلاق لقوله عليه السلام لا غزرون قر يشا (بل بقدر تأنيبا) مثله فيشعلق به فلا يخذور وهذا شائع (و) قالوا (تأنيسا له) صلى الله عليه وآله (الهود عن سدة) مكث (أهل الكهف) الذين فرروا بدينهم زمن سلطنة دياقوس الكافر فاختفوا في الكهف ولهذا القوا بأهل الكهف وأصحابه ولهم شأن عجيب على ما قص الله تعالى في كذبه (فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (غدأ أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما) لتركه الاستثناء والوضع من الثلاثة الى التسعة فظن قر يش هذا التأخير ظنا فأسد الالجباب بحال عاقل أن يظن بهذا (ثم نزل ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله (الآية فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعد النزول (ان شاء الله) ولا بد من كلام يتعلق به (وما شئ ما يرتبط به (بل المعنى أمتثل) به (ان شاء الله) تعالى فهو متعلق به (و) قالوا (تالنا) قد قال ابن عباس بجواز التأخير (و ابن عباس) رضي الله عنه عري (فصيح) فأبى فيه فبين بعده (فقوله متسع) واجب الاتباع (قلنا) فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الامن هوشق لكن قوله هذا (خلاف الاجماع) وفيه من هو أعلى منه في الفضل والفصاحة (فخول) أي فقوله مؤول وتأويله الحسن ما ذكره بعض أهل الحديث ان المراد بالجباب الحاق كلمة ان شاء الله تعالى بعد اللذ كرف صيغة النسيان عند العسدة بمعنى أن بعد العدة ويلحق به ان شاء الله تعالى كما روى عنه في تأويل قوله تعالى واذا كررتك انذانيت وهكذا جاء عن امام المحدثين الحسن البصري رحمه الله وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء وأما عتب المنصور وفسوه الفهم وقلة التدبر في قوله وان صح حكاية محمد بن اسحق فرواية الساعي عند السلطان الظالم غير مقبولة فتأمل (مسئلة \* الاستثناء المستغرق) للمستثنى منه (باطل قيل) باطل (اتفاقا وحق) أن الاتفاق ليس على الاطلاق بل (انا كان) الاستثناء (بلفظ الصدر) نحو عبيد احرار الاعمى (أو) اذا كان بلفظ (مساويه) في المفهوم نحو عبيد احرار الاعمى (وأما) الاستثناء المستغرق (بغيرهما كعبيد احرار الالهؤلاء والاسلام واغنا وارسادوا) الحال انهم (هم

أدهم لسواده وكنت الحمرته والثوب المتلون بذلك اللون بل الأدهى المتلون بالسواد لا يسمنه بذلك الاسم لانهم ما وضعوا الأدهم  
والكميت للسواد والأحمر بل افرس أسود وأحمر وكما هو الزجاج الذي تفر فيه الماءات فارورة أخذان من الفرار ولا يسمن  
الكوز والخوض فارورة وان قر الماء فيه فإذا كل الملس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقف فلا سبيل الى اثباته  
ورضعه بالقياس وقد أنطبناني شرح هذه المسئلة في كتاب أساس القياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كها وتوقف ليس فيها  
قياس أصلا

(الكل) من العبيد (فعدنا الحنفية لا يمتنع) ثم انه لما كان في زعم المصنف أن المراد من المستثنى منه الباقي بقية الاستثناء  
فليز عند خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال (أقول فلعلهم اكتفوا) ههنا (بالأفراد الممكنة) أي اكتفوا ببقائها  
تحت العام فلا يبطل بالمره (وعلى هذا فنبتج أن يجوزوا والتخصيص) الذي هو بالمستقل (الى الاحتمال) أي الى أن يحتل  
بقائه فرد يمكن تحته (لا الى الواحد) المتحقق (فقط) والقول بان المراد من الواحد أنهم من أن يكون متحققا أو كمنافرا وضا  
بعيد عن عباراتهم ولا يمكن القول بان قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لأن الاستثناء كالمستقل في كونها قريتين  
واستعمال العام فيهما على نطق واحد (فأتمل) وتخصيص كلامنا مشايخنا الكرام أنك قد عرفت مرارا أن الاستثناء موضوع  
لأن تقديده المستثنى منه ويقاد بالمجموع المركب مفهوم فبما علق حكمه بما يصدق عليه فالذات في الاستثناء بجميع أفراد  
المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيقاد بهذا المركب مفهوم تقيدى عند العقل يمكن الصدق على فرد لا بأى عنه اللغة  
والعرف غاية ما في الباب أنه بلغو الكلام اذ لم يكن الحكم صالحا للعقل بالافراد الفرضية الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف  
بصفة لا تتحقق في شئ من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفرضا وبلغو الحكم المتعلقة به اذ لم يكن  
صالحا له نحو عيسى المدعوون أحرار في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا  
عيسى الأهلاء وعيسى الغيره ولا فرق في المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فان التخصيص لا يتقوله بغير حكمه كخالف الحكم  
العلم فيما يتناول هذا التخصيص فيحكم في العام بارادة الافراد التي سوا ضرورة تصحيح الكلام ويكون التخصيص يحكمه قرينة  
عليه لهذا وإذا كان مستغرا فالجميع أفراده فلا يمكن التصحيح بارادة ما سواه بل بلغو حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص  
وتظيره ما اذ قرن لفظ خاص بأمر مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قرينة للمجاز أصلا كقولك رأيت  
أسدا وهو منسلب ذوقا ثم يفرس تخيلوه يا كل اللحم فهذا لا يصلح قرينة على ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لى له اذنى تدبر  
فقد انضح الفرق بأقوم حجة لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (والأكثر) من الشافعية والمالكية (على جواز)  
استثناء (النصف والأكثر) منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان أخص منه في المفهوم (ومنعهما الخبايلة)  
فيل انما ينعون الأثر فقط دون النصف (والفاضى) أبو بكر الباقلاني من الشافعية (وقيل بنعمهما كان) المستثنى منه  
(عددا) وفي البديع قاله الفاضل آخر (لنا) في جواز استثناء الأكثر (في غير العدد أولا) قوله تعالى (ان عبادى  
ليس للعلم عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) خطابا لابلوس حين قال فبعتنم لأبغونهم أربعين (ومن ههنا يأتية  
لأن الغاوين كلهم مشبهوه) بالنسرة الدينية فلا تكون للبعيض (فاستثنى الغاوين) عن عبادى (وهم) أى الغاوين (أكثر  
لأن قوله) تعالى (وما أكر الناس ولو حرصت بمؤمنين) خطابا مع حبيبه صلوات الله عليه وآله وأحبابه (دل على أن الأكثر  
ليس مؤمن من كل من ليس مؤمن فهو غاوى) فالأكثر غاوى وهم مستنونون عن عباد الله فصح استثناءه الأكثر ثم ان الاولى أن  
يستدل على أكثرية الغاوين بما يصح في الخبر كيدل عليه ما روى البخارى عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أنه قال قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم بقول ابلوس بنا وسعديك فينادى بصوت ان الله أمرنا أن نخرج من ذريتنا  
بعتالى النار قال يارب وما بعثت النار قال من كل ألف أراه قال تسعمائة وتسعة وتسعون حينئذ تضع الحامل حملها ويشيب  
الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال النبي  
صلى الله عليه وسلم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعون ومنكم واحد أنتم في الناس كالشعرة السوداء في حذب  
الثور الأبيض أو كالشعرة البيضاء في حذب الثور الأسود لى لأرجوان تكونوا رابع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة



الفصل الثالث في الاسماء العرفية **﴿** اعلم أن الاسماء اللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيا باعتبارين أحدهما أن يوضع الاسم لعنى عام يخص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الاربع مع أن الوضع لكل ما يدب واختصاص اسم المستكلم بالعالم بعلم الكلام مع أن **﴿** كقول قائل ومتلفظ مستكلم وكاختصاص اسم العقبة والتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع عام قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال تعالى خلق الانسان على البيان وقال عز وجل فخاله ولاء القوم لا يكادون يفقهون حديثنا الاعتبار الثاني أن يصير الاسم

فكبرنا ثم قال شطر أهل الجنة فكبرنا فنسبة أهل الجنة الى أهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتنا الى بأجوج وبأجوج نسبة الى الطعام بأجوج وبأجوج كقوله عاويون وأما الاستدلال بهذه الآية فللمناقشة فيه مجال فانه يجوز أن يكون الناس معهودين هم العرب أو أهل مكة وبديل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كمالا يخفى ثم الاستدلال انما يتم لو لم يكن المراد الناس والملائكة أجمعين من لفظ عبادي ولو لم تكن إضافة العباد للتعظيم والاستثناء قطع أي ليس لك على عبادي المكرمين القاعين بحقوق العمودية سلطان لكن لك سلطان على من اتبعك من العاوين والهذه بعض المفسرين أيضا هذا (وقيل لاجحة) في الاستدلال (الى اثبات أن من البيان بل يكفي) فيه (كون المتبعين أكثر) لان الكافرين أكثر كثيرا لآية التامة في الدليل استدراك (أقول بما يمنع حينئذ الكبرى) الواقعة في دليل اثبات أكثرية المتبعين (القائلة كل من ليس بمؤمن فهو مشبهه فيحتاج) لدفع هذا المنع (الى أن كل من ليس بمؤمن فهو عاوي) وكل عاوي (فهو مشبهه) فهو أي من ليس بمؤمن من متبعيه وهذه الكبرى انما تصح اذا كان من البيان بل ليس ينسبهو بينها فرق في المؤدى (فيرجع الى ذلك) فلا استدراك (وقائل أن يقول كون الكفرة الذين هم أكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوزه منعه فلقاتل أن يمنع الصفري فانها ليست أعلى من الكبرى المنوعة لان كلهم ماضرون بدينان فاذا جوزه منع احدا عما واوجب الى الاثبات فيوزع الاخرى أيضا فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى لبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم (كأنك جامع الامن اطعمته كافي صحیح مسلم) وفيه تعريض على من جعله مثلا مشهورا (ومن يطعمه الله أكثر) فالاستدلال أكثر وعلى ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للخاصين والمعنى كلكم جامع الامن اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون أقل مع انه ان أريد اطعمته الظاهري فكون الذين لم يطعمهم جامع غير ظاهر وان أريد اطعام عدده الباطني بناء على أن كل ما يصل من الفيوضات الدنيوية والدينية فهو من مدده الباطني فغير المطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم وينبغي أن يعلم أن الحديث يحتل معاني منها كلكم جامع دائما الامن اطعمته ليس بجامع دائما بل مطعم في وقت من الاوقات وعلى هذا فالظاهر أنه دليل لما اختاره مشائخنا فانه لم يبق أحد موصوف بدوام الجوع الا في الامكان والغرض ومنها أن كلكم جامع في وقت الامن اطعمته فانه ليس بجامع في وقت أصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم دائما أقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها أن كلكم جامع في نفسه لكن من اطعمته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها أن كلكم جامع للعوم والمعارف الامن اطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا أيضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الاولياء الكرام أقل من العامة ومنها أن الاستثناء مفرغ من عموم الأحوال أي كلكم جامع في كل حال الاحال اطعمه من اطعمته وهذا بعيد من اللفظ قريب المعنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ أيضا فان أحوال اطعام أقل من سائر الأحوال (و) لنا (ثالثا) أنه عرف من اللغة للتعريف بما في الضمير طريقان أقصر والتعريف به بلفظ موضوع مفرغ دائما أي أطول ومنه الاستثناء وتعيين أحدهما الصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعريف عن الافراد الممكنة الفرضية تطريق أطول دون أقصر تحكم فتدبر (و) لنا في جواز استثناء الأكثر (في العدد اتفاق الفقهاء) أجمعين (على لزوم واحد في) له (على عشرة الانسعة) على المفر (وهو دليل الصحة لعمدة) وعرفا فانهم عارفون بالعمدة ولو لم يصح لغة لحكموا بطلان الاستثناء كما لو قاله على عشرة الا عشرة حكموا بطلانه ووجوب العشرة فتدبر الحثالة والقاضي (قالوا أولا الأصل عدمه) أي عدم جواز الاستثناء مطلقا لاستثناء الأقل ولا الأكثر ولا المساوي (لانه انكار بعد اقراء) وهو لا يجوز (وخالفناه في الأقل) للضرورة (لأنه ينسب) الأقل كثيرا (فستدرك) بخلاف الأكثر والنصف لانه فلان ينسب فلا ضرورة فيقي على الأصل ومن حكى

شأنها غير ماضية له أو لا بل فيها هو محار فيه كالغالب المظن من الارض والعذرة البناء الذي يستتره وتقضى الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسباً والمجاز معروف فاسبقا الى الفهم يعرف الاستعمال وذلك بالوضع الاول فالاسمى اللغوية أما وضعية واما عرفية أما ما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لادواتهم فلا يجوز أن يسمي عرفياً لأن مبادئ اللغات والوضع الاصلي كلها كانت كذلك فيزمن أن يكون جميع الاسمى اللغوية عرفية

﴿الفصل الرابع في الاسماء الشرعية﴾ قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشريعة أما

خلاف الخنابلة في الأثر فقط نسب هذا الاستدلال الى القاضي قلنا أولاً لا نسلم أن الاصل عدمه وليس هو انكار بعد اقرار بل هو أداء المقصود بطريق أطول ولا يجبر على المتكلم في التعبير والمجرب من القاضي مع قوله بأن المركب موضوع بازاء الباقى كيف ادعى أنه انكار بعد اقرار وقلنا ثانياً لو صح ما ذكره لمواقع الاستثناء في كلامه تعالى لأنه يرى عن الضروريات وعن النسيان و﴿قلنا﴾ ثالثاً ما ذكرتموه مظنة (والظنة لا تعارض المثنة) فان وجود هذا النوع من الاستثناء ثبت بل لا ريب قد بر (و) قالوا (ثانياً عشرة الانعصا ونصف وثلث وعن مستفهم) وليس الا لأن الباقى وهو ثلث الثمن أقل فلا يجوز (قلنا) ما ذكرتم (منقوض بعشرة الادانقاود انقالى عشرين) فانه مستفهم (والمجموع ثلث العشرة) فلو كان الاستصحاب موجبا لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الأقل أيضاً (والحل) أن لا نسلم أن الاستصحاب لبقاء الأقل بل (الاستصحاب الطول) من غير فائدة و(لا ينافى) الاستصحاب (صحة العبارة) لغة وانما ينافى البلاغة (ولا كلام) لنا (في البلاغة) بل نقول استثناء الأقل كعرفي لا يخل بالبلاغة مستفهم كاستثناء الأقل وفيما لا يخل لا فتدبر ﴿مسئلة﴾ الخفية قالوا بشرط الاتصال أى كون الاستثناء متصلاً (بعضية) أى كون المستثنى بعضاً من المستثنى منه (قصداً) بأن يقصد معنى متناولاً له مجازاً ما كان أَوْحقيقاً (لتابعاً) من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب الى الخفية فقط لكونه مذكوراً في كتبهم ولذا قالوا فيه على آثاف الاكرام الخطة معناه الاقية الكبر لكون من متناولات الألف (ومن ثمة أبطل) الامام (أبو يوسف استثناء الاقرار من الخصومة في التوكيل بها) كما إذا قال وكتلت بالخصومة الا لا اقرار (اذا لخصومة لا تنتظمه) قصد ان الاقرار مسألة وهى منازعة (وانما ثبت) الاقراره عنده (من حيث ان الوكالة اقامته مقام نفسه) فلا يجوز لنفسه يجوز لو كيله فثبت الاقرار له ولو مان غير قصد منه قال مطلع الاسرار الالهية هـ أن الوكالة اقامته مقام نفسه لكن فيما وكل به لا يفادعاه ولم يوكل هو الا في الخصومة فعوم مقامه فيها لا في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لا بعد أن يقال ان الوكالة وان كانت في الخصومة لكنه اقامه مقام نفسه في جواب المدعى ولهذا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك التوكيل الجواب مطلقاً لماسقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعى محققاً في ذمته باقرار التوكيل فعلم أنه قائم مقامه في الجواب مطلقاً فصح اقراره وانكاره كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم بأحكامه (وانما أجاز) أى استثناء الاقرار من الخصومة الامام (محمد لا يعتبره الخصومة مجازاً في الجواب) مطلقاً في مجلس القضاء وهو متناول للاقرار قصداً (لان الحقيقة) ههنا (مهجورة شرعاً) لانها حرام (لقوله تعالى ولا تنازعوا) والمهجور شرعاً كالمهجور عرفاً فلا يحمل عليها بل ينتقل الى المجاز ثم هجران الحقيقة أن لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فان الحرمة لا توجب أن لا تستعمل الخصومة في معناها فالاولى أن يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محتمة شرعاً والتوكيل بالجرم باطل فلو أتى على الحقيقة بطل التوكيل فلا بد من الجدل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلمهم أرادوا بجران الحقيقة الهجران في التوكيل بها خاصة بطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المشرعين من التوكيل بالخصومة الى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من الجامعة الى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر (وعلى هذا) أى كون الخصومة مجازاً عن مطلق الجواب في مجلس القضاء (صح استثناء الانكار ابضاعه) لكونه فرداً منه (وبطل عند أبى يوسف الاستغراق) أى لكونه مستغرماً للمستثنى منه لكونه مساوياً اليها المفهوم فان الانكار هو الخصومة هذا والعجب أنه أبطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز بقريته الاستثناء مع كونه ثبوتاً فتدبر (ولهافروع) مذكورة (في الهداية في كتاب الاقرار) يطول الكلام به ذكرها ﴿مسئلة﴾ الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس) أى من التثبات (عند الجمهور) من الشافعية والمالكية والحنابلة

الغوية فظاهرة . وأما الدينية فثابتة الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الايمان والكفر والفسق وأما الشرعية فكإصلافة الصوم والحج والزكاة . واستدل القاضي على إفساد مذهبهم بمسلكين الأول أن هذه الالفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب قال الله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا ولسان عربى مبين وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ولو قال أطلعوا العلماء وأراد الفقهاء لم يكن هذا للمساهم وان كان اللفظ المنقول عربيا فكذلك اذا نقل اللفظ عن موضوعه إلى غير موضوعه أو جعل عبارة عن بعض موضوعه أو متناولا لموضوعه وغير موضوعه فكل ذلك ليس من اسان العرب الثانى أن الشارع

(وطائفة من الحنفية) المحققين (ومنهم) الامام (نفر الاسلام) والامام شمس الأئمة والقاضى الامام أبو زيد وغيرهم من المحققين (وفى الهداية لوقال ما أتت الا حرققت لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد) وانما صار مؤكدا لكونه مقصورا عليه دون غيره (وأكثرهم على أن لا حكم فيه أصلا) لانها ولا اثباتا بل هو مسكوت (واتمها وليبان أن الحكم) أى حكم الصدر (على ما عداه) من متناولاته (فانقل الشافعية أن خلافهم فى العكس) أى فى كونه من النفي اثباتا (فقط) وأما كونه من الاثبات نفيًا فتفق عليه (ليس عطابق) لما ثبت عنهم من الخلاف فى الوجهين (وتوجهه) أى توجيهه نقلهم (بالبراءة الاصلية) أى الاصل براءة الذمة فينتفى الاثبات فيه بالاصل فثبت الاتفاق فى كونه نفيًا من الاثبات الآتية عند الشافعية بالغة وعندهم بالاصل وأما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل (أو) توجيهه (أن الاصل فى المعنكات العدم) والاثبات ممكن فيكون عدمه أصلا فثبت فى المستثنى المسكوت للاصالة وبقدر دليل الثبوت (كما قيل معارض بالاباحة الاصلية) يعنى أن الاصل فى الاشياء الاباحة فينبى المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا بحكم الاصل فالاستثناء من النفي والاثبات يسان فى افادة الحكم المخالف بالاصل وعدم الافادة بالغة فتدبر (انما أولا كما أقول لو لم يكن المدعى) من افادة الاستثناء حكما مخالفا (حقا للغا) الاستثناء (المنقطع لان الذكر) اياه (وعدمه حينئذ سواء) اذ لا ينفى الاخراج والمسكوت كان قبل ذكره أيضا فان قلت يجب أن فى المنقطع حكما لكن من أين يلزم فى المتصل وفيه الكلام قال (والفرق) بينهما افادة أحدهما الحكم دون الآخر (تحكم) فان استعملهما على نطق واحد قال فى الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فالتقدم قد عرفت أن الأداة مجاز فى المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا يتحكم بل يجوز أن يكون وضع الاستثناء الاخراج المستثنى وجعله مسكوتا لكن ربما استعمل مجاز افادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا (و) لنا (نايبا النقل من أهل العربية أنه كذلك) أى من النفي اثبات ومن الاثبات نفي (وعليه معنى) كلام (علماء المعانى أن ما زيد الاقائما يصلح رداعى من زعم أنه ليس بقائم) ولو لم يكن فيه حكم لما صلح ردا والبناء عليه انما يصلح لو كان مرادهم أنه لغة ووضع يصلح جوابا وأما لو أرادوا أنه يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والمرابا كما هو وظنهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر (و) لنا (بالثاكلة التوحيد) وهى لاله الله فاتها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل أهل اللسان كافة ولا تكون كلمة توحيد الا اذا كان فى المستثنى حكم مخالف (ذاته انما يتب بالنفي) أى نفي الالوهية عن غير الله تعالى (والاثبات) أى اثباته تعالى (وأورد عليهم ما أولا النقل محمول على الحكم النفسى) يعنى أن مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسى متعلقا بالمستثنى (لا على النسبة الخارجية) أى ليس مرادهم عدم النسبة الخارجية وعدم الحكم النفسى انما يكون بعدم تعرض النفس اياه بالحكم (وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق ذهنا) وهو يكون بالسكوت عنه (لا) عدم الحكم (خارجا) حتى يكون مقصدا الحكم المخالف (ولما فرغ من اليراد على الاول أشار الى اليراد على الثانى بقوله) (وكلمة التوحيد على عرف الشارع) الخاص فلهذا يلزم من كون استثناء اثباتا كون سائر الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس (وأجيب) عن الوارد على الدليل الاول (بأنه لا يتأتى) ما ذكرتم (فيما هو العدمية ما أخذ الاحكام وهو الاشارة لعدم النسبة الخارجية فيه) وانما فيه النسبة النفسية وقد سلمت انتفاءها فى المستثنى فلا بد من الحكم المخالف لها فيه (فيلزم أن يكون فيه الاتفاق) مع أن الخلاف فيها على السواء (وفيه ما فيه) فان تعرض النسبة الخارجية وقع تشبها والمقصود أن النقل محمول على أن ليس فى المستثنى حكم نفسى بما أنه نفسى وغاية ما يلزم منه عدم تعرض النفس اياه بالحكم ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى الخصم هذا وقد يجب باله قد تقدم أن الالفاظ موضوعة للمعنى من حيث

لوقول ذلك الرمي تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الاسامى فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الامور وعوها ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم بالاحاد احتجوا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم و اراد به الصلاة نحو بيت المقدس وقال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المسلمين و اراد به المؤمنين وهو خلاف اللغة قلنا ارادنا بايمان التصديق بالصلاة والقيلة و ارادنا بالمصلين المصدقين بالصلاة وسمى التصديق بالصلاة صلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعا من التعلق والتجوز من نفس اللغة احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله و ادناها

هى لامن حيث انها قائمة بالنفس فاذا كان الاستثناء موضوعا لانقضاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لانتفاءها من حيث هى نفسية بل من حيث هى فلزم من انتفاءها فى نفسها ثبوت مخالفتها فثبت المدعى و لك أن تقول هذا غير واف فان مقصود الجيب أن الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى فى حكم المسكوت و عبر عنه بانتفاء النسبة النفسية أى عدم تعرضها وهذا لا ينافي الوضع للماضى من حيث هى فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر و الحق فى الجواب أن النقل لا يتحمل هذا التأويل فافهم صرحوا بانهم من النبي اثبات لاهو منى وبالعكس وهذا منافق لعدم التعرض (و) أجيب عن الوارد على الدليل الثانى ( بأن عرف الشارع حادث والكلام) فى كلمة التوحيد ( قبل حدوثه فى أول الاسلام) حين الخطاب بهامع الكفار فافهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه (الآن يقال) فى دفع هذا الجواب (المخاطب حينئذ ما كان دهريا) مشكرا للوجود الله تعالى (بل) انما كان (مشكرا) كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله واذا لم يكن دهريا كان وجود الله تعالى مسلما عنده فليخاطب بالتصديق والافرار به لكونهما حاصلين (تحرصار) التوحيد بعد ذلك (عرفا) للشارع (و) أورد عليهما (ثانيا) النزاع فى الدلالة لغة) فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة (والنقل) المذكور (سجول على نبوتهم عرقا) ولا كلام لهم فيه كيف (وقد قالوا فيه فيلزم سبعة) عندهم (فى مثل ليس على السبعة) ولولم يكن عرفا لاثبات السبعة لما زمت (ويتم التوحيد) أيضا لانه يفهم عرفا للنبي والاثبات (و) بهذا يدفع ما قيل ان انكار دلالة ما قام الاز يدعى ثبوت القيام زيد) كدهورهم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب (يكاد يلحق بانكار الضروريات) وجه الدفع أن القدر الضرورى هو الدلالة عليه عرفا هم لا يشكرونه وانما يشكرون الدلالة بالوضع فالمتكبر ما ليس ضرورا وما هو ضرورى غير متكبر (أقول) فى رد الجواب (ثانيا) هذا التجوز (مع بعده) فى نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل من أهلها) واذ قد حلت النقل على العرف فليجرب كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فاعل اللغة انما يحكموا الموضوع الغوى ولا يصح جملة على بيان العرف (يستلزم أن لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة) فان الاستثناء يقتضى حكما فى الصدر واذ لا حكم لغة فى الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه (نحو على عشرة اثناعية الاسبعة وقد صح) على المذهب الأصح (فتدبر) فان المجيب له أن يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذ قد منع الحكم فيه لغة فلا يمنع هذه الجملة أولى هذا على التنزل والافله أن يمنع استدعاء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن أن ينعى المستثنى مقيد بالخروج البعض ثم يقيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقيدى أى العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فلثال المذكور و اقرار بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه نباتية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد نقصه انه تسعة فهو مقرب لانه به التكلم وليس فى المستثنى حكم فتأمل ووعا يقال الخفية المشكرون للحكم فى المستثنى يشكرونه مطلقا و لغة فالتوجيه باقرار الحكم فى المستثنى عرفا وانكار لغة توجيهه عما لارضون به فافهم الخفية الجامعون للمستثنى فى حكم المسكوت (قالوا أولا نقل) عن أهل العربية (أنه تكلم بالباقي بعد الثبوت) فليس فيه تكلم بالمستثنى لانها واثباتا (أقول) فى الجواب (لا ينافي) هذا النقل (ذلك النقل) وهو أنه من الاثباتى ومن النبي اثبات (فان هذا باعتبار المستثنى منه) أى ليس تكلم بكل ما يتناول المستثنى منه بل بالباقي فقط (وأما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه) بل ما كت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التأويل ووعا يجاب بأن المعنى أنه صرح بتكلمه بالباقي وهذا لا ينافي ضمنه حكما مخالفا للصدر فى المستثنى (ومن ههنا) أى من أجل أن هذا حكم المستثنى منه (علم اندفاع ما قيل) فى حواشى

إمادة الأذى عن الطريق وتسمية الاماطة إيماناً بخلاف الوضع فلنا هذا من أخبار آحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وان ثبتت فهي دلالة الايمان فيجوز بتسميته إيماناً احتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فأفترقت الى اسام وكان استعارتها من اللغة أقرب من نقلها من لغة أخرى أو ابداء أسام لها فلنا لا نسلم أنه حدث في الشرع بعبادة لم يكن لها اسم في اللغة فان قيل فالصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عبارة عن الطواف والسعي فلنا عنه جوابان الاول انه ليس الصلاة في الشرع أيضاً عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كقبي اللغة والحج عبارة عن القصد والصوم عبارة عن الامسالة

مرزاجان على شرح المختصر (ان القول بالحكيين) المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى (لا يتأق مع اختيار أن الاسناد بعد الاخراج) وجه الاندفاع أن هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج وهذا بناق اوداته الحكم المخالف في المستثنى (فقد ر) وبه اندفع أيضاً ما في التوضيح أن الألق بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف (و) قالوا (تانيا لو كان) في المستثنى حكم (للمزم من لاصلاة الا ظهور وصحها بمجرد الظهور) لا زيادة الاستثناء بخلاف الصدر (وهو باطل اتفاقاً) فان الصلاة مع فقدان شرط أخرى من الشروط ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج من أن الحديث المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم تكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلاة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي نواته وقد ذكر في رسالة مفردة أساسه كثيرة فافهم (ويجاب أولاً كما أقول بأن البطلان في بعض الصور مع وجود الطهارة (لمعارضه) دليل (قاطع على دل اشتراط أمر آخر) من الاستقبال والستر وغير ذلك (لا ينمر) مدعانا (فانه مختصص) لعموم حكم الاستثناء وانما يضرب لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب أنه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع (فافهم) وقد يقال لا بد للتخصيص من المقارنة والمقارنة ههنا ولا احتمال للسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الأخرى من ضروريات الدين وكان متقدما عليه فيصلح تخصصا وانما لا يصلح للتخصيص ما ظهر بعد ورود العام فافهم (و) يجاب (تانيا كما قال الأمدى أنه منقطع فلا يخرج) فيه شئ من أفراد الصلاة (بل فيه حكم آخر) من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الاحيان (ويذفع) هذا الجواب (بأنه مفرغ) لان المعنى لاصلاة حاصلة ملتصقة بشئ الامتصقة بطهور (وكل مفرغ متصل) كما نقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغاً غير متعين ان يجوز أن يكون التقدير هكذا الاصلاة موجودة الاصله بطهور والمستثنى منه هو الصلاة ذالوجه في الدفع أن يقال أولان الانقطاع يفيد عدم صحة الصلاة عموماً لكن قد تكون مقرونة بطهارة وتانيا ان الاتصال يمكن بل متبادر وظاهر فلا يدل الى الانقطاع الذي يصار اليه بضرورة شديدة (و) يجاب (ثالثا كقبي المنهاج بحمله على البالغة) في اشتراط الطهارة (كأنه لا شرط للصحة غيرها) فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط (ولا يخفى أنه) أي الحل على البالغة (خلاف الأصل) سيما في الشرع) فلا يصار اليه كيف ولو وقع هذا الباب لما ثبت حكم أصلا (و) يجاب (رابعا كقبي المختصر ان قدر) خبر مستثنى منه وقيل (لاصلاة) صلاة (الاصلاة) ظهورا طرد) الكل (فان كل صلاة بطهور) ولو مع فقدان سائر الشروط (صلاة حاصلة قطعاً) فلا استحالة وان ثبتت جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لاصلاة حاصلة بحال المقترنة بالطهارة وهو أوفق بكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد عدم اتصاف الصلاة بحال غير الاقتران بالطهارة كقبي ما زاد الاقتراناً (وليس) هذا الجواب (بشئ) لانه ان أراد الحصول الشرعي فالطراد باطل (لان الحصول الشرعي غير مطرد لا تنفاسا سائر الشرائط) في بعض الصور ولا يوجد الشئ مع فقدان الشرائط وان أراد الحصول الحسي فقيمه ما قال (والحسي غير مراد بدليل الاستثناء) فان الصلاة بدون الطهارة صلاة حسنة ولوقيل ان الصلاة بدون سائر الشروط ليست صلاة حقيقة فبطل الحصول الشرعي للصلاة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلاة صحيحة لان الصلاة بدون الطهارة ليست صلاة حقيقة فيضيع الاستثناء حينئذ (و) يجاب (خامسا كما هو المشهور عن الجمهور أنه يفيد ثبوتها مع الظهور في الجملة) ولو هو قوفه على شروط أخرى (وذلك اذا تحقق سائر الشروط) المعبرة في الصحة (ورد) هذا الجواب (بأنه يجب) في الاستثناء من الشئ (أن يكون اثباته لانه لا يكون مترددا بين الشئ والاثبات) وههنا كذلك فان الحصول متردد بين أن يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين أن لا يقع اذا لم يتحقق (فتأمل) فان الدليس شئ لان مقصود المحجب أن الاستثناء من الشئ اثبات لانه اثبت لكل فرد

والزكاة عبارة عن التمولكن الشرع شرط في اجزاء هذه الامور امورا آخر تنضم اليها فشرط في الاعتداد بالاعاء الواجب انضمام  
 الزكوة والسجود اليه وفي قصد البيت أن يضمن اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق  
 عليه الاسم فالشرع تصرف وضع الشرط لا بتغيير الوضع الثاني أنه يمكن أن يقال سميت جميع الافعال صلاة لتكونها متبعا بها  
 فعل الامام فان التالي السابق في الخليل يسمى مصداك لكونه متبعا هذا كلام القاضي رحمه الله والختمار عندنا انه لا سبيل الى  
 انكار تصرف الشرع في هذه الاسامي ولا سبيل الى الدعوى كونهما منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف

عوموافق كل حين عموما فالمعنى انه لا صلاة في حال من الاحوال أصلا الا في حال الطهارة في الجملة قطعاً وهذا التردد فيه أصلا  
 وقدر ذبان المعنى لا صلاة صحيحة الا الصلاة بطهورة فالتكره موصوفة في الانبات فيم فيلزم صحة كل صلاة بطهورة ولو مع فقدان  
 سائر الشرط ولو لا وجوب بعد تسليم هذا التقدير الابار جوع الى الأول من التزام التخصيص (و) يجب (سادسا) بان مثل هذا  
 الكلام متعارف في افادة الاشتراط أي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى (والتوقف) للمستثنى منه عليه (فيدل على انعدام  
 المستثنى منه عند عدم المستثنى) لان فوات الشرط بوجوب فوات المشروط فالحديث بانما يدل على اشتراط الصلاة بالطهارة  
 وعدمها بعدمها (أمأه) أي المستثنى منه (ووجده) أي مع المستثنى (في الجملة فلا دلالة للفظ عليه) فلا يدل الحديث على  
 وجود الصلاة مع الطهارة في الجملة (وفيه ما فيه) فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الخصم  
 وقد يوجه بعض الأوجه بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فليعلم بالتأويل (تم ههنا فوائد) الفائدة الأولى في كلمة  
 التوحيد اشكال مشهور فان المقدر للغيرية (إما الموجود) فالمعنى لا اله الا الله موجود الا الله (فلم يلزم) منه (عدم امكان الله  
 سوى الله تعالى) ولا يتوحد التوحيد الكامل (وإما الممكن) فالمعنى لا اله الا الله لا يمكن بالامكان العام المقيد بالوجود الا الله (فلم يلزم) منه  
 وجوده تعالى) فلم يغفل التوحيد أصلا (ويجب أولاً كما نقل عن شارح المختصر بأن كلمة التوحيد) سبى (على عرف الشارع)  
 فلما احتسبوا كالأشقين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن وتقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على أن  
 المعنى ليس إلا كما هو موجود إلا الله فله موجود واجب وبعود ما مر أن عرف الشارع حاد فتأمل (و) يجب (ثانيا) كما هو  
 منقول (عن بعض الحنفية أن وجوده) تعالى (تقرر في بدهة العقول) لان المنكر لم يكن دهر يا (والمقصود) منه (نفي الشريك)  
 لان مخاطب مشرك فاذن يختار أن المقدر الامكان وصلاح الوجود فيلزم منه نفي امكان الله سواء تعالى وأما وجوده تعالى  
 فذلكونه مسلما لا يحتاج الى التبيين فتأمل فيه (و) يجب (ثالثا) كما هو منقول (عن الزمخشري بأن لا حاجة) ههنا (الى التبر  
 بل أصل التركيب الله) وهو المقصود (فدخل) عليه (لا والا لعصر) أي لخصر الا لوهية فيه تعالى (فالمنسند اليه هو الله  
 والمنسند هو الله) وهذا الجواب ببدء سبى ثالث بأنه لا حاجة الى تقدير التبر (وهذا) الكلام (مما يجب منه) فاتهم بعدونه ما هرا  
 بالبرية فايدطوي فيها (كيف لا) يتجيب منه (فان الاستثناء يقتضى الحكم) في المصدر (بالضرورة) ولعله بنى كلامه  
 على لغة من بنى خبره لا التي نفي الجنس ومقصوده ان المعنى اتقى الاله الموصوف بالالوهية الا الله الموصوف بها وحينئذ لا وجه  
 لهذا الاستبعاد لكن برده عليه شئ آخر وهو أنه لا يلزم منه نفي امكان الغير فلا اشكال كما كان (ولأن تقول ان لا التي لني  
 الجنس تفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده في نفسه بنفسه فيفد وجود المستثنى ولا يحتاج  
 الى الخبر فتدبر (وما قيل في تصحيحه ليدل لا والامتناع) وقيل اعلم الاله الله (لكن كلاما تاما) البتة (من غير تقدير وانما هو  
 النفي وكلمة الا) أي ليس مفادها الامتداد والا فلا والا أيضا لا يحتاج الى الخبر (فأقول مدفوع) هذا القول (بان المراد) من  
 قولهم انما كالا (أن حاصله في التخصيص) والقصر (كالا والا فاللازمة) بين تسمية الكلام من لا والاولين تخميسه من انما  
 (بمنوعة) كالا يخفى (و) يجب (رابعا) كما قول سماحق في الكلام (ان ما يمكن الواجب بالامكان العام) فهو ضروري  
 فيلزم من الامكان الوجود) أي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فلنا أن يختار تقدير الامكان ويلزم وجوده  
 تعالى بالوجوب (و) يلزم من عدمه عدمه أي من عدم الوجود عدم الامكان فلنا أن يختار تقدير الوجود ونقول لما اتنى وجوده  
 سواء اتنى امكانه لان الموصوف بالالوهية لا يكون يمكن خلق الاله بالضرورة ونسب عليه في علم الكلام أيضا وهذا الجواب بأخرة  
 يؤل الى ان نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي الاله سوى الله تعالى ردأ لزعم الحقاء المشركين فتأمل (و) يجب

في الاسامي من وجهين أحدهما التخصيص ببعض المحميات كافي الذابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والايمن من هذا الجنس اذ للشرع عرف في الاستعمال كاللغريب . والثاني في اطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء وتصل به كسببهم الخرم حرمته والمحرّم مشربها والام حرمته والمحرّم وطؤها فانصرف في الصلاة كذلك لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فشمه الاسم يعرف استعمال الشرع اذ انكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد فقسام هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال الشرع أهون من اخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج اليه اذا بصوره

(خاصة ان مطلق الالهيات ضرورية لتعالى عن التغير والتبدل) فان الاله ليس من شأنه ان يوجد تارده بعدم اخرى (فيكون الايجاب) هنالك (ضروريا كالسلب) فهذه القضايا بان كانت مطلقات صورة ضرورية بمعنى فختار تقدير الوجود والمعنى الاله موجود بالضرورة الاله موجودا ضرورة فلزم امتناع اله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد (فقدّر) الفائدة الثانية الخفية المحققون (الذين واقفوا الجمهور) في أن الاستثناء يفيد الحكم المخالف للمستثنى (قالوا الحكم الذي يمد الاشارة لانه) أي الاستثناء (بتميزة الغاية) فانها لا تنها عن صدور وتفيد عدم دخول ما بهد فمساوية كذلك الاستثناء (وغاية الوجود عدم وبالعكس) فلزم فيه الحكم المخالف (الا أن الصدر ثابت قصد وهذا) بل يتعاقبون اشارة (والوجه) على ما في التعرير أن هذا ليس على الاطلاق بل (انه اشارة مرة) ان لم يكن مقصودا (يخو على عشرة الاثلاثة لان المقصود) منه (سبعة) أي الاقرار به وأما في ما زاد فلزم تبعا (و) أنه (عبارة) ومقصود مرة (أخرى ككلمة التوحيد فان الالباب والشيء) المقهورين فيها (كلاهما مقصودان) وقد يقال لا قصد الا الى الشيء لان مخاطب غير دهرى لكنهم مشركا فالمقصود منهما رذعه واكتفى في الالباب بغير الاشارة وهذا محتمل لكنه غير ضار لأصل المقصود اذ لا يزيد على المناقشة في المثال فتأمل (بل قد يقصد الثاني) بالذات (فقط) دون الأول الاتعافى الاستثناء المقرغ (نحو ما أنت الاخر فافهم) وتحقق كلامهم قدس أسرارهم أنك قد عرفت أن الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم تقيدى يحكم عليه وعرفت أنه بقصد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المنقوص منه البعض ويعبره عن الباقي وهذا التعرير الاطول بذ كر الكل ثم اخرج البعض اشارة الى أن الخرج مخالف للصدر في الحكم وهذه هي التكتة في الالطاب واختيار طريق أطول فغنى عن دفع ما قال صدر الشرع ان هذا التعايب باختيار القول الثاني هو أن بذ كر الكل ويحكم على البعض وأما على اختيار أن المجموع المركب هو الدال فالتمتعص مفهوم اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتأمل جدا ولعل من قال انه لا حكم فيه لعمامة تبينهم عرفا مراد هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لافادة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يتقدمه الحكم ومنها اشارة ويؤيدهما اتفاقه عليه أن المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الأصل في الاستثناء وقد يعبد عنه فتصده هذه الاشارة في خصوص التركيب بالذات فالاشكال عليهم قدس أسرارهم الامن جهة عدم التدرج في كلامهم الفائدة الثالثة عند الخفية يجوز بيع ما يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا) وانه ليس بالان العلة عندهم الكيل مع الجنس (خلافا للشافعية) فانه لا يجوز عندهم لعلة الطم عندهم (وقد قال عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة (السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء) هكذا روى أصحاب الأصول والذي في كتب الحديث لا يتبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعر بالشعر ولا التبر بالبر ولا الخبز بالخبز الا سواء عينا بعين يدا بيد في حديث طويل أخرجه آشافعي الامام وفي البر وأخواته ورد فقط الكيل صريحاً في الجحيم وغيرهما (فقال) الامام (أخر الاسلام ومن تابعه مناه) أي منى هذا الخلاف (أن الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى لكم بيع طعام مساو) بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالتخصيص (فما سواء مطلقا) سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلاً وغير معلوم المساواة أو بيع طعام لا يدخل تحت الكيل (بمنوع) بصدر الكلام لان الاستثناء انما عارض في المساواة فقط فبين انه غير داخل في الحكم فقط (فلا يجوز بيع حنطة) من الطعام (بمقننين مثلا) لدخوله تحت عموم النص (وعند الخفية لأحكام في المستثنى وهو المساواة) لانه تميزة المسكوت عندهم (بل) الحكم (في الباقي) بعد الاستثناء (وهو المفاضلة حقيقة أو شبهة كالمجازفة) فيصير البيع فيه فقط (وهما في الكيل بالكيل عادة) لان المعتبر المساواة فيه فقط كما إذا بيع الخطة بجنسه مساوياً في الكيل وكان متفاضلاً في الوزن يجوز كأن الموزون كلاب اذا بيع

الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أمام معرفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا نوع تصريفه وأما ما استدلل به من أن القرآن عربي فهذا لا يخبرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية بنية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن فإنه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالجمية لكان لا يخرج منه عن كونه عربياً أيضاً كما ذكرناه في القبط الأول من الكتاب وأما قوله أنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضاً انما يجب إذا لم يفهم مقصوده من هذه اللفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا بما ذكره القاضي رحمه الله

بحسب مساوياً في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فهما (فلا يدخل تحته غيرهما كور) في الصدر (والأصل الإباحة) فبقى عليه (فيجوز وفيه نظر ظاهر إذ بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود) وهو جليح ما لا يدخل تحت الكيل (أيضا) فإن النبي والانبيا إنما يكونان في الداخل في الكيل) لأنه مستثنى منه (ويبقى الخارج) عن الكيل (خارجاً) عن حكم النص (ولا فرق) على المذهبين (الأن الحل في التساوي عند الحكم) في المستثنى والقول به (بالمطوق) وعند عدمه بالأصل) ثم في كلامه نظر آخر هو أن الشافعية انما استدلو بالحكم المستثنى منه لا بالحكم المستثنى فقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم أم لا فإن حاصل دليلهم أنه استثنى حال المساواة في المعيار فبقى على الحرمة سائر الاحوال التي سواها ومن جملتها بيع ما لا يدخل في المعيار فقد ان المساواة ونظر ثالث هو أنه لو كان مبنياً للخلاف ما ذكر لكان الامام نفي الاسلام وأمثاله قائمين بالحرمة لانهم قائلون بالحكم في المستثنى هذا ثم هذه الاشكال ليست الاعلى من فسر كلامه على هذا النمط وليس مطابقاً لكلامه وانما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه اذ ليس مقصوده قدس سره ابتداء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم أوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الأمثلة وليس غرضه أن الخلاف مبنى عليه وانما الغرض التمثيل بأمثلة الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا أفصاح عندنا بتقدير قول الرجل لفلان على ألف درهم الامانة لفلان على تسعمائة وعند الامانة فاتها ليست على - وبين ذلك أنه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا يعني قوله الا الذين تابوا فلا تخلدوهم واقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواه سواء فبقى صدر الكلام عام في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكمل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلماته الشريفة فانظر بعين الانصاف هل فيه اثر لابتداء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه أنه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في محبت القياس ان المستثنى منه المقدر الاحوال الكليية كما يختاره المصنف بقوله فالأوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف فكفاه مؤنة الجواب (فالأوجه) على مافي التحرير مأخوذاً من كلام هذا الخبر الامام نفي الاسلام في محبت القياس (أن مناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ) وتقديره (أوجسه فعند الحنفية) المعتبر (الأول) فقد رواتق المساواة وهو الحال الكليية المتدرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقى ما لا يدخل تحت الكيل خارجاً عن حكم الحرمة (والراجح الأول) أي تقدير النوع (لان المتبادر من مافي الدار الا زيدا أنه ليس فيها انسان الا وعدم دخوله فيه فيدخل في الحرمة (والراجح الأول) أي تقدير النوع (لان المتبادر من مافي الدار الا زيدا أنه ليس فيها انسان الا زيدا لا حيوان) الا يزيد وعلى هذا قال الامام محمدان كان في الدار الا زيدا فعدى حران المستثنى منه بنو آدم ولو قال الاجار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الامتاع كان المستثنى منه كل شئ فعلم أن المستثنى منه ما يكون أقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له أدنى استقراء وتدبر في الكلام (هذا) والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) الاستثناء بعد جعل متعاطفة) بلواو ونحوه من الفاعل ثم كافي التحرير (يتعلق بالأخيرة) فقط (عندنا كافي على الفارسي من النجاة) أي كإذهب هو اليه (و) يتعلق (بالكل) أي كل واحد (عند الشافعية) كإن ما لا منهم) قال في شرح المختصر (والتزاع في الظهور) فعندنا ظاهر في تعلقه بالأخر وعندهم في التعلق بكل (لا الامكان) أي لا في امكان التعلق فإنه ثبت عوده الى الكل) أي كل واحد (و) ثبت عوده (الى ما عدا الأخيرة) والى الأخيرة فقط (الى ما عدا الأولى فقط) فلا يتأتى من أحد دعوى النصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصح للزاع الظهور « اعلم أن الظهور في الأخيرة منصوص في شرح البديع ونظير من كلام الامام النسفي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام أن الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الأخيرة ويحتمل أن يكونوا متوقفين في الظهور وان ما نسب الشافعية أخذنا



العقل الخامس في الكلام المقيد ، اعلم أن الأمور منقسمة إلى ما يدل على غيره وإلى ما لا يدل فأما ما يدل فنقسم إلى ما يدل بذاته وهو الأداة العقلية وقد ذكرنا بجامع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب وإلى ما يدل بالوضع وهو ينقسم إلى صوت وغير صوت كالإشارة والرمز والصوت ينقسم في دلالاته إلى مفيد وغير مفيد والمفيد كقولك زيد قائم وزيد خرج راكبا وغير المقيد كقولك زيد بلا وعرف في فان هذا لا يحصل منه معنى وان كان أحاد ككلمة موضوعه للدلالة وقد اختلف في تسمية هذا كلاما منهم من قال هو كقولنا رجل وزيد بطرودين فان هذا لا يسمى كلاما ومنهم من سماه كلاما لان أحاده

من دليلهم فشهادة على النبي لا بد من تصحجه بالاستقراء الباع وليس بل تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم (وقال القاضي) أبو بكر الأقالبي (و) الامام الهمام حجة الاسلام (الغزالي بالوقف لعدم العلم بأنه حقيقة في أيهما) في الأخيرة فقط أوفى النكل (و) قال (المرزبي) من الرافض (بالاشتراك) (فيما فيتوقف) إلى ظهور القرينة قال شارح المختصر (وهذان) القولان الوقف والاشتراك (بوافقان لنا في الحكم) لانهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة والوقف في غيرها إلى أن يقوم دليل (وان خالفنا) نا (في المأخذ) لان مأخذهم في تعيين الأخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان النكل فلها أيضا ولا احتمال لكونه لمعادها من غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فالأخذ الظهور في الأخيرة (وقال أبو الحسين) المعتزلي (ان ظهر الاضراب عن) الجملة (الأولى بأن يختلفا نوعا) من الانشائية والتجربة والامرية والتمهية (أو اسما) بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا (أو حكما) بأن يكون حكمهما مختلفا نحواً كرم بنى تميم واستاجر مضر (و) الحال انه (لا يكون في الثاني ضمير الأول) أي لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع إلى الاسم المذكور في الأول الصالح للاستثناء عنه نحواً كرم بنى تميم واستاجرهم الا زيدا (ولا) يكون (اشتراك) بينهما (في الغرض) المسوق له (فلاخيرة) أي يكون حين ظهور الاضراب الاخيرة (والام) ظهر الاضراب اما بان لا يختلفا نوعا واسما وحكما أو يختلفا في أحد هاتين يكون في الثاني ضمير الأول أو يختلفا ولا ضمير الأول في الثاني لكن يشتركان في الغرض المسوق له (فلاجمع) أي فيكون للجمع مع الصور الثلاث (ومنه آية القذف) وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الذين تابوا (لان الغرض) من الجمل (وهو الاهانة والانتقام واحد فهو) أي أبو الحسين (بوافق الشافعية اذا الحاصل) لكلامه ز تعلقه بالنكل الامناع) وهو قول الشافعية (الانه قصر المنافع فيا فصل) بخلاف الشافعية فاتهم لم يقصر واختلفا ان كان في تعيين الموانع وهو أمر آخر (لنا) أولاً أن حكم الأولي ظاهر) في الثبوت عموماً (ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك) لجواز كونه لاخيرة فقط) فلا يرفع حكم الأولي كما يجوز تعلقه بالنكل فيرفع حكم الأولي أيضاً واذا كان الرفع مشكوكاً (فلا يعارضه) لان الظاهر لا يعارضه المشكوك) وهذا أحسن مما قالوا احكم الأولي متيقن ورفعته بالاستثناء مشكوكاً فانه رد على ظاهرة أن التيقن بحكم الأولي ممنوع اذا احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصرف موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بان المراد بالتيقن الظهور فتأمل (بخلاف الأخيرة) فان حكمها غير ظاهر (لان الرفع ظاهر فيها اذ الكلام فيها لا صارف عنها) وحينئذ يتعلّق بها (ولذا ازم فيها اتفاقاً) واذا ثبت أن الأخيرة ظاهرة الرفع (فان دفع ما في المختصر أن الأخيرة أيضاً كذلك) أي حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوك) لجواز رجوعه إلى الأولي بدليل) فلا يرفع الأخيرة ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل نفاهاه لا يدل على عدم التعلق بما عدا الأخيرة بل على التوقف وقد يقرب بان رفع الأولي مشكوكاً فلا يرفع الا عند ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها إما مجازاً أو حقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنكر لا يحتاج إلى قرينة فتعين الأول فلزم الظهور في التعلق بالأخيرة فتأمل فيه ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الأولي ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر عند انحصار كيف وهذا في قوة أصل المطالب ولا أن تقره كذلك ان تعلق المتعلقات بالقرين أبداً متواصل عند أهل العربية وقد عدل عنه أيضاً حكم الأولي ظاهر الثبوت اعدم تعلق الغير به وارتفاعه بالاستثناء مشكوكاً لان الكلام فيها لا صارف عن الأخيرة فيتعلّق به وهو القريب ولا يتعلّق بما عداه الا بقرينة وهذا يدل على عدم التعلق بما عداها فتأمل فيه فانه موضع تأمل (ولنا) ثانياً الاتصال من شرطه أي الاستثناء كما مر (وهو في الأخيرة) فقط لانه متأخر عن الاول بالأخذ في جملة أخرى فلا يتعلّق بما عداها وهذا يدل على

وضعت للافادة \* واعلم أن المقدم من الكلام ثلاثة أقسام اسم وفعل وحرف كما في علم النحو وهذا لا يكون مفيداً حتى يشتمل على اسمين أو مستنداً أحدهما إلى الآخر نحو زيد يأخذ خولك والله ربك أو اسم أسند إلى فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو وأما الاسم والحرف فكقولك زيد من وعروفي فلا يفيد حتى تقول من مضر وفي الدار وكذلك قولك ضرب قام لا يفيداً لم يتخلله اسم وكذلك قولك من في قد على \* واعلم أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركباً مفيداً ينقسم إلى مستعمل بالأفادة من كل وجه وإلى ما لا يستعمل بالأفادة الإبريقية وإلى ما يستعمل بالأفادة من وجه دون وجه مثال الأول قوله تعالى ولا تقربوا الزنا وتقتلوا أنفسكم

عدم التعلق بما عدا الأخيرة فإن قلت الاتصال بالعطف موجود قال (والإتصال بالعطف فقط ضعيف) لا يكفي لتعلق الاستثناء (لتحققه مع الصارف) عنه (فيعتبر دليل) آخر موجب لاعتبار هذا الإتصال والسر في ضعف هذا الإتصال أن العطف في الجمل لا يفيد الاتحة بهي الواقع وهذا حاصل أن لم يعطف أيضاً وفي صورة عدم العطف لتعلق لاحدهما بالآخر فكذلك في العطف واعتراض بان الشرط في الاستثناء الإتصال العرفي وهو محقق فإن العرف لا يعدهم متأخر عن الأول وجوابه ظاهر لأن الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات إذا ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بأنه متصل بالأولى بالحققة ولا عرفاً وغير المتعاطفة اثنين أو ثلاثة إذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين أو ثلاثة فإن اكتفى بهذا الإتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سامان فيحكم برجوعه إلى الكل إذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف أنه كلام واحد وإن لم تكن متعاطفة بخلاف الكثير وإن كانت متعاطفة مع أن غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقاً إلا إلى ما يليه فقد ظهر أنه لا يكفي هذا الإتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكون من غير عذر أو الأخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه أنه ترك الكلام الأول وأخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا لا يكفي للناظر المنصف واعتراض أيضاً بأن الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع أنه يجوز بقريضة ولك أن تجيب بأنه ربما ينزل الإتصال منزلة العدم لأمور خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعاد أخذ في أخرى تركها بل إنعامها في المقامات الخطابية لكن يحتاج إلى القرينة لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقاً بل إذا لم يكن صارف فقط ألا ترى أنه كثيراً ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية فنزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بعقضاءه وبالعكس لظهور أمر حقيقة أو ادعاءه وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذلك ههنا فاحفظ فإنه من مرال الأقدام ولنا ثالثاً لو كان متعلقاً بالكل لزم توجيه الفعلين إلى متعلق واحد وهو التنازع ولا شك أن باب غير التنازع أكثر فيحمل عليه الإبدليل لأن الظن تابع للأغلب فتدبر (واستدل) على المختار (أولاً) لو قال على عشرة إلا أربعة الاثنين لزم ثمانية فلم يتعلق الاستثناء إلا بما يليه وإن تعلق بالكل لزم ستة (ووجب بأنه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة) ههنا (قيل) في شرح المختصر (و) لم يتعلق بالكل (التعذر) المانع إياه (والا) بتعذر بل يصح (كان الاثنان مثبتاً) لكونهما مستثنين عن الاستثناء المفيد للشيء (منقياً) لكونهما أيضاً مستثنين من العشرة المثبتة وثبتت شي واحد وانقأه محال (أقول) في رده (وحدة الموضوع من شروط التناقض وليس) الاظهر وايسر وحيدة الموضوع متحققه ههنا لأن الاثنين المشتين من جملة الأربعة المستثناة والمنفيين من جملة الستة السابقة وإن قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحققه قلت اجتماع المتناقضين في الواحد النوعي غير مستحيل كالأبجي (فتدبر و) استدلل (تأنيباً) بانه عمله لعدم استقلاله ضروري) فان غير المستقل يقتضى التعلق والارتباط (وما وجب للضرورة بقدرها) ولا يتعداها (والأخيرة متعينة) لتعلق لان الكلام فيما لا صارف وجهاً تندفع الضرورة فلا يتعلق بما عداها (ووجب) بأنه (وضعي) أي وضع التعلق بالجملة (الضروري) حتى لا يتجاوز قدرها وفي التعرير أن أريد أنه وضع التعلق بالأخيرة فتم مطلوباً وإن أريد أنه وضع التعلق بالكل فهو ممنوع وظاهرة غير موجهة لأنه منع عن المنع ووجهه بأنه ممنوع وباطل لأنه يستعمل للأخيرة والأصل الحقيقة وفيه أن الخصم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الأولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع أنه لو تم لغام مقدمات أسئل الدليل وربما يقرر بأن المراد بالضرورة عدم الأفادة من غير تعلق وإن كان التعلق وضعياً فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والأخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها فثبتت بدفع لكن برديجئذ ورودها ظاهر أما أشار إليه بقوله (أقول) وأيضا الكلام في قدر الضرورة) فإنه لم يجوز أن تكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وأنه عند الخصم موضوع للإخراج عما قبله متعدد كان أو واحداً

وذلك يسمى نصالظهوره والنص في السير هو الظهور فيه ومنه منصة العروس الكرمي الذي تظهر عليه والنص ضربان ضرب  
هروض بلفظه ومنظومه كإكرانه وضرب هونض بفعواه ومفهومه نحو قوله تعالى ولا تقل لهم آف ولا تظنون فتبلا ومن  
يعلم منقلا ذرة تخبيره ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده اليك فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأنيف من الضرب  
والشم وما وراء الفتل والذرة من المقدار الكثير أسبق الى الفهم منه من نفس الذرة والفتل والتأنيف ومن قال أن هذا معلوم  
بالقياس فإن أراد به أن المسكوت عنه عرف بالمطوق فهو حق وإن أراد به أنه يحتاج فيه الى تأمل أو يتطرق اليه احتمال فهو

فأداته موقوفة على التعلق بالكل نفسه الضرورة (فأفهم) ولا مختص عنه الإبان يقال أنه ضروري التعلق لأنه غير مستقل  
والأصل في العمول أن يبي العامل أن كفي الافادة وههنا الأخيرة كافة لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالأخيرة فتأمل فيه  
تأملاصداقا (ومافي المنهاج من النقص بالحال والشرط والصفة وغيرها) فان مقدمات الدليل جارية ففهمها مع أنها الكمال اتفقا  
(ففيه أنه لا اتفاق الا في الشرط) في التعلق بالجميع (خاصة كإصرح به الامام) فخر الدين (الرازي) صاحب المحصول (فلا  
نقض الابه) لا بالصفة وغيرها فانم الأخيرة عندنا (وسياق وجه الفرق) بين الشرط والاستثناء فيندفع به النقص فانتظر  
الشافعية (قالوا) ولا العطف يجعل المتعدد كالمفرد فيجعل الجمل كالأحادة والتعلق بالواحد هو التعلق بالكل (أقول) بما يتيم  
لو كان عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء) فانه حينئذ صار الكل بالعطف واحداً فمعنى لتعلق الاستثناء بواحد لا غير  
(وهو) أي عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء (ممنوع) بل يجوز أن يتعلق أولاً بالأخيرة ثم هي مع الاستثناء عطف على  
الأولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة فلا يلزم تعلقه بالكل (وأجيب في المشهور بأن ذلك) أي صيرورة المتعددة كالأحاد  
(في) عطف (المفردات حقيقة) نحو جازن يدو بكر (أو حكا كالجمل التي لها محل من الاعراب أو وقعت صلة) وأما في عطف غير  
المفردات فلا (للقطع بأن نحو ضرب بنوتيم و بكر شجعان ليس في حكمة) ويظهر من هذا الدليل وجوابه أن الاستثناء من  
العطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لانهما كشي واحد وهذا يناسب ما مر من أن قيوداً أحدا المتعاطفين قيوداً لاخر  
للتشريك وقد مر الكلام فيه ثم رد عليه أن الصفة والغاية لا تقيد به إلا المفرد الأخير مع أنه كالأستثناء وسائر القيود فالحق إذا  
للتشريك وقد مر الكلام فيه ثم رد عليه أن الصفة والغاية لا تقيد به إلا المفرد الأخير مع أنه كالأستثناء وسائر القيود فالحق إذا  
جواب المصنف وهذا تنزلي فأفهم (و) قالوا (تأنيباً لوقال والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقاً) بيننا وبينكم  
فلا يحنث بالأكل ولا بالشرب (وأجيب بأنه) أي إن شاء الله تعالى (شرط لاستثناء) فليس مما نحن فيه (فإن الحق به لأنه تخصيص  
مثله) فيكون مثله في الاحكام (كان قياساً في اللغة) وقد نهينا عنه وان قالوا وجدنا محاورات الخصمات الغير المستقلة على خط  
واحد فلا قياس فلنليس كذلك بل الشرط الحكم التعلقي بخلاف الاستثناء فانه تميز ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوعي الحكم  
التعلقي والتجزئي في الاحكام الأخرى أن الشرط قد يقيد اتفاقاً الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء في  
الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد في استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الا القياس فتدبر فانه  
واضح (على أن الشرط مقدم تقديراً) لان صدور الكلام باتفاق الحاة فيصع تعلقه بالأول لانه مقارن له تقديراً (بخلاف  
الاستثناء) فانه مؤخر فلا يتعلق الا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق قال مطلع الاسرار الالهية تقدم الشرط تقديراً  
رشيداً الى المذهب أهل الميزان فانه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم وتأمل فيه فان التجادل أن يقول ان  
كلمة كم وان وقع مفعولاً لا يكون مقديماً للصدارة وفيه ما فيه (وقد يقال) في شرح المختصر (الشرط يقدم على ما يرجع اليه) فقط  
(فإنه كان الأخيرة تقدم عليها فقط دون الجميع) وان كان الكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع  
لها (فلا يصح) ما ذكرتم (فارقاً) بين الشرط والاستثناء (أقول) في الجواب (المراد أنه) أي الشرط (لما لا عن مكانه) واستدعي  
التقدم (لم يتعين الأخيرة بالاتصال) لانه زال هذا اللصوق (فيقدم على الجميع دفعا لثمة جميع بلا مرجح) فانه لو تقدم على البعض  
دون بعض و بعد زوال المكان نسبتاً الى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعاً فقدم على الكل فتم الفارق (فأفهم)  
ولا يرد عليه أنه لم لا يجوز أن لا يكون الأخيرة فكانه قبله فقط وإذا كان تعلقه بالأخيرة أصح فلا رجحان من غير مرجح لانه مع  
كونه متاعلى المنع اذ هو في صدد دفع القياس غير موجه لانه صالح بحسب المعنى للكل والكلام فيما لا صارف والاتصال  
في اللفظ المسقط اعتباره فليس تعلقه بالأخيرة أولى لان نسبتاً الى الكل على السوية فلا أصلية أصلاً كما قررنا فندبر (وأياً

غلط وأما الذي لا يستقل الا بقرينة فكقوله تعالى أو بعض الذي بيده عقدة النكاح وقوله ثلاثة فروع وكل لفظ مشترك ومبهم  
وكقوله رأيت أسدا وحمارا أو رأيت أذرا وشعاعا أو بيده فإنه لا يستقل بالدلالة على مقصوده الا بقرينة وأما الذي يستقل من  
وجهه دون وجه فكقوله تعالى أو تواقه يوم حصاده وكقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم غافرون فان الأيتاء ويوم  
الحصاد معلوم وقد ارادوا في غير معلوم والقتال وأهل الكتاب معلوم وقد ارادوا الجزية بمجهول نخرج من هذا أن اللفظ المقيد  
بالإضافة الى مدلوله أمان لا ينطبق اليه احتمال فيسبى نصا أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسبى بجملا ومبهما

انه) أي لا أكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى (في غير محل النزاع لتحقيق قرينة الكل وهو الحلف) والكلام فيما لا قرينة فيه  
وهذا لا ينزح المستدل فإنه لا يز يدعى المناقشة في المثال اذا المقصود قياس الاستثناء على الشرط فقدر (مع أنه نفل عن بعض  
الأدباء أن الشرط محتص بالجملة التي تليه) فهو والاستثناء سواء (فان تقدم اختص بالأولى وان تأخر فالشائبة) فلا يتم  
استدلالكم عليهم (و) قالوا (نالتا الغرض قد يتعلق بالكل) أي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فاما أن يكرر بعد كل جملة  
وأما أن يوثق بعد واحد أو يوثق بعد الجميع (والتكرار مستهجن) فبطل الأول وفي الثاني ترجيح من غير مرجح في الثالث (فلا يتم  
الظهور فيه) أي نظوه والاستثناء المتأخر عن الكل في الكل (اتعينه) أي التأخر عن الكل (طر بقا اليه) أي الى التعلق بالكل  
وهو المدعي (قلنا لا استهجان) أصلا في التكرار (الاعم قرينة الاتصال) والتعلق بالكل ولا كلام فيه (على أن التعيين) أي  
تعيين التأخير طر يقا اليه (متموع لجواز نصب قرينة الكل) فهذا طريق آخر (أو) لجواز (التصريح بالاكذاف الجميع) فهذا  
طريق آخر (و) قالوا (وإبداصالح) الاستثناء المذكور عقب الجملة (الجميع فالقصر) على الأخيرة (تحكم قلنا) الاستثناء  
المذكور (صالح لكل) من الأخيرة والجميع (ذالك لتحكم) فها هو جوابكم فهو جوابنا (على أن القرب) من الأخيرة  
(والتعين) بكونه لها (مرجح) فلا تحكم (مع أنه لا يستلزم) ما ذكرتم (الظهور) في الكل ومدعا كما هذابل حديث التحكم  
والترجح من غير مرجح وجب أن يكون القدر المشترك (الجميع المنكر) الآن يقال هذا الدليل لا يباطل رأى التعلق بالأخيرة  
للايات مذهبه ولك أن تقول في الجواب أيضا بأنه ان أريد أنه صالح لكل في نفس الأمر والاستعمال الصحيح من غير قرينة  
فلا نسلم ذلك كسب بسلام ذلك من ادعى الظهور في الأخيرة والوضع لها وان أريد أنه صالح لعقلا واستعمالا أو وقع قرينة قبله  
لكن لا يفيدكم كالأختي (و) قالوا (حامسا لوقال على خمسة وخسة الاستهبالكل) أي يتعلق الاستثناء حينئذ بالكل  
(اتفاقا) والأصل الحقيقة (قلنا انه في غير محل النزاع لوجوه) من أنها ليست جملا وأن التعلق بالكل لاصرف وهو تعدد استثناء  
الشيء من الخمسة وأنه لو تم كان الاستثناء فيه عن الكل معاهو الكل لافي كل واحد والكلام فيه لافي الأول كالأختي أتباع  
الروايف خذلهم الله تعالى (فالوا أولاحسن الاستفهام أيهما المراد) من التعلق بالأخيرة أو لكل (وأنه دليل الاشتراك) لأنه  
لو كان لأحدهما فقط لتبادر وضع السؤال (قلنا) ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام اما (العجول بالحقيقة) لكونها نظرية  
مجهولة قبل إقامة البرهان (أولرفع الاحتمال) فان الظهور في أحدهما لا يمنع احتمال خلافه اذ ليس محك كافي فيحسب  
الاستفهام لازالة الاحتمال لصريح كافي وهذا الرافضى كيف عمى عن الحق ولم يدرك حسن الاستفهام لو كان دليل  
الاشترالك لصار الألفاظ النظرية بالحقيقة أو الخفية الدلالة ومظنونها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله له نورا فإنه من نور  
(و) قالوا (ثانصاح) الاستثناء المذكور عقب الجملة (الجميع وللأخيرة) فقط (والأصل الحقيقة) فيكون حقيقة فيما  
(قلنا) هذا جهل بل (الأصل عدم الاشتراك بل المجاز خبر منه) ثم انه ان أراد العمدة للجميع من غير قرينة والأخيرة كذلك  
فهذا دعوى من كمال باوعند درجة الغباوة وكيف ساعه في مقابلة من يدعى الظهور في أحدهما وان أراد العمدة مع قرينة في  
أحدهما فيه مجاز قطعاً ثابت الاشتراك منه حفاة فقدر (أقول) الاستدلال منقوض بما عدل الأخيرة فانه صحيح) والأصل  
الحقيقة (ولعله مجاز بالاتفاق) فان قلت اذا كان مجازا بالاتفاق فلان ثبت الاصله كونه حقيقة في مقابلته قلت هذا يعود  
على الدليل فانه حقيقة في أحدهما بالاجماع من يعتد باجاءهم فلان ثبت الاصله الاشتراك في مقابلته فقدر القاضى وجهة  
الاسلام وأتباعهما (قالوا الاتصال) بين الجملة بالعطف يجعلها كالأحادثة والانفصال) وانقطع عن كل صاحبها حقيقة يجعلها  
كلأ جانب فيخرج الاستثناء من الأولى (نارة) على تقدير كونها كالأحادثة (ولايخرج) من الأولى نارة (أخرى) على تقدير كونها

أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر فيسبى بالاضافة الى الاحتمال الارجح ظاهر او بالاضافة الى الاحتمال البعيد مؤولا فاللفظ المفيد اذا ما نص أو ظاهر أو مجمل

الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب اعلم أن الكلام ما أن يسمعه نبي أو ملك من الله تعالى أو يسمعه نبي أو ولي من ملك أو يسمعه الأمة من النبي فان سمعه ملك أو نبي من الله تعالى فلا يكون حرفا ولا صوتا ولا لغة موضوعا حتى يعرف معناه بسبب تقدم المعرفة بالمواضعه لكن يعرف المراد منه بأن يخلق الله تعالى في السامع علم حاضر وريابلاثة أمور بالتمكلم

كألا جانب فله اشبهان (والاشكال) والأشبه (بوجوب الاشكال) فيتوقف (قلنا) بحجاب الاشكال الاشكال (ممنوع) وانما يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك (لما تقدم من الدلائل) الدالة على تقوية أحدهما (فائدة) الاستثناء في آية القذف التي من تلاوتها (مقصود على ما يليه) هو قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون (عند الحنفية فلا يقبل شهادة المحذوف قذف اذا تاب) لغوم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وعدم خروج الثابت عنه بالاستثناء (خلاف للشافعي رحمه الله) كما هو المشهور (وما لك وأحمد كما) هو (في التيسير) فيقبل عندهم وانما خالفوا (رداله) أي الاستثناء (اليه) أي الى ما يليه (مع) قوله تعالى و (لا تقبلوا) لهم شهادة أبدا (ان قلت كان ينبغي على رأيهم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجمل الى الكل قال (ولو لا منع الدليل من تعلقه بقوله) تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة (من كونه) أي الجلد (حدا للادعي) وهو لا يسقط بالتوبة (لتعاق) الاستثناء (به) أي يساقط الجلد (أقول انما يتم) ماذا كر (فأر قالوا لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد) وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه حد الأن شرعه للزجر وهو أيضا جزا جزا بل هو أشد من الضرب عند أصحاب المروعة ثم الجزية صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فيجعل ماصدر عن لسانه مثل ماصدر عن البهية وهذا مثل حد السرقة فانها صدرت عن اليد فشرع الحد فيها وأمر بالقطع وهذا كله ما اشار اليه الامام في الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى واجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شيئا أبدا ان قوله واجلدوهم جزء وقوله ولا تقبلوا لهم وان كان تاما لكنه من حيث انه يصلح جزءا وحدها فنقرا الى الشرط لان الجزاء لا بد من الشرط فجعل ملحقا بالاول الأثرى أن جرح الشهادة بالدم كالضرب والأثرى أنه قفوس الى الأمة فأما قوله وأولئك هم الفاسقون لا يصلح جزء لان الجزاء ما يقام ابتداء لولاية الامام فاما الحكاية عن حال فائقة فلا تعتبر عما بصيغتها وكانت في حق الجزاء في حكم التبسيط وقال أيضا والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البيعة شرط بصيغة التراخي والرد حده مشاركة الجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بتم انتهى وان تأملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المصنف على وجه أتم وأيقنت بسقوط ما قبله لا يصلح الحدية لان اقامة الحد فعل يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعل له وموالم كالحق هذا الخبر (فافهم) ويمكن أن يقرر كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى من الاصل بأن الجلد أيضا يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد ترفع بغير صاحب الحق وعنده يسقط بغيره المقذوف لكن على هذا ينبغي أن لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر (والحنفية أولا ما تقدم) من تعلق الاستثناء بالاخيرة (و) لهم (ثانيا أن ما قبلها) أي ما قبل آية وأولئك هم الفاسقون (فعلية طلبية وهذا) القول (اسمية اخبارية) فلا تعطف على الاولى وهذا الوجه أشار اليه الامام في الاسلام قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر ويحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح أصول الامام في الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فيعطف على قوله تعالى والذين يرمون فانه مع الخبر المؤول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية أيضا وهذا بناء على أن الذين مبتدأ وأما اذا كان معمولا بالفعل مضمرا وجب القول بكون الواو للاعتراض بته فافهم فان قلت لما يستثنى من الذين قلت فينبذ يلزم سقوط الجلد أيضا فامل (قيل الممتنع انما هو عطف الخبرية على الانشائية فيقال لا يحملها من الاعراب وهو نهالها) أي الانشائية (يحمل) من الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يريد جعل الذين مبتدأ وأما اذا جعل مفعولا بالفعل مضمرا والطلب تفسيرا فليس له محل من الاعراب فيتنع العطف (أقول) لا كلام لنا في الامتناع انما

وبأن ما سمع من كلامه وعبره من كلامه فهذه ثلاثة أمور لا بد وأن تكون معلومة والقدرة الأزلية ليست قاصرة عن اضطراب الملك والنبي الى العلم بذلك ولا متمكلا له وهو محتاج الى نصب علامة لتعريف ما في ضميره الا الله تعالى فانه قادر على اختراع علم ضروري به من غير نصب علامة وكان كلامه ليس من جنس كلام البشر فسمعه الذي تخلفه لعبد ليس من جنس سمع الاصوات ولذلك يسمع لعنا تفهم كيفية سماع موسى كلام الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت كما يسمع على الآتمة تفهم كيفية ادراك البصير للالوان والاشكال أما سماع النبي من الملك فيحتمل أن يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله فيكون

(الكلام في الترجيح اذا ترد في العطف على الانشائية والخبرية (ولاشك أن الماناة أبلغ) فالاولى عطف الجملة على محالها من عطفها على غير محالها فاذا كرر كفي الترجيح (و) المهم (ثالثا) الجملة (الاولى) خوطب بها الحكام بدليل جمع المخاطب وتكون اقامة الحمد ما يهوم به الامام (وهذه) الآية (خطاب للنبي عليه) وآله وأصحابه الصلاة والسلام بدليل الكاف) وإفراجه واذا اختلف الخطاب فلا تعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليهما وهذا الوجه مما أشار اليه الامام فخر الاسلام بقوله الأثرى أنه فرض الى الأئمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا لمتناع العطف وما في التلويح أنه لا امتناع في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرف الخطاب كفي قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في الاستعمال الحقيقي ولاشك أن الكاف موضوع لافراد المخاطب باسباق أهل النحو كيف ولولا لم يكن للتنبيه والجمع زائدة وفيما استشهد بجواز أن يكون قوله من بعد ذلك خطابا للغير بنى اسرا مثل على طريفة الالتفات اشارة انهم غير قابلين للخطاب وينبغي أن يخاطب غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيى الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى فقلنا اضربوه ببعض من افاضلنا بخافي كذلك يحيى الله الموتى ما من صلح للاعتبار والتذكر وعلى هذا فاقس وبعد التزلز لا يضر استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا لعطف الاسمية على الطلبيه يلزم اختلاف المخاطبين لو أبقى الكاف على الحقيقة والجل على الجواز لخلاف الاصل فلا يعطف عليه وتوزل عن هذا أيضا فلاشك في صلوحه من جملة فقدر (اقول لومنع ذلك) أي اختلاف الخطاب (العطف على جزء الجملة) وهو قوله تعالى لا تقبلوا الجزاء مما يوقع خرافها (لمنع على كاهها) لتكون المخاطب فيها أيضا جعرا (والثاني باطل اتفاقا) فانه لا بد من العطف على واحد منهما وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو لاعتراض قائم على ماجوز بعض النجاة ثم ان الجملة الطلبيه لا يصلح وقوعها خبرا الا بتأويل القول على ما هو المشهور التقدير والذين يرمون المحصنات الى الآخرة قول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا وحينئذ يجوز أن يكون في الجملة الكبرى الخطاب له عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب للأئمة والمعنى والله أعلم بما النبي الذين يرمون المحصنات فيل فيهم كذا وكذا وحينئذ لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وأيضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة الكبرى فانه لا يحصل لها من الاعراب فلا يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جلتين وهذا ليس بتلك المشابهة فاحفظه ولا تعطف (الآن يقال حينئذ) العطف (عطف الحاصل) من الجملة الأخيرة (على الحاصل) من الكبرى من غير لحاظ الخطاب (على ماجوز صاحب الفتح في مثل ز يدعاق بالقسد والارهاق و بشرع بالعرفو والاطلاق) انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والانشائية وأتمام يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل على الحاصل لانه انما يكون في الجمل المقطعة التعلقي ولا تقبلوا متعلقة بالخبرية (فتأمل و) لهم (رابعاً) أي استثناء التائبين (منقطع فلا يكون متصلاً بخبر حالهم) عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه بعدم قبول الشهادة وهذا الوجه مما اخبره صاحب الهداية رحمه الله تعالى (وذلك لان في) الجملة (الأخيرة ذاتا) هي المشار اليهم بأولئك (وصفة) هي الفاسقون فلو كان استثناء التائبين متصلاً فاما عن الذات المشار اليها بأولئك وهم الرموون وعن صفة العسق (واستثناء الذات من الصفة لا يجوز) لان الذات غير اخذة فيها فمثل الثاني (ولو كان) الاستثناء (من الذات) فادع عدم ثبوت الحكم لاستثنى) وصار الحاصل وأولئك هم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرامين الذين تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين (وهو خلاف الواقع اذ التفتيح يعى الكل) من التائب وغيره ولو لم يكونوا فاسقا فن أي تائبوا (لكن) التائبين بصيرون بعد التوبة صالحين والباقيون هم الخالدون فيه) لأن التائبين

المسموع الاصوات الحادثة التي هي فعل الملائك دون نفس الكلام ولا يكون هذا اسماع الكلام الله بغير واسطة وان كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تعالى كما يقال فلان يسمع شعر النبي وكلامه وان جمعه من غيره وسمع صوت غيره وكما قال تعالى وان احدهم للمشركين استخبارك فأجرح حتى يسمع كلام الله وكذلك سماع الأمة من الرسول صلى الله عليه وسلم كسماع الرسول من الملائك ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة ثم ان كان اتصالا لا يتجمل كمن معرفة اللغة وان تطرق اليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة الا بانضمام قرينة الى اللفظ والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى وآتوا

غير متصفين به أصلا (وبالجملة الاتصال من أولئك أومن عموم الاحوال لا يستقيم الاستكشاف غير مرضي) عند الخذاق (لفظا) كما اذا قيل الاستثناء من الاحوال والمعنى أو تلك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه وبأما لفظ المستثنى الاستدراكي مستغنى عنه (أو معنى) كما اذا استثنى عن أولئك يجعل فسقهم كلافق (فتأمل في الثاني) من الخصصات المتصلة الشرط قال الامام حجة الاسلام أبو حامد (الغزالي) الشرط (مالم لا يوجد الشرط ودونه ولا يلزم أن يوجد) الشرط (عنده وأورد أولا أنه دورى) لان الشرط لا يعمل الا بعد العلم بالشرط (ويجاب) عنه (بأن المراد بالشرط الشيء) والحاصل مالم لا يوجد الشيء ودونه ولا يلزم أن يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والاضاع قوله ولا يلزم الخ لان ذلك لا يخرج السبب ولو كان الشرط على معناه لم يدخل من أول الأمر حتى يخرج فإنه ليس مما لا يوجد الشرط ودونه بل لا يوجد المسبب ودونه (قيل) اذا كان المراد به الشيء (فيصدق على العلة المادية والعائية) فانه مما لا يوجد الشيء ودونهما ولا يلزم أن يوجد عندهما (أقول الآن يقال المراد خارج عن الشيء (كذلك) أي لا يوجد الشيء ودونه الخ (يشاء على ما عرف) واشتهر (أن الشرط من العلل الخارجية) فهذه الشهرة قرينة الإرادة (وأما العائية فأن التزم كونها شرطا في هذا الاصطلاح) المذكور ههنا (كقيل أو) لا يلزم بل يقال (كما أقول) على أنه تفاعلية التفاعل فليست موقوفة عليها (المعول (الابواب) باعتبار أنه موقوف على التفاعل عما هو فاعل وفاعلية موقوفة عليها (والتبادر من عدم الوجود ودونه التأخر) عنه (ذاتا بالذات) من غير واسطة فالعنى الشرط لا يوجد الشيء ودونه أي يتأخر الشيء عنه بالذات بخلاف العلة العائية (فتأمل) وقد يقال يخرج على هذا جميع أفراد الشرط فانها أيضا تفاعل تفاعلية التفاعل وكونه تاما في الجماعية فتدبر فان فيه تأملا فان العائية ليست مما يتوقف عليه وجود المعول الا بالعرض لبطان اللعب والشرط مما يتوقف عليه وجود المعول نفسه والتفاعل ليس فاعلا تاما ودونه فتدبر (و) أورد (تانيا) أنه منقوض بجزء السبب) فانه لا يوجد المسبب ودونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأعلم أنه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد الشرط ودونه وان صدق لا يوجد المسبب ودونه وأدقنا أريد بالشرط الشيء الذي يدفع الدور توجه اليه هذا الابراد فهذا في الحقيقة ابراد على جواب الدور (ويجاب بأن جزء السبب قد يوجد المسبب ودونه اذا وجد بسبب آخر) غير الذي هذا الجزء جزء فلا يصدق عليه الحد (قيل هذا) الجواب (في غاية السقوط لأن المراد) في النقض (جزء السبب المتحد) أي الواحد للسبب (على ما صرحه الامدى) ويصدق عليه أنه لا يوجد المسبب ودونه (وأجيب المراد عدم الوجود بدونه لتوجه) أي لتوجه الارتباط التي يبينه وبين الشيء (والحاصل الشرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه لتوجه هذا التعلق ولا يلزم لتوجه أن يوجد عنده (حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب) وهو الشرط الذي يستتبع الشرط وهذا اذا كان آخر ما يتوقف عليه فانه يلزم وجود الشرط ولكن لا النوع تعلقه بالشرط والالكانت سائر الشروط مستلزمة فالعلم بدونه نوع طرح هذا الشرط ثم من الاسباب باله شرطية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعيد والاداء مطاوع او جزءه الما يندفع النقض فان اربعة علاقات علاقة الاقتضاء وهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ويصدق عليه أنه متعلق بالجمعة التي لا يوجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن أن يتخلف وجودها عنه وتذيق النقض هذه الشروط التي هي الاسباب ثم هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق فهنا ما هو سبب الشيء لا يكون شرطاً أصلاً اذا انقضت فيه أصلاً ولا يتوقف وجوده على وجود السبب الامن جهة خصوص المادة وأما الوقت فليس سبباً لوجوده أصلاً لجمعة وأدائها وانما هو سبب لوجودها واقتضاؤها والشرطية انما هي بالنسبة الى الاداء والوجود ولا استحالة في كون شيء سبباً للشيء وشرطاً لآخر فافهم اذا تقرر أن المراد هذا شرع في تقرير الجواب وقال (وعدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد انما هو بالنظر الى خصوص المادة) وهو كونه متحدا (لا) بالنظر الى تعلق السببية (مطلقا)

حجة يوم حصاده والحق هو العشر واما حاله على دليل العقل كقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن واما قرآن احوال من اشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يتخص بدر كها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة الى التابعين بالفاظ صريحة اومع قرآن من ذلك الجنس او من جنس آخر حتى توجب علمنا ضرور بافهام المراد او توجب ظنا وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتعني فيه القرآن وعند من تكري صيغة العموم والامر بتعين تعريف الامر والاستغراق بالقرآن فان قوله تعالى اقتلوا المشركين

والاي لازم أن لا يوجد دون شئ من الأسباب ولو متعدد (لكن يلزم حينئذ أن لا يكون القيد الثاني) وهو قوله ولا يلزم أن يوجد عنده (فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الأول) وكان هذا الاخراج السبب فان قلت لا المحصر لقائده في اخرجه بل يجوز أن يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد العلول دونه قلت سيجي أن العلة تتعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلة تفريجه بالأول فقدر فيه (الآن يقال ذلك لاخراج القدر المشترك بين مجموع الأسباب) فانه لا يوجد السبب دون القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد القدر المشترك لا محصور بين الاسباب لنوع تعلقه بالسبب فانه ليس غير السببية (أقول بقي أن الشرط قد يكون شرطنا) شئ (مع سبب) له (دون) سبب (آخر كما أن القبض شرط للملك في الهبة دون البيع) فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة (فلو قطع النظر عن خصوص السبب) و يؤخذ أنه شرط للملك مثلا (خرج ذلك عن الحد) لانه لو وجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد على شرط أصلا فان نوع الشرطية لم يأت عن وجود المشروط دونه (الآن يقال) ليس المحدود ان شرط العام بل (المحدود شرط الشيء مطلقا) أي من كل وجهه مع كل سبب (وهذا) المذكور (شرط من وجه) دون وجه (قدر بر) والحق في الجواب أن كون القبض شرط الملك ممتنع وانما هو شرط لخصه الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص شئ اشتراط المطلق به بل هو شرط استحباب الهبة للملك وقوله لم يوجد السبب تاما كما يفتضح عنه عبارات الفقهاء فتدبر (فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد) بدلا بأن يكون للمشروط واحد مشروط متمدة بوجود هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع آخر (والسبب يتعدد) على هذا النمط فان الملك يحدث بأسباب شتى ولم يرد أن الشرط لا يتعدد أصلا حتى يرد عليه أن تعدد الشرط بديهي ولم يقل أحدان الشرط لا يتعدد (قلت المعبر في مفهوم الشرط اصطلاحا عدم الوجود بدونه) فلا يمكن التعدد المذكور والوجود المشروط بدون كل (فعند التعدد) بحسب الظاهر (الشرط القدر المشترك) بين الشروط المتعددة (و) المعبر (في مفهوم السبب استتباع الوجود وكل واحد معين من الاسباب) المتعددة بدلا (كذلك) أي مستتبع لوجود العلول كالجناية على الصوم والظهار مفضيان الى وجوب الكفارة (والسرفية) أي في اعتبار القدر المشترك في الشرط دون الاسباب (ما تقرر) في العلوم العقلية (أن فاعل الواحد بالعدد لا بد أن يكون واحدا بالعدد) اذ لو لم يلزما فاعلية الواحد بالتحصيص الواحد بالعموم (اذ العقل يقتض عن أن يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله) والأسباب متزلة الفواعل فلا يجوز أن تكون قدرا مشركا والالكان الواحد بالعموم الأضعف سببا وفاعلا الواحد بالعدد الأضوى (بخلاف الشرط) فانه لا انقباض عن كون الاقوى تحصيل متوقفا على الأضعف فيما عدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه أن امتناع كون تحصيل الفاعل أضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والأولى الاكتفاء بما سبق (أقول خلاصة ذلك) هي أن الواحد بالعموم لا يكون فاعلا للمتشخص (منفوض باقتضاء الماهية فردا معينا كالواجب) عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة الشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبه (والعقل) على رأى الفلاسفة الذاهبين الى التحصير نوعه في شخصه لاقتضائه الشخص بنفسه (فتأمل) بل نقول اقتضاء الماهية الشخص غير معقول لان نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوي النسبة الى العلول وغيره وأيضا جاعل الوجود والشخص واحد بل الشخص نحو الوجود على التحقيق فلو اقتضى الماهية الشخص لاقتضت الوجود فهو حد قبل الوجود وهذا نطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة عليه الماهية للعقل التهين لا يقبلها التفاضل من المهرة والله أعلم بحقيقة الحال (وقيل) في المنهاج (الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر) عقليا كان أو جعلي فلا يرد أن العلة الشرعية لا تأثر لها حتى يتوقف على الشروط (ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر



وان كده بقوله كلهم وجميعهم فيجتمل الخصوص عندهم كقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وأوتيت من كل شيء قانه أريد به البعض وسأني تفصيله ان شاء الله تعالى

(الفصل السابع في الحقيقة والحجاز) اعلم ان اسم الحقيقة مشتق من اذ قدر ايدته ذات الشيء وحده ويراد به حقيقة الكلام ولكن اذا استعمل في الالفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه والحجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع الاول ما استعمله للشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة كقولهم للشجاع أسد وللبلد الجار فالوسمى الأبحر أسداً للبحر لان البحر

عليه فيخرج جزء السبب) فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيدنا ندلم بنقله وهو لا وجوده وحينئذ لا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فنخرج به الآن في الجزء المحمول محل تأمل (قيل) في شرح الشرح (لكنه بشكل بنفس السبب) فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تأثير المؤثر (ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته) وما في بعض شروح المنهاج انه يخرج بالقياس الأخير فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففساده غنى عن البيان فان الوجود وان كان زائداً لا يتوقف على الذات الموجودة فتدبر (و يدفع بان المتبادر من الحد (كونه) أي ما يتوقف عليه التأثير (معيار المؤثر) فيخرج السبب (ثم أورد على عكسه الحياطة في العلم القديم فانها شرط) لوجود العالمة تعالى وانضافه به (ولا تأثير) للمؤثر فيه (اذ الحوارج الى المؤثر الحدوث) عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للعاجزة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين ومنهم المعروف بهذا التعريف (قيل لولم هذا) أي الحوارج الحدوث (لكن كانت صفات الواجب) تعالى مجده (وهي زائدة قدعية) لامتناع قيام الحدوث (مستغنية عن المؤثر مطلقاً حتى عن الذات) الموصوفة بها الا لحدوث فلا حاجة (فيلزم) ما كونها واجب الوجود) ان كان الوجود ضرورياً بالنظر الى ذاتها (فيستعد للواجب بالذات) العباد بالله (أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر) ان كان ممكن الوجود (وحيث يلزم ان اسد ادب ان ثبت الله تعالى) أي العربة فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد حوزتم وجوده بلا مؤثر (أقول أولاً لا وجود الصفة وهو وجودها لموصوفها على ما صرح به ابن سينا) فوجود صفاته له تعالى قائم بذاته تعالى لا بأقسام (فلا يلزم وجوب وجود موجودات) متعددة (مستقلة وانما الحال ذلك) ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستغني عن الذات ولا يتجرب على التقوية به مسلم بل عاقل فذلا عن تجويزه ثم ان الصفات قدعية الوجود والواجبة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنات فيلزم وجوده متساوي النسبة اليه والى العدم من غير مرجح بق كونها واجبة والوجوب ساقى الحاجة في الوجود فتكون مستغنية عن الذات فتكون مستقلة فيلزم ما استعمله وانما هو خلاف المفروض أيضاً من بطلان كونها صفات ويمكن أن يقرر كلام المصنف بان الصفات وجودها ليس وجودها في أنفسها بل لموصوفاتها وهي واجبة بالقياس الى الذات وكل ما هو واجب نشئ فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب بالذات ولا استغناء والحال هو الثاني وهو ملزم الاستقلال وبعبر وجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تعبيراً عن الشيء بل يلزمه هذا المعارضة أو نقض اجبالي ولا ينقطع به مما مادة الشبهة ولذا أورد في الثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكل كلمة (و) أقول (ثانياً) انها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكننا محتاجة الى المقتضى (وانما يلزم الانسداد) لباب العلم بالصانع بالذات (لو كانت مستغنية عن المقتضى) مطلقاً (والمؤثر عندهم أخص منه) فان المقيد الوجود يقال له المقتضى فان كان مقيداً بالارادة والاختيار يسمى مؤثراً فالصفات ممكنة محتاجة في وجودها الى الذات الموصوفة بها لكن الذات جاعلة باشياء بالاختيار لا بالاختيار والزم التسلسل وكيف يجوز أن الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر به بعد العلم وإذا كانت مجعولة بالاختيار لم يتحقق الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حقق الامام في الدين الرازي حجه الله في بعض كتبه الكلامية ان المراد بوقولهم الحوارج هو الحدوث لا الامكان أن الحوارج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان (فافهم) وحينئذ سقط قول التصير الطوسي انهم بين أن يجعلوها واجبة وبين أن يجعلوها محدثة لأن لهم أن يجعلوها ممكنة مخلوقة بالاختيار لا بالاختيار فلا محذور وتحقق أمثال هذه المباحث في العلوم العقلية (ثم هو) أي الشرط المذكور (عقل) يحكم بشرطية العقل (كالموجود للعرض) فان العرض لا يوجد بدون الجوهر (وشرعي) يحكم بشرطية الشرع (كالظهور للصلاة) فانها لا توجد دونها (وأما) الشرط (لغة فهو العلامة ومنه أشرط الساعة) أي علاماتها فيه اشارة الى أن الشرط الغوي لا يضلح



يعرف بامتناع الاشتقاق عليه اذا الامر اذا استعمل في حقيقته اشتق منه اسم الآمر واذا استعمل في الشأن مجاز لم يشتق منه أمر والشأن هو المراد بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد وبقوله تعالى اذا جاء أمرنا الثالثة ان تختلف صيغة الجمع على الاسم فعمله أن يجاز في أحدهما اذا الامر الحقيقي يجمع على أوامر واذا أريد به الشأن يجمع على أمور الرابعة أن الحقيقي اذا كان له تعلق بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق له به لم يكن له متعلق كالقدرة اذا أريد بها الصفة كان لها مقدور وان أريد بها المقدور كالنبات الحسن العجيب اذ يقال انظر الى قدرة الله تعالى أي الى عجائب مقدوراته لم يكن له متعلق اذ النبات لا مقدوره

أي قدس سره مراراً أن هذا النقل غير مطابق لكنب النحو اذ علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على أن الفاعل لا يتقدم أصلاً وفي صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقاً واذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افراداً وتثنية وجمعاً لكونه حاملاً للضمير في صورة التأخير بل أو جوافيه افراد الفعل أبدأ فتدبر (أقول اتفق علماء البلاغة على الفرق في صورتى التقديم والتأخير (بسبب المعاني الثانوية) وهى الكيفيات والمزايا الزائدة على أصل المراد المفهومة من الكلام لكونه رداً للانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكماً مؤكداً لافى التأخير (فالتكذيب) أى تكذيب الوجدان الفرق (لعله لعدم السليقة) لفهم قائل الكلام (وأما عدم فرق العربي الفصح فإن كان عامياً) غير يلبغ (فلا يعابه) ان سلم عدم فرقه (كيف وهو لا يفرق بين ما تناظرت وما قلت أنا) مع أن الأول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لأحد غيره بخلاف الثانى فإنه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره (الى غير ذلك) من الكلام فكما لا يعاب بعدم الفرق بين هذين الكلامين فكذا لا يعاب بعدم الفرق فيما نحن فيه (وان كان العربي الفصح) يلبغ فلا نسلم أنه لا يفرق بل يفهم في التقديم النسبة من تين بخلاف التأخير (كيف) لا يفرق (ومستند علماء البلاغة أنها هو فهم العرب العرباء) هذا كلام متين ثم أورد أن بين التسمية فقال (والسر في الفرق أن الفعل بحسب حقيقته منظر التعلق بشئ لم يذكر بعد) لكونه مستخلاً على النسبة التامة المحتاجة الى فاعل معين (فان ذكر) الشئ (بعده فذات) هو المنسوب اليه (والا) يذكر (فيه) تعلقه بما تقدم) سوى الربط الذى يقتضى المقدم أن يرتبط ما ذكر بعده به (فيلاحظ الربط ثانياً وهو معنى الضمير المنوى) وربما يناقش فيه بأن كون حقيقة الفعل منظره التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانياً حتى يستفاد معنى هو المنوى لكن الأمر سهل عنده من خدم العوام الأديبة فثبت (ومن ههنا) أى من أجل الفرق الذى بين التقدم والتأخر (صح قام الزيدان) لكونه مستنداً الى المؤخر فاذا فعل (دون الزيدان قام) لاستداه الى الضمير العائد الى المقدم فيضوت التناظر (فالحق ههنا) أى فى نحو زيد قام (مع علماء البصرة) من كون الفعل مستنداً الى الضمير وان فهم الربط من (هذا) فاحفظه فإنه حقيق بالحفظ (الثالث) من الخصصات المتصلة (الغاية ولفظها الى وحى) وقد مر فى حروف المعاني (نحو) كرم بنى تميم الى أن يدخلوا وحى كشرط اتحاداً وتعدداً) فقد تكون واحداً أو متعدداً اجتماعاً أو بدلاً (وهى) كالاستثناء فى العود الى الجمع أو الى الأخيرة) اذا عقت بعد جعل متعاطفة (والمذاهب) ههنا معنى (المذاهب) المذكورة ثم (والمختار) ههنا (المختار) ثمه فالمختار عندنا الانصراف الى الأخيرة وعند الشافعية الى الكل وجملة الاسلام قدس سره والقاضى يتوقفان والرافضى مشتركاً فيهما وأبو الحسين ان ظهر الاضراب فلذا خيرة والأفانكل (فى) التحرير لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج شئ منهما بعض السمي) من أفراد العام (فان مفادها عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير) وهى تقدير فقدان الشرط وما بعد الغاية لعدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصاً ثم انه لو قال مفادها ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان متأبلاً على مذهبنا أيضاً لكن لما كان دعوى الشافعية أنهم ما خصصوا تنزل الى رأيهم وقال مفادها عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير (أقول) فى جوابه (قد يخرج) الشرط أو الغاية (بعض السمي) عن الحكم (دائماً) لاعلى بعض التقادير فصار العام مخصوصاً بهما (نحو) كرم العرب ان كان هاشمياً) فأخرج الشرط غير الهاشمى (وأكرم المسلمين الى القرن الثالث) فأخرج مسلي هذا الزمان (وفسه ما فيه) لان هذا التخصيص اتفاق والكلام كان فى الوضع المطرد واليه أشارنى التحرير أيضاً فإنه قال فى أثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضادان أى قد يتفق مع قصر التقديرات تخصيص آخر وهو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فان قلت القوم العادون

وإعلم أن كل مجاز فله حقيقة وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز بل ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز الأول  
 أسماء الاعلام مجوز وعمر ولاها أسام وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق في الصفات نعم الموضوع للصفات قد يجعل  
 علما فيكون مجازا كالاسودين الحرت اذا لاراديه الدلالة على الصفة مع أنه وضع له فهو مجاز أما اذا قال قرأت المرئي وسبويه  
 وهو يريد كتابها فليس ذلك الا كقولها تعالى واسأل القرية فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرأت كتاب المرئي فتكون  
 في الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور اما مجاز الثاني الاسماء التي لا أعلم منها ولا بعد كالمعول والمجهول والمذكول والمذكور

ايها من المخصصات لم يريدوا التخصيص به مادام بل في بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعهما للتخصيص  
 كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتساق لم يتخصص في هذه الحجة بل قد يوجد في غيرهما من المتصلات الغير المستقلة نحو  
 كلمة بل ولا العاطفة والنظر فتقدير ﴿الرابع﴾ من المخصصات المتصلة (الصفة نحو أكرم الرجال العلماء) فيخرج الجهال  
 قيل تخصيصها ليس اعظما فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة (وقدم ما عليه) في مسئلة العام المخصوص حقيقة  
 أم مجاز (و) الوصف (في تعقبه المتعددة) المعطوفة بعضها على بعض (كتميم وقريش الطوال كالاستثناء) في تعقبه المجلس  
 المتعاطفة مذهبا ومختارا ﴿واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف﴾ فيلزم عدم  
 ثبوت الحكم لبعض (وأما التافون) للمفهوم (فلا يقولون) بتخصيصها (كذافي التحرير أقول) ليس كذلك بل (الظاهر أن  
 التخصيص بمعنى القصر اتفاق) بيننا وبين القائلين بالمفهوم (وإنما الاختلاف في إثبات النقص) للحكم في البعض المخرج  
 فقتا لول المفهوم نعم والتافون لا (فإنم) والحق ما قال صاحب التحرير فإن العام في هذه الصور مستعمل في معناه ولم يقصر على  
 البعض أصلا عند الخفية كما عرفت من أن أداة الشرط يخرج الطرفين عن التمام ويفيد الحكم التعلق في جميع الافراد لكن  
 يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض ففي البعض والافق الكل وان لم يتحقق أصلا لم يتحقق أصلا وأداة الغاية يفيد  
 انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المعيا المنتهى بالغاية لان العام مستعمل فيه والصفة تقيده الجنس أولا ثم يعتبر عمومه في  
 أفراد القيد يوضع الواضع كذلك كفي الجمع المضاف بخلاف الشافعية فأنهم لما قالوا بالمفهوم فقد أدت هذه القيد نفي  
 الحكم عن بعض أفراد العام فيعارض حكم العام فيه فيهم بقرينة هذه المعارضة أن المراد منه البعض الآخر كافي المخصص  
 المستقل وأما عندنا فليس الأمر كذلك لأنه لو كان المراد من العام ما يوجب فيه الشرط والصفة كان المعنى أكرم الرجال  
 العلماء ان كانوا علماء أو أكرم الرجال العلماء وهو كآري بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التأكيد بخلافهم  
 فان معناها عندهم الحكم المخالف في السكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه أما أولا فلا لأنه لو كان المراد  
 بالعام الافراد التي يوجب فيها الشرط أو الصفة أو المعاي بالغاية لفهم التكرار والوجدان يكذب وأما ثانيا فلان هذه القيود غير  
 مستقلة لا تقيد المعنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح للتعلق الا طريق التأكيد فيكون للقيود فأنه سوى نفي الحكم فلا يثبت  
 المفهوم لفقد ما شرطو الثبوت فأنهم واستقم ثم انك قد دريت ان في الاستثناء أيضا العام باق على معناه واذ قيدنا لآخر اخرج فهم  
 من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النحوي الذي للمركبات فهو أيضا ليس تخصصا وانما طواه صاحب التحرير بقدر  
 سره لانه اختار فيه ما اختاره المصنف من أن المراد بالصدر الباقي والاستثناء قرينة فقد ظهر ان ما عده الشافعية من المتصلات  
 مخصصا ليس فيه قصر أصلا والحق ما ذهب اليه الخفظة من أنه لا تخصص الا بالمستقل لأنه هو القرينة على القصر فاحفظه  
 فإنه به حقيق وإنما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه أقدام الافهام حتى ان بعض المتأخرين من أتباعه المصنف اختاروا  
 مذهبهم ووطنوا أن قول الخفظة اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة تترتب عليه بل ظنوه مشافها فربما ﴿الخامس﴾ من المخصصات  
 المتصلة (بدل البعض نحو أكرم بنى تميم العلماء منهم ولم يذكره الأكترون) من أهل الأصول (قيل) انما لم يذكره (لان  
 البديل منه في نية الطرح) لان البديل هو المقصود بالنسبة فلا امتدادية فلا يعين ولا يخصص (وفيه نظر لان الذي عليه المحققون  
 كالشعري ومثله) في تحقيق كون البديل مقصودا بالنسبة (أن البديل متغير غير بدل اللفظ ليس في حكم المهسدر) مطلقا  
 حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه (بل هو) جى به (التمهيد والتوطئة) لذكر البديل (ليفاد مجعومهما فضل تأكيديتين  
 لا يكون في الافراد) لان النسبة متكررة (هنا) واعلم أن مشايخنا انما لم يذكروه لان البديل منه مستعمل في معناه كجف

اذ لا ياتي الا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شيء \* هذا تمام المقدمة وان شغل بالمقاصد وهي كيفية اقتباس الاحكام  
 من الصيغ والالفاظ المنطوق بها وهي اربعة أقسام **مسئلة** القسم الاول من الذن الاول من مقاصد القبط الثالث في الجمل  
 والمبين اعلم ان اللفظ اما ان يتعين معناه بحيث لا يتخيل غيره فيسمى بينا ونصا واما ان يتردد بين معنيين فصاعدا من غير  
 ترجيح فيسمى مجمولا واما ان يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني فيسمى ظاهرا والمجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين  
 معناه لا بوضع اللفظ ولا بعرف الاستعمال وينكشف ذلك بمسائل **مسئلة** قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت

لوأر يده البعض الذي هو البديل صار بدل الكل لان المعبر فيه عبدة لما استعمل فيه المدلل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد  
 توطئة النسبة الى البديل ليقدر بفضل نو كيد فليس هذا من التخصصات فتدبر \* ولا فرغ عن المتصلات أراد ان يذكر المستقلات  
 في مسائل كونها غير ضبوطة فقال **مسئلة** \* العرف العملي أي تعامل الناس ببعض أفراد العام (مخصص) العام ثلاث  
 الأفراد (عندنا خلافة الشافعية كحرمت الطعام وعادتهم أكل البرانصرف) الطعام (اليه) عندنا خلافا لهم (وأما)  
 التخصص (بالعرف القولي) بان جرى العرف بهجران الاستغراق للكل بل كلما أطلقوا في العرف أرادوا وبعض الأفراد  
 (في اتفاق) بينا وبهم مخصص (كالدراهم) تطلق (على النقد الغالب) في العقود (لنا) الاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه  
 (في قوله) اشتراجا وقصر الامر عليه حتى لو اشتري غيره لم يكن ممثلا (اذا كانت العادة) كاه وما ذلك الانتبادر الخصوص  
 وهو متحقق في العملي كالقولي فيخصص وممثل تخصيصه (والفرق بين المطلق المقيد والعام المخصص كما في شرح المختصر)  
 بأنه يجوز تقسيد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقسيد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن  
 معناه واشترط لجان القبول الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فإنه في غير محل النزاع (القو) غير مسموع (اذا المناط) في  
 تقسيد المطلق بهذا (التبادر) الى التقسيد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام (قبل هذا) أي قياس العام على المطلق  
 (قياس في اللغة) فلا يقبل (أقول) في دفعه ليس قياسا في اللغة (بل استقراء) فان الاستقراء عندنا بان ما يوجب التبادر الى  
 غير الموضوع له يوجب ارادته تحوزا (كرفع الفاعل) ثبت باستقراء الفواعل الأخرى في الرفع (فأما) فإنه الحق الشافعية  
 (قالوا الصيغة) المستعملة مع العرف العملي (عامة) لغة (ولا تخصص) فيبقى على عومه (قلنا) المقدمة الثانية (ممنوعة) فان عادتهم  
 مخصصة صيغتهم لان غلبة العادة يغير الى غلبة الاسم كالدراهم على (النقد) الغالب فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص  
 بالاتفاق ليس الغلبة العادة (وأنه لا باعث للتخصص) فيه (الآن) استعماله أغلب) فالقول بتخصص القولي وصبرونه  
 قرينة دون العملي تحكم صريح لا يسمع ومن هنا ظهر وجه آخر للبدعي وهو اشتراك القولي والعملي في المناط وعاقربنا اندفع  
 أن غلبة العادة اذا تجر الى غلبة الاسم صار التخصص عرفا قويا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السند فتدبر **مسئلة** \* هل  
 يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أم لا (حوزه كثيرين) من علماء الأصول (مطلقا) سواء كان العام مقدا على الخاص أو بالعكس  
 وسواء كانا متلاصقين أم يكون أحدهما مقدا أو مؤخر أو هو المختار عند الشافعية (وإنهم) القاضى الامام (أبو زيد وجع منا)  
 هذا شيء عجيب فإن القاضى الامام صرح في الاسرار بأن التخصص لا يكون متراخيا وما يظن فيه التراخي فليس بيان بل  
 رفع الحكم للثابت عن بعض الافراد (ومعنه بعض مطلقا) متراخيا أحدهما عن الآخر أو موصولا كل منهما باصحابه (وفصل  
 الخفية العراقية والقاضى) أبو بكر (وامام الحرمين) كلاهما من الشافعية وهو المختار (بان الخاص مخصص ان كان متراخيا  
 وموصولا) بالعام (والا) يكن موصولا (فالعام ناسخ) له ان كان متراخيا غير مقارن الا أن تدل قرينة خفية على بقاء الحكم  
 الخاص المتقدم فيخص العام حينئذ كما خص قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن الله حسبه مما سوى سلب المقتول مع  
 كون الحكم باعطاء السلب للقائل مقدا عليه كما مر (أو منسوخ بقدره) ان كان مقدا على الخاص الغير المقارن (وبقي) هذا  
 العام المنسوخ البعض (قطعي في الباقي) لا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متراخيا بل يقال ان الخاص  
 مخصص ان كان موصولا (وان جهل التاريخ) بين العام والخاص (تساقطا) اذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر (فتوقف  
 بقدره الى دليل) آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه وانما قد نابع عدم ظهور الترجيح لان  
 صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متناصل في الباب (ويؤخر

عليكم الميتة ليس بمجمل وقال قوم من القدرية هو مجمل لان الأعيان لا تنصف بالتحريم وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين وليس يدرى ما ذلك الفعل فبحرم من الميتة مسها أو أكلها أو النظر إليها أو سبهما أو الاتضاع بها فهو مجمل والأهم يحرم منها النظر أو المضاحجة أو الوطء فلا يدرى أيه ولا يدرى تفدير فعل ونلك الأفعال كثيرة وليس بعضها أولى من بعض وهذا فاسد إذ عرف الاستعمال كالوضع ولذلك قسمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية وقد منابياتها ومن أسس بتعارف أهل اللغة واطلع على عرفهم علم أنهم لا يستبرئون في أن من قال حرمت عليك الطعام والشراب أنه يريد الأكل دون النظر والمس وإذا قال حرمت

المحرم احتياطاً فإنه لا شناعة في تركه المباح إنما الشناعة في فعل الحرام ثم إن ما ذكره هو الذي يساعده الدليل وينطبق عليه الفروع الفقهاء فإنه عارض النهي عن الصلاة في الأوقات المكرهة قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الفجر فقد أدرك الفجر ومن أدرك ركعة من العصر فقد أدرك العصر رواه الشيخان ولم يخصوا العموم به بل أسقطوه ما عدا ما بالقياس فرجع في الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني أيضاً عارض حديث النهي المذكور حديث باحة الصلاة وقت الاستواء بكرة ويوم الجمعة فإحصوا العموم به بل عملوا بالمحرم إلى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب السديع أنه يحمل على المقارنة وتخصيص العام وأيضا ذكر في مجتبى التعارض من أصول الامام غير الاسلام أن في صورة التعارض يجمع مجمل العام على الخاص ويصريح به المصنف أيضاً إلا أن يقال الأصل أن لا يعمل جملة لكن الأمر في نفسه أن حكم أحدهما ثابت فلاجل الفتوى يحمل العام على الخاص وهو أهون من حمل الخاص على المجاز به مثلاً ثلاث تعطل الحادثة فتأمل فيه قال المحقزون (أولاً) لم يكن الخاص مخصصاً للعام الكافي مطلقاً لما وقع وقد وقع كثيراً منه قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن (مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم) وينزلن أزواجهن يرتضين بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فأخرج الحمل الموقوف عن الزوج وليس بينهما مقارنة (ومنه) قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنتكحوا المشركات) فأخرج الكفاية عن المشركات (فإن الكفاية مشرقة للثبوت) كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة نزلت في التصاري (وغيره) من اتخاذ أخبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله وقولهم عزربان الله والمسبحان لله وغير ذلك من حماقاتهم (قلنا) إن القول بالتخصيص باطل بل الكريهة (الأولى) وهي قوله تعالى وأولات الاحمال الخ (متأخرة عن الثانية لقول ابن مسعود من شاء ما هلته أن سورة النساء القصصى نزلت بعد التي في سورة البقرة) كذا ذكره الامام محمد في الأصل كذا في التيسير وروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن مسعود أنه بلغه أن علياً يقول تعدت آخر الأجلين فقال من شاء لاعنته أن الآية التي في سورة النساء القصصى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهر أو كل مطلقة أو متوفى عنها زوجها فأجلها أن تضع حملها وأخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن ابن مسعود من شاء حالفته أن سورة النساء القصصى نزلت بعد الاربعة أشهر وعشراً وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن والرواياتان مذكورتان في الدرر المنثورة واذنبت هذا (فيكون نسخاً لتخصيصاً) فطل استدل لهم ثم القول بكون ركعة أو لوات الاحمال مخصصة لعمومه مخالف لأجتماع الصحابة فإن الصحابة اختلفوا في عدة الحمل الموقوف عنها فأمير المؤمنين علي وابن عباس قالاً بعد الأجلين وهذا نوع احتياط للتعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وأبو هريرة قالوا بالنسخ وأما التخصيص فلم ينقل من أحد فتأمل فيه (وكذا والمحصنات) نزلت (بعد) أربعة (ولا تنتكحوا المشركات) ذكره جماعة من المفسرين فتكون نسخة لها لا مخصصة وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنتكحوا المشركات حتى يؤمن قال نسخت وأحل من المشركات نساء أهل الكتاب وروى أبو داود في نسخة عن ابن عباس في قوله ولا تنتكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح أهل الكتاب أجلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عن عروة بن عبد الله عنه لفظ استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ إذ لا حقيقة للاستثناء والمعهنى أنه أخرج الله من ذلك التحريم الذي كان تابوا وهو النسخ (قال في الكشاف) إن سورة المائدة نازلة بالكه لسانه في ممدوخ اتفاقاً فتكون متأخرة في النزول وروى أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جابر بن نفير قال سمعت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جابر تقر المائدة فقالت نعم فقالت أما إنهما آخسورة نزلت فإوجدتم فيهما من حلال فاستحلوه وما وجدتم من حرام فحرموه

عليك هذا الثوب أبهر يد اليبس وإذا قال حرمة عليك النساء أبهر يد الوقاع وهذا صريح عندهم مقطوع به فكيف يكون مجالا والصرح بريح تارة يكون يعرف الاستعمال وتارة بالوضع وكل ذلك واحد في الإجمال وقال قوم هو من قبل المحذوف كقوله تعالى وأسئل القرية أي أهل القرية وكذلك قوله تعالى ألم تعلم بهمة الانعام أي كل البهيمة وأهل لكم صيد البحر وهذا إن أراد به الحياقة بالحمل فهو خطأ وإن أراد به حصول الفهم به مع كونه محذوفاً فهو صحيح وإن أراد به الحياقة بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية بمجازا (مسئلة) قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمي الخطأ والنسيان يقتضي بالوضع في

وأخرج أبو داود في ناسخه وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد وقوله وإن حاولت فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وروى أبو داود في ناسخه بابها الذين آمنوا لا يحلوا لشعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد هذه آيات في الدرر وفيها روايات أخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه أن عدم المنسوخة باعتبار الأثر والله أعلم (على أن اللازم من دليلكم قصر الحكم على البعض وأما أنه تخصص فلا يلزم) يجوز أن يكون رفعاً للحكم عن البعض بعد نبوته (لادفعاً) للحكم من بدء الأمر فيكون تخصصاً والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنه منع والأول إبطال فان قلت الدفع أحسن فان فيه أعمال الدليلين قال (وتحسين الدفع سيدفع و) قال المحذور من مطلقاً (ثابتان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة) فلو جواز انتساح الخاص به لزم إبطال القاطع بالمحتمل (ولا يبطل القاطع بالمحتمل) وهذا لو تم لدل على عدم انتساح الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى (قلنا لا نسلم أن دلالة العام محتملة) وقد تقدم إثباته بل ينسأوان نعم العام المخصوص بالكلام المستقل ظني فلا يجوز نسخة الخاص ونحن نلتمه (ولو سلم) أن دلالة العام محتملة (فلا تخصص في الشرع بالاستقراء بالانعام) فكلاهما مظنون فلا بأس بنسخ أحدهما الآخر قال في الحاشية بهذا اندفع ما قيل ان معنى كون الخاص قاطعاً بالعام محتملاً أن الألفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعاً للخصوص والألفاظ العامة تختلف في كونها موضوعاً للعموم فليغلب قوة بخلاف العام بهذا وهذا السؤال غير وارد فان موضوعية الألفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا ماسخ الشبهة فيها وبخلاف من خائف لعدم اطلاعه به بما ثبت ونور البرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع أيضاً بل أوضاع العام كلية داخلية تحت ضابطة متواترة وألفاظ الخاص منها ما روي بالأحاد فتدبر (قل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني (المراد من الخاص ما يكون خاصاً بالقياس إلى ذلك العام) وما يظن به كونه مخصصاً وناخباً يكون خاصاً بالنسبة إليه التامة (مثل لا تكرم الجاهل بالنسبة إلى أكرم الناس) هكذا أحاب صاحب التلويح ولما كان فاسداً فإن الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زادهما القائل قوله (ولا يخفى أن دلالة ذلك الخاص على نبوت الحكم فيه نفياً لا نفياً) لانه لا يجوز إبطال العام بالكلية بالتخصص (بخلاف العام فإنه محتمل) لانه وإن كان في فرد ما منه قطعاً لكن يجوز أن يكون هذا غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعاً بالحكم الذي فيه المظنون (أقول مع أن القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود بينهم) فلا ينبغي أن يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر دافعا لكلامه فإنه لا يرد على المناقشة اللفظية لم يكف به فقال (رد عليه أولاً لأنه لا يتم في الخاص من وجه) من العام فإنه عام أيضاً والانتساح فيه حكم بعض أفرادهم مع بقائه في البعض الآخر وحكم هذا البعض مظنون (مع عموم المدعى) لهذا الخاص من وجه أيضاً (كما يظهر من الدليل الأول) فلم يتم التقريب إلا أن يقال المدعى وإن كان عاماً لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساح المطلق بالعام المطلق فتم الحكم بعدم القائل بالفضل وعلى هذا الملعو الكلام كله فإنه يمكن أن يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساح الخاص المقدم بالعام فلا يجوز انتساح العام المقدم بالخاص بالنسبة إليه وبالعكس لعدم القول بالفضل ثم نلتان بعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة إليه المتأخر لعدم المنافع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتأخر عنه وكذلك نسخ الخاص بالنسبة إليه بعدم القول بالفضل فهذا كله لغو وتعب (و) أقول (ثانياً) تخايم لو قيل بالتخصص لفرد تدان وجميع الأفراد) لأن المقطوع هو فرد تداناً وجميع الأفراد فقلنونه فلا يصح إخراجهم من العام الذي ورد بعده إذ لا أولوية (وهو بخلاف المذهب) فلم يتم التقريب إلا أن يقال إنهم أوردوا هذا الإبطال مذهبا لا لاثبات مذهبهم بأنه يلزم عليكم إبطال المقطوع بالمظنون فتدبر (و) أقول (ثالثاً) القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فإن الوضع لكل واحد واحد

نفس الخطا والنسيان وليس كذلك وكلامه صلى الله عليه وسلم يحل عن الخلف والمراذبه رفع حكمه لاعلى الاطلاق بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع ارادته بهذا اللفظ فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطا والنسيان اذ يفهم منه رفع حكمه لاعلى الاطلاق وهو المؤاخذه بالذم والعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نص صريح فيه وليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره ولا هو بمجمل بين المؤاخذه التي ترجع الى الذم بانجرأ الى العقاب اجلا وبين الغرم والقضاء لانه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاما في كل حكم كالم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم

لا الفرد ما فهو وانما يفهم عقلا لانه موضوع له وهو المراد بالعقلية فلا تتوجه المناقشة بأن القطع فيه لغوي أيضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العلم بالكلمية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من الوازم (فإذا أبطلنا المحتمل للمحتمل أي الافراد) الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام المتأخر (بالافراد) الموضوع لها العام الثاني (لزم عقلا انتفاء المطلق قطعاً) اذ كان انما يفهم الملازمة بينه وبين الافراد واذا ارتفعت الافراد ارتفع ما هو من لوازمه في النهم (فيقتل القاطع) وهو فرد ما (القاطع) هو لزوم بطلانه لبطلان الافراد والخاص أن النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من أفراد الأول بكل من الثاني وهما مضمونان مدلولان مطابقتاً وأما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد وإذا كان مفهوما بالعرض بطل بالعرض ولا استحالة نفسه وان ادعى استحالة بطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو تنحصر ونظا له بالبرهان (تأمل) (و) قال المحورون (الثالث التخصيص أولي من النسخ لانه أغلب) (وقوعا من النسخ والأغلب أولي) وفيه أعمال الدليلين من وجه لان التخصص معمول في معناه والمخصوص في بعض معناه وأما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكلمية (قلنا الكلام في) (الكلام المستقل) المفيد الحكم المعارض لحكم العام في البعض (ولانسلم أنه فيه أغلب) بل أقل القليل وليس في التخصيص أعمال الدليلين في مدلولهما بل حل لأحدهما على الآخر (وفي النسخ أعمال الدليلين في تمام مدلولهما في زمانين فهو أولي) من التخصيص فتدبر قال (المفصلون) أولا أقول اذا قيل في شهر لا تكرم الجاهل ثم قيل (في) شهر (آخر) كرم الناس و(في) شهر (ثالث) لا تكرم العلماء لا بعد كلام الوسط لغوا ووقيل بالتخصيص مطلقا) مقدما كان العلم أومؤخرا (لزم ذلك) اللغوية لانه اذا خصص من الناس الجاهل لم يبق إلا العلماء واذا خصت لم يبق شيء فلزم اللغو قطعاً ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لا يخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالأول صار الناس بمعنى العلماء فصار الأمر بالآكرام وانتهى عنه ورد على شيء واحد والتخصيص انما يكون في العام والخاص فلم يبق الوسط مع الآخر من قبيل معارضة الخاص العام فتدبر (و) قال المفصلون (ثانياً) اذا قيل لا تقتل زيد المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيدا الى آخر الافراد من المشرك (لانه) أي لفظ المشركين (اجمال ذلك المفصل) اذ معناه جميع الافراد (والثاني ناسخ) بالاتفاق (فكذلك الأول أقول لك أن يمنع أنه اجمال ذلك المفصل اذ عند قرينة التخصيص) وهي انما الخاص المتقدم (اجمال الماقى) كيف وحينئذ استعمل في البعض فهو واجبه (فافهم) وفيه أن مقصود المستدل أن العام يدل بالوضع على الجميع ومن جملة ذلك الخاص فيعارضه كما اذا ذكرنا انما يلفظه وليس يصلح للقرينة ما هو متقدم اذا كان صالحا لا ناسخ وحكم المعارضة ان ناسخ المتقدم بالتأخر في نسخه كالتخصيص وعلى هذا الوجه لمنع المذكور ثم ان المنع لا يتوجه من الأصل فيما اذا تقدم العام على الخاص (قيل) هذا الدليل (منقوض) بما اذا تأخر الخاص عن العام لجرى ان الدليل في مع أنه لا نسخ لانه اذا قيل لا تقتل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيدا الى آخر الافراد ثم اذا قيل لا تقتل زيد المشرك بعد لا تقتل زيدا نسخه فكذلك هذا (أقول) هو (مدفوع عنه) اذا انفصل الخاص عن العام وتأخر (فهو ناسخ) عندنا أيضا فلا استحالة في جريان الدليل امدم تخلف المدعى (واذا قرن) ذلك الخاص المتأخر (فانما هي) تخصصا لشبه بالاستثناء اذ لا يمكن الرفع للمقارنة فصار دافعا لكلي الخاص المتقدم المقارن (فيصير) العام مقارنا لهذا الخاص (تكلما بالثاني) بعد التخصيص (والخاص أن مقتضى) للدليل (التعارض والاعتبار) بالتأخر وذلك يتخلف في بعض فيه فان المتأخر ان كان خاصا فيعتبر أيضا ونسخه وان قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة لانه بيان للعام أن المراد منه غير فتدبر (و) قال المفصلون (ثالثا) قال ابن عباس كان أخذ بالحدث فالأحدث) فالعام الوارد بعد انما الخاص أحدث منه فيجب الأخذ بالعام ويجعل الخاص منسوخا وكذا في العكس يجب الأخذ بالخاص الأحداث (ويفهم منه) أي من هذا القول (الإجماع) فان الظاهر منه كما جيع



عامة كل فعل مع أنه لا بد من اضمار فعل والحكم به. لا بد من اضماره لاضافة الرفع اليه كالفعل ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الذايم والعقاب ههنا والوطء ثم فاق. قبل الضمان أيضا عقاب فلا يرتفع قلنا الضمان قد يجب امتحاناً لاسباب عليه لا لانتمام. ولذا لا يجب على الصبي والخجون وعلى العاقبة بسبب الغير ويجب حيث يجب الاتلاف كالمطر في المحصنة وقد يجب عقاباً كما يجب على المتعمد لقتل الصيد لذوق وبال أمره وان وجب على الخطي بالتسليم امتحاناً فإجابة ما يلزم ان يقال ينتفي به كل ضمان هو بطريق العقاب لانه. واخذة وانتقام بخلاف ما هو بطريق الخبران والامتحان والمقصود ان من ظن

الأحباب تأخذ بالأحدث فالأحدث على ما سيجي في السنة ان شاء الله تعالى وأيضاً لوتزلنا فالظاهر منه تأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالأحدث فالأحدث وهذا مثل المرفوع ولوتزلنا فهذا أمر أعزى فانه يرجع الى أن الأقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الأحدث بل يعارضه وإذا كان قول واحد من اللغويين مقبولاً فكيف بمن هو أجل في العلوم كلهم من اللغوية والمعارف الالهية لاسيما مع مشاركة ثلثة والأرفع منه (وأوجب بحمله على ما لا يقبل التخصيص) كأذا لم يكن عاماً أي تأخذ بالأحدث فالأحدث مما لا يقبل التخصيص (جمعاً بين الأدلة) بين هذا الدليل وبين دليل التخصيص مطلقاً (أقول لذلك قد مدخول كما تقدم فيبقى دليلنا سالماً) فلان تعارض حتى يجمع ولو زيد عليه ما مر عن ابن عباس رضي الله عنه في انتساج ولا تسكوا الشركات لم يكن لهذا التخصيص مجال. ولما ان تستدل بالإجماع التتقدم (المانعون) للتخصيص مطلقاً فالواو (لو كان الكتاب مخصصاً لزم تبين المين) لان التخصيص تبين والكتاب مبين (القول) تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه) وعلى آله الصلاة (والسلام مبيناً للجمع) فهو مبين (وتبين المين تحصيل الحاصل) فلا يصح (أقول لتبنيتم) اللبيل (لأنه لا يمكن هذا العام) هو ما نزل اليهم (مخصصاً بالتخصيصات الكتابية) أي بتخصيص بعض الكتاب لبعض (فالدليل موقوف على المدعى) وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية. فان قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيقي العموم سالماً. قلت الباعث وجود التخصيص من غير رب (وعرض) هذا الدليل (بقوله) انه الى (في صفة القرآن تبياناً لكل شيء) ومن جمله الكتاب فهو تبياناً لم يعجز التخصيص فانه تبيان للعام وهو من كل شيء أيضاً. وفيه أن غاية ما يلزم أن القرآن تبياناً للقرآن ولا يلزم أنه كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز أن يكون تبياناً لوجه آخر فتدبر. فالأولى أن يجعل معارضة لمقدمة الدليل هي ان تبين المين باطل فنقول انه باطل لان القرآن ان مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وهو مبين للقرآن أيضاً بهذه الآية والأوجه أن يورده فضا بان ذلك لم يتم ولو ادل على عدم صحة تبين القرآن للقرآن مطلقاً وهو باطل من هنا النص (والحل أن الكل) من الكتاب والسنة (وردي على لسانه فهو المين نارة بالكتاب ونارة بالسنة) فلا يلزم من تبين الرسول صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه أن لا يكون مينا بالكتاب لجواز أن يكون هذا التبيين عين تبين الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل الحال فتدبر. (مسئلة) يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص السنة (للتواتر بالكتاب وبالعكس) أي تخصيص التواتر بالكتاب (والخلاف فيهما كما تقدم) والاحتار عندنا انه اذا كانا مقترنين فيخصص والا فينسخ المتقدم بالمتأخر وخلاف الشافعية في انتساج خاص الكتاب بعام السنة المتواترة وأعامه بمخاصها أشد فانهم لا يجوزون انتساج الكتاب بالسنة (مسئلة) لا يجوز عندنا الحنيفة تخصيص الكتاب بخبر الواحد) وكذا تخصيص السنة للتواتر بخبر الواحد (مالم يخص بقطعي) دلالة وثبوتاً (وأجاز الباقر) من علماء الأصول (مطلقاً) سواء خص بقطعي قبله أم لا (وتوقف القاضي) أبو بكر من الشافعية (أي لا أدري أي يجوز) التخصيص (أم لا لنا أنه) أي الكتاب (قطعي من كل وجه) لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما هو بأقوم جهة (والخبر ظني) مثلاً انه خبر الواحد (فلا يخصه وبعده) أي بعد التخصيص (يساويان) في الظن لانه العام المخصوص ظني بل الخبر أقوى منه لأن الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفاً لاجل معارضة القياس على المخصص الذي هو أضعف من الخبر كما تقدم فتدبر. ثم الخبران كان مقارناً بالتخصيص ظاهراً وان كان متأخرًا فبني على أن يكون تأسيلاً لان المخصص وان كان ثابتاً يجب مقارنته على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاخر فيبني أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام فتدبر. ولذا خصوصاً الشيوع الفاسدة الثابت فسادها بأخبار الأحاد من عزم قوله تعالى وأحل الله البيع (واستدل آل واردة) أمير المؤمنين (عمر) رضي الله عنه (حديث فاطمة بنت

أن هذا اللفظ خاص بأوعام الجميع أحكام الخطأ أو يحمل متردد فقد غلط فيه فان قيل فلورودني موضع لا يعرف فيه يدرك به خصوص معناه فهل يجعل نفي الأثر بالكيفية حتى يقوم مقام العموم ويجعل مجعلا قلنا هو مجمل يحمل نفي الأثر مطلقا ونفي آحاد الأثر ويصلح أن رابده الجميع ولا يترجأ أحد الاحتمالات وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر أما من يقول بها فيتبع فيه الصيغة ولا يصح للمضرات وهذا فندا حرم فيه الأثر فعلى ماذا يعول في التحريم فان قيل هو نفي فيقتضى وضعه نفي الأثر والمؤثر جميعا فان تعذر نفي المؤثر بقدره الحسن فالتعذر مقصور عليه فيبقى الأثر نفييا قلنا ليس قوله لا يصام

فيس أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة) في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت طلقها زوجهما السنة قالت فما صحت له الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لها سكنى ولا نفقة وأمرني أن أعنف في بيت ابن أم مكتوم وفي رواية أخرى فيه عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى وأما رواها أمير المؤمنين (لما كان شخصها قوله) تعالى (أسكنوهن) من حيث سكنتم (فقال) أمير المؤمنين (كيف تركت كتاب ربنا وستة نيننا) صدق الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (يقول امرأة) وهذا الاستدلال يتوقف على صحة قول الصحابي الآن ثبت الإجماع على الرد بهذا النبط (وأجابنا رده) أمير المؤمنين (تريده في صدقها ولذلك زاد لندري أصدق أم كذبت) في صحيح مسلم عن أبي إسحق قال كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم ومعه الشعبي فحدثني حديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود تكفان حصي فخصه به فقال ويالك تحذرت مثل هذا وقال لندرك كتاب الله وستة نيننا صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا يخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأذن بفاحصه مسنة وفيه أيضاً قول عروة أن عائشة أكثرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مشكوكاً الصحة عند أمير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة للريبة في صدق الراوي غير محجة فضلاً عن التخصص ولا يلزم منه انتفاء التخصص بالخبر الصحيح (و) استدلل (ثانياً) بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إذا روى عنى حديث فأعرضه على كتاب الله فان وافقه فاقبله وان خالفه فردوه) قال صاحب سقر السعادة انه من أشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني فنداه بطرق لا تخول عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وحيثما هذا الحديث تستلزم ضعفه وردده فهو ضعيف مردود (أقول) اختلاف فيه (محمول على النسخ فإنه مخالف تاماً) حيث يبطل المنسوخ بالكيفية (فلا يصح الضعيف وأما التخصص فله موافقة) من وجه (لانه بيان) معنى والبيان ووافق المبين هذا الجواب وان ذكره بعض مشائخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة محجة كيف المخالفة المعارضة وأما النسخ ففيه اعتبار معنى زائد لدلالة اللفظ عليه (و) قال (في المنهاج) هذا (منفوض بالتواتر) فإنه أيضاً روى عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (ورد بان غاية ما زمة تخصيص دليله) هو الحديث المذكور فان تخصص التواتر الكتاب جائز قطعاً المراد بعماري وغيره (والعام المحض صحة في الباقي) بالاتفاق فيبقى حجة في أخبار الآحاد قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لو روى بالنقض بالتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصص التواتر أولى من تخصيص الصحيح بل هو أولى والمعنى والله أعلم اذا روى عنى حديث في محل الريبة فأعرضه على كتاب الله لان صيغة المجهول إشارة اليه وقد علت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره (فتدبر) المجيزون (قالوا) أول الكتاب العام قطعي المتن لتواتره (طني الدلالة) لان العام طني والخبر اخص بالنعكس (طني المتن) لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص قطعي (فلنك) منهما (قوة من جه) وقد تعارضنا (فوجب الجمع) فيؤول العام بالتخصيص وفيه أن أخبار الآحاد في الاكتر عامه فعلي فرض ظنية العام الخبر طني المتن والدلالة فظنية أضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح (أقول مع إبانته على ظنية العام) وهي متنوعة فإباننا أنه قطعي (رد عليه) أن قطعة دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوتها لأن الدلالة فرع الثبوت) واذ في الثبوت شبهة في الدلالة بالطريق الأولى ففيه شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة (بمخلاف قطعة الكتاب) انده شبهة في الدلالة فقط (فلا مساواة) فلا تعارض فلا جمع بل يقدم الراجح وفيه أولاً أنه منقوض بالعام المحض من الكتاب خبرياً فيه وثانياً أن الشبهة

ولا عمل ولا خطأ ولا نسيان أو رفع الخطأ والنسيان عاماً في نبي المؤثر والأثر حتى إذا تعذر في المؤثر بقي في الأثر بل هو لنبي المؤثر فقط والأثر ينفي ضرورة بانتفاء المؤثر لا بحكم عموم اللفظ وشموله فإذا تعذر جملته على المؤثر صار مجازاً إيماناً بجمع الآثار أو عن بعض الآثار ولا ترجح الجمله على النقص ولا أحد الأبعاض على غيره (مسئلة) في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بغسله الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي ولا نكاح الا بشهود ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فان هذان في المسئلة منتهياً بصورته فان صورة الشكاح

في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعدلاً بل الخبر الخاص عندهم أقوى لان عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص واذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بنوع الظنية (و) قالوا (نايباً الصحابة خصوصاً) عام الكتاب وهو (وأحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) رواه مسلم عن أبي هريرة وفيه نوع من الخفاء فان عموم هذا الآية فيما وراء المحرمات المذكورة سابقاً ومنها الاخت على الاخت وبفهم من مفعولها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمرة على بنت أخيها في ما وراء ذلكم فلا يكون تخصيصاً بل الحديث الشرع لا يحكم ما دل عليه قوله تعالى وأن يجتمعوا بين الأختين بالدلالة فافهم (و) خصوصاً قوله تعالى (ووصيكم الله في أولادكم بلا يرث القاتل) رواه الترمذي عن أبي هريرة مرفوعاً ولفظه القاتل لا يرث (ولا يتوارث أهل ملتين) رواه أبو داود وابن ماجه مع زيادة وفيه أن المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافر من أولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لا يحكم الآية (و) خصوصاً تلك الآية بقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لأنور) وفيه أن عموم الأولاد في أولاد المخاطبين وهم الأمة ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليس مخاطبها وما تقدم من أن الرسول داخل في العموم فيما اذا كانت الصيغة عامة لغة وجمع وهو كم ليس من صبيح العموم فان قلت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضی الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سألت الميراث قلت لعل فهمها بقياس أولاده صلى الله عليه وآله وسلم على أولاد الأمة فرده الخليفة بآداء معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصص خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان لأنه كان فاطمها عندهم مثل قطعة الكتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من التوارث ومن ههنا ظهر لك أن ما قد حجه التصريح الطوسي في شأن الصديق الأكبر من أنه خصص الكتاب بخبر الواحد في غاية حماقته وبلادته وجهله عصمتنا وسائر المسلمين عنه وأما تخصيص غيرهم فلا نه كان مقطوعاً عندهم ألم تر أن أمير المؤمنين عمر رضی الله تعالى عنه حين جاءه أمير المؤمنين علي والعباس يتنازعان وفي المجلس أمير المؤمنين عثمان والزبير وسعد رضی الله عنهم سأل القوم وقال للقوم أنشدكم بالله الذي بآذنه تقوم السماء والأرض أن تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم أقبل على أمير المؤمنين علي والعباس أنشدكم بالله الذي بآذنه تقوم السماء والأرض أن تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم وقال أمير المؤمنين عمر والله انه أي أب بكر لصادق وبار راشد تابع الحق يعني انه صادق في رواية الحديث وبار وراشد وتابع الحق في العمل بقتضاه ثم قال لنفسه والله أعلم في لصادق أي في رواية الحديث بآراء راشد تابع الحق أي في القضاء بقتضاه وقال أيضاً والله لا أفضى بينكما بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة ما رواه ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك أن أحلة الصحابة كانوا عالين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا وكانوا بمجرأ بأنفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ على الكذب اذا أخبروا واسباب هذه الأيمان الشديدة وان لم يكن نواصبين بانفسهم فقد سمعوا من رجال أفاد أخبارهم اليقين فان عدله هؤلاء الأجلة قطعة فلا يخلفون على قطع أمر فيه روية وقد روى مسلم أيضاً عن أمير المؤمنين عائشة الصديقة رضی الله تعالى عنها قالت للزوج المطهرات حين أردن طلب الميراث أليس رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى أيضاً عن أبي هريرة هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقسم ورثتي ديناراً ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعته أظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغي أن يرتاب فيه الا من هو سقي بل أشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فيلغ ثمانية عشر قالوا (وذلك اجماع على التخصيص) وقد عرفت أن التخصيص شبهة ورهأ فضلاً

والصوم والصلاة موجودة كالتطاول والنسيان وقالت المعتزلة هو مجمل لتردد بين نفي الصورة والحكم وهو أيضا فاسد بل فساده في هذه الصورة أظهر فان الخطأ والنسيان ليس اسما شرعيا والصلاة والصوم والوضوء والنكاح الفاظ تصرف الشرع فيها فهي شرعية وعرف الشرع في نزيل الأسامي الشرعية على مقاصده كعرف اللغة على ما قدمنا وجه تصرف الشرع في هذه الالفاظ فلا يشك في أن الشرع ليس بقصد بكتلامه نفي الصورة فيكون خلفا بل يردني الوضوء والصوم والنكاح الشرعي فعرف الشرع نزيل هذا الاحتمال فكانه صرح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي فان قيل فيجتمعت نفي العصمة ونفي

عن الاجماع فان قلت فحينئذ صار الاجماع مخصصا لاخبار الواحد قال (وليس تخصيصا بالاجماع) فان المجمعين خصصوا ولم يكن اجماع سابقا على التخصيص (فتفكر قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (انما يتم) ماذا كرت من تخصيص الصحابة (لولا يخص من قبل باقطع) وهو ممنوع (أقول لم يخص به) من قبل (والا كان متواترا) اما آية أو خبرا وكلاهما مفقودان (فافهم) فيه أن الملازمة ممنوعة بل يجوز أن تكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من اليين فصارت أحادا وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعا وقد عرفت أيضا أن المخصص في الحديثين السابقين الكتاب وهو قاطع (قلنا) لا نسلم أن الأحاديث المذكورة أحاد بل (تلك الأحاديث مشاهير لاجماعهم على العمل بها) فبلغت قوتها فيزاد بها على الكتاب وهي تقيد المطلق قال ولعل المراد ما يعه ونسخ البعض فان ههنا ليس تقيد المطلق (وهو نسخ عندنا) وليس تخصيصا فيه نوع من الحفاء فانه ظاهر أن لم يكن الحكم سابقا تورث مال النبي صلى الله عليه وسلم ثم رفع وصار صدقة كما يقضيه سياق الحديث وكذلك لم يكن تورث القائل فانه قد ورد في بعض الاخبار أن هذا الحكم من شريعة موسى بقى الى الآن فلا نسخ وهكذا توارث أهل الملتين لم يكن قط في شرعنا وكذا لم يكن حمل الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم فالأولى أن يقال ان الاخبار مشاهير فيجوزها التخصيص كسرخ البعض فتأمل (القاضي) قال (كلاهما قطعي من وجه) اذ الكتاب قطعي متنا والخبر قطعي دلالة (طعن من وجه) ادعاء الكتاب مظنون دلالة وخاص الخبر مظنون متنا (فوقع التمازض) ولا ترجيح (فوجب التوقف) أقول لا يلزم ذلك التوقف بمعنى لا أدري بل أدري التوقف) وهذا المتبادر لو أراد القاضي بقوله لا أدري الجهل الذي يشترط فيه العامة وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم للبتة فافهم (وأجيب بالنسخ) أي يمنع كون عام الكتاب طينا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا (والترجيح) أي أجيب بنسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع مرجح وهذا من قبل النافين فافهم (مسئلة الاجماع) المشهور والمتواتر (بمخصص القرآن) لا الاحاديث الابدع تخصيصه باقطع فانه كغير الواحد (و) بمخصص مطلقا (السنة) ان كانت من اخبار الاعداد (كتنصيف حد القذف على العبد) فان الكتاب عام للاحرار والعبيد وكتخصيص الاجماع السكوني على تزح مائة زم من حين وقع الزني حد ديشان الماء ظهور لا ينحسه شئ رواه الترمذي بالعدبر العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح فرائد السعادة (والتحقيق) أن الاجماع ليس محضا حقيقة (و) أنه يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس) فان قلت فعلى هذا القياس منخصص حقيقة مع أنه ظني قلت القياس الذي اجمع على اعتباره قاطع بجوزبه التخصيص مع أن شارح المختصر من احتمل طنة العام فتأمل فيه وانما لم يكن محضا حقيقة (لعدم اعتباره زمن الوحي) في حياته صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه لانه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله فقوله محضا قاطعة لا تدخل فيلزم أي غيره وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يعاونون بأرائهم في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع زمن الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لانه غير معتبر مع تحققه فانه فاسد (ولا تخصيص بعده) فلا يكون الاجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصا فان قلت قد يجوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تأخير المخصص فلا يعتد بكونه مخصصا بعد زمن الوحي عندهم قلت يجوز والتأخير انما يجوزون الى زمان الحاشية لا مطلقا فتأمل ولا يتوجه على مذهبا حتى يحتاج الى تكلف الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع التامع (كالموعولوا بخلاف النص الخاص) فانه اجماع رافع لحكم النص (لنصته ناسخا) لان الاجماع لا يكون على خطأ (فالفرق بين التخصيص والنسخ) بأن الاول جائز دون الثاني كما وقع عن أهل الاصول (لايهود الى امره عنوى) فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار

الكمال أى لاصلاة كاملة ولا صوم فاضلا ولا نكاح مؤكدا ثابتا فهل هو محتمل بينهما قلنا ذهب القاضي الى أنه مرددين نفي الكمال والصحة اذ لا بد من اضممار الصحة أو الكمال وليس أحدهما بأولى من الآخر والمتأثر هنا ظاهر فى نفي الصحة محتمل لنفي الكمال على سبيل التأويل لان الموضوع والصوم صارا عبارة عن الشرعى وقوله لاصيام صريح فى نفي الصوم وهو حاصل الصوم الشرعى وان لم يكن فاضلا كاملا كان ذلك على خلاف مقتضى النفي فان قيل فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الابنية من قيل قوله لاصلاة أو من قبيل قوله رفع عن أمتى الخطأ والنسيان قلنا الخطأ والنسيان ليسا من الامماء الشرعية والصوم والصلاة

التضمن مختصرا وناسخ فالطلاق المخصص باعتبار التضمن وفى النسخ اعتبروا الحقيقة (كذا فى شرح المختصر) مسألة \*  
 القائلون بالمفهوم المخالف خصوا به العموم) وأمام مفهوم الموافقة فعندهم تخصص مطلقا وبفهم من اشارات كلام البعض أنه لا يتخصص لان العبارة أقوى الا اذا خص بعبارة فاطمة أو لا والتحقق أنه تخصيص مطلقا كان كجلباوا لافكاسق (تخصيص خلق الماء ظهور الايخسه الاما غير لونه أو طعمه أو ريحها) رواه الترمذى بغير الاستثناء وقال صحيح (بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا) رواه أبو داود ولكن بتعريف الخبث ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث بتخصص من عموم الماء ما كان أقل من قلتين وانما خصوا العموم به (لأنه ظنى مشبه فتعارضاوا لجمع أولى) من الاهداء فيجمع بتخصص العام (فان قيل لانسالم المعارضة) بين المفهوم والمنطوق (فان المنطوق أقوى والمفهوم أضعف) فهدر المفهوم ان كان فى مقابلة المنطوق فان اعتبار الراجح أصل متأصل فى الباب وما أوجب به من أن العام وان كان أقوى من حيث كونه منظوقا لكنه أضعف من جهة العموم والمفهوم وان كان أضعف من جهة كونه مفهوما لكنه أقوى من جهة الخصوص ففهمه ما ورد عليه المصنف فى الحاشية أما أولا فلا بد لادخل فى المفهوم للعموم والخصوص لان المفهوم انما يثبتونه لانه لولا لانه لا تنفت فائدة التخصيص وفى هذا العام والخاص سواء انتهى وفيه أن دلالة اللفظ على العموم أضعف من دلالة على الخصوص فدلالة اللفظ على المفهوم الخاص تكون أقوى من جهة أنه خاص والاستدلال بانتفاء الفائدة لا ينافى هذا وأما ثانيا فإلان غاية ما زامنه وجود القوة من وجهه فى المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا تبلغ قوة المنطوق فلا مساواة فى درجة الظنية أصلا (قلنا مساواتهما اظننا) أى مساواة العام والمخصص فى قدر الظنية بعدم مساواتهما فى أصل الظن (ليس شرطا للتخصيص للاتفاق عليه) أى على التخصيص (بغير الواحد للكاتب كذا فى شرح المختصر أقول لا يخفى أنه) أى عدم اشتراط المساواة فى قدر الظن (ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهية) فان قلت فما صنع للاتفاق على التخصيص غير الواحد كعالم الكتاب قال (أما حديث التخصيص يحدث الواحد) عام الكتاب (فلا يرده علينا لما تقدم من التخصيص) بالقاطع فصيره ظنيا فاعتدلا وأما بدون تقدمه فلا يجوز عندنا فى الاتفاق فان قلت هب العام بصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد يناسب أن دلالة العام المخصوص تعادل دلالة القياس أو أضعف منه فكيف لا يكون أضعف من خبر الواحد (و) قال (فى التحرير والتحقيق) فى الجواب (أن مع ظنية الدلالة فيهما) أى العام والمفهوم (يقوى ظن الخصوص لعلته فى العام) فى العام ضعيف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة فى دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة لاشبهة فى العام فهذه الغلبة تصير دلالاته عندهم ظنية محتملة للخصوص فى أى شئ يقوى ظن الخصوص وأيضا رده عليه ما قال المصنف (أقول الغلبة لو أفضى) الى ظن الخصوص (فانما يقضى ظنا ضعيفا) أى احتمال الامر جوارحا على خلاف الوضع لا الغلبة) أى غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل المفهوم فى الضعف (الآتى الاختلاف فى العام فى القطع والظن) مع الاتفاق فى أصل الدلالة على العموم (و) الاختلاف (فى المفهوم فى الظن وعدمه) فالمفهوم ضعيف عن العام لم يفهمه كثير من المهرة (فلا يظن) الخصوص (الظنا ضعيفا) والظن لا يعنى من الحق شيئا (ثم أقول لا يبعد أن يقال) فى الجواب (العام عندهم كان مظنونا لاحتمال المخصص) المطلق الناشئ عن غلبة وقوع التخصيص (فلما ظن المخصص) الخاص وهو المفهوم (اشتد ضعفه) لصيرورة الاحتمال مظنونا (حينئذ يعمل المخصص لوجود المساواة فتأمل) وهذا أيضا غير حال عن المناقشة لان انسالم وجود ظن المخصص بل بطل عموم العام لكونه منظوقا هذه الظن وهذا لأن الضعيف يضمحل عند القوى فافهم ولك أن يحجب بان العام وان كان منظوقا لكن قائما للمفهوم بوجود التوقف الى

من الأسماء الشرعية وأما العمل فليس الشرع فيه تصرف وكيفية كما كان فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل إلا بنسبة وقوله إنما الأعمال بالنيات يقتضى عرف الاستعمال نفي جردها وفائدته كما يقتضى عرف الشرع نفي الصحة في الصوم والصلاة فليس هذا من الجمالات بل من المألف في عرف الاستعمال قولهم لا عمل إلا ما منع ولا كلام إلا ما أودوا له ولا صلاة إلا ما وافق الله ولا عمل إلا ما نفع وأجدى وكل ذلك نفي لما لا ينتهي وهو صدى لان المراد منه نفي مقاصده **«دقيقة»** القاضى رحه الله تعالى به جعل اللفظ مجازاً بالإضافة الى الصحة والكمال من حيث انه نفي الأسماء الشرعية وأنكر أن يكون الشرع فيها عترف بخلاف

البعث عن المخصص فالمراد على الظن أول ما يتيقن انتفاء المخصص بغيره مثل المجرى غير مفيد شيئاً فإذا ظن المخصص ثبت هذا لعدم صلاح العام معارضة وقوى التصور فقدر فيه فإلهما يتم إذا كان المفهوم خاصاً حتى لا يتوقف فيه **«مسئلة»** فعل الرسول عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام بخلاف العموم كالأول والوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم فعل) بمعنى فيما إذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في عموم لغة لا ما لا يدخل نحو الوصال حرام على أمي أو مشكوك الدخول نحو وصية الله في أولادكم فإنه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصاً ما في الأول فظاهر وأما في الثاني فلا يحمّل على معنى لا يدخل فيه فهو فافهم (مخصص) لكن ينبغي على مذهبن أن يقيد بما إذا كان موصولاً ولا انفراخ نسخ البعض (فان ثبت وجوب التأسي) في ذلك الفعل (بدليل خاص كان) هذا الفعل (نسخ العام) إذ لا تختم هذه الصورة المقارنة (أما دليل التأسي عموماً) في نحو لقد كان لك في رسول الله أسوة حسنة ونحو فاتعوني بحبيبكم لله ونحو إن موسى حيا لما وسعه الاتباعي (فقبل تخصيص بالأول) وهو العام (فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل وقيل لا بصير) الأول (مخصص بل بجم الانبعاث) في الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخاً للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات (وقيل بالوقف) فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج (المخصص التخصيص أو الجمع) وان لم تخصص بطل العام بالكيفية وعلى تقدير كونه متأخراً ينبغي أن يكون ناسخاً فأملاً (وللثاني الفعل أول فإله مع دليل اتباع أخص) وانما الخاص أقوى من العام فيعمل به (وفيه ما فيه) لأنه اذا ضم مع دليل الانبعاث يكون أخص لكن وجوب الضم من أين لم يجوز أن يضم مع العام فيخص دليل الانبعاث والحق في هذه المسئلة أنه ان كان دليل التأسي مقدماً على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التأسي منسوخ فيه وان كان مقارناً فيخص فلا وجه القول الثاني في صورتين وان كان دليل التأسي مؤخرًا فاجتمعت الخلاف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلاله قرينة على عدم الانتساح والله أعلم (وسياً مفصلاً في السنة ان شاء الله تعالى **«مسئلة \* التقرير»** هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع (مخصص) لذلك الفاعل (عند الشافعية مطلقاً) سواء كان مقارناً أو متأخراً (وعند الحنفية ان كان العمل) بالفعل (في محاسن ذكر العام) فمخصص (والا) يكن في المجلس بل متأخر عنه (فمنسوخ) لأن السكوت عند العلم (دليل الجواز عادة) لان عاداته الشريفة النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقاً وعندنا أن تأخر فتاوى وان فارق فمخصص (ثم ان ظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره (تعدي) الحكم (الى غير الفاعل المشارك) بالقياس أو بحكمي على الواحد حكيم على الجماعة) وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج وقد بينا سابقاً أن معناه ثابت ثم ان تعدي الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر فإنه يلزم حينئذ تعليل النسخ ونسخ الحكم بالقياس الآن تكون العلة مفهومة لغة وأعرافاً للشارع قطعاً ان جوز نسخ العبارة بالدلالة (والا) بظهر علة مشتركة (فالمختار عدم التعدي) لان التعدي من غير جامع غير معقول (قال السبكي) من الشافعية (المختار عندنا التعميم) مطلقاً (وان لم يظهر الجامع مالم يظهر ما يقتضى التخصيص) بذلك الفاعل (وذلاً لقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكيم على الواحد الخ قلنا لان الحديث مخصوص اجتماعاً على ما فيه عدم الفارق) لاختلاف المكافئين في بعض الاحكام (وهنا لم يعلم) عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع (بل علم أن عموم العام يتبع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره) من المكافئين (والا) يكن مخصوصاً بما علم فيه الجامع ويكون التقرير عاماً مطلقاً (كان التقرير نسخاً مطلقاً) اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها فان قلت عمله يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر المنسوخ بل في نفس التقرير

الوضع فلزمه اضمارئى في قوله عليه السلام لا اصيام أى لا صيام مجزئاً صحبياً أو لا صيام فاضلاً كمالاً ولم يكن أحد الاضمارين بأولى من الآخر وأما نحن اذا اعترفنا بعرف الشرع في هذه الالفاظ صار هذا النبي راجعاً الى نفس الصوم كقوله لارجل في البلد فانه يرجع الى نفي الرجل ولا ينصرف الى الكمال الا بقرينة الاحتمال ﴿مسئلة﴾ اذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحداً وهو ددينهما فهو بحمل وقال بعض الاصوليين يترجح حمله على ما يفيد معنيين كالودار بين ما يفيد وما لا يفيد تعيين حمله على المفيد لان المعنى الثاني مما قصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الآخر

والعموم كذا في الحاشية لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير محض وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضى التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلتزم النسخ الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشرع يصح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا يتبع أن يكون الخطاب لواحد من الأمة خطاباً لكل هذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعاً الالامع ﴿فافهم﴾ مسئلة \* فعل الصحابى العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم به (تخصص عند الحنفية والحنابلة) فان قلت المشهور في كتب أكثر المشايخ أن تأويل الراوى بس حجة وقد صرح به الزبلى في شرح الكفر في مواضع عديدة قلت المراد هناك حل الراوى الحديث أو الآية على أحد الحامل كافي المشترك أو الحنفى وأما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشايخنا وسبغ الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى وافهم ثم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله مخالف للعام بحجة أن يحمل على الاعم من النسخ والتخصيص (خلافاً للشافعية والمالكية) فيحمل بعموم العموم بترك اقتداء الصحابى وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصحابى بخلاف العموم اجتمعت عند العقل وجدان المخصص فان من القطعيات أن عمله لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك فينبغي أن يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجة فتأمل (لنا أنه) أى عمل الصحابى (دليل الدليل) على التخصيص لانه بعد عمله لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على التخصيص ولما كان عارفاً باللغة لا يخفى فصار هذا العمل منزلة قوله من هذا العموم مخصوص فيخص به كالاتى فتم هذا التماثل على أن المعمول بخصوصه وأما أن العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض ولهذا زاد في التحرير وقال فيحمل على التخصيص لانه أهون من النسخ فتأمل فيه فاه موضع تأمل (قول) انه دليل الدليل لكن (طناً لقطعاً) والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعاً وبخلاف عمله خلاف النص المفسر فانه لا مساع لتأويل فـه قطعاً عن مقطوع العدالة فتعين النسخ (أقول لا يجب القطع) في المخصص (كفهوم خبر الواحد) هذا يتم الزاماً ولا يتم على أصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص الدعوى بالعام المخصوص البعض فان قلت هذا الظن يجوز أن يكون ضعيفاً من العام المخصوص فلا يصلح قلت كلا فان حجة الصحابى اما قرينة جزئية مخصصة أو كلام مخصص أو ناسخ أو قياس وهذا العالم أضعف من الكل كما مر ارا فان قلت حينئذ يلزم تقليد المجتهد للصحابى قال (ولا يلزم تقليد المجتهد لانه) أى التخصيص (عن دليل) مخصص (مخصوص) دال عليه عمله (وان دل اجبال على المخصص حقيقة قيل) في رده (الحق أن الاعتقاد بان ههنا دليلاً مخصصاً (اجمالاً) حال كون الاعتقاد مجمل (لا يكتفى) لعمل المجتهد (مالم تحصل معرفته بعينه) واذا لم يكف ببقى التقليد (أقول) هذا (متقوض بالاجماع فانه لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص بعينه) وما ذكره القائل من عدم تهاية الاعتقاد الاجابى دعوى من غير حجة فلا تسمع (فتأمل) فيه الشافعية والمالكية (فالوا أولاً) والعموم حجة وفعله ليس بحجة) فلا تعارض فلا تخصص (قلنا) عدم حجة فعله (بمنوع) كيف وفعله لما كان دالاً على المخصص وجب اعتباره (و) قالوا (تأويل الصريح) فعله مخصصاً (لم يجز مخالفة صحابى آخره) لانها مخالفة حجة واجبة العمل (وقد جاز) خلاف آخر اياه (اتفاقاً قلنا) لان السلم الملازمة وفعله انما كان واجب العمل مادام ظن دلالة على المخصص باقياً وعند مخالفة صحابى آخر لم يبق كيف (هو دليل عدم) أى عدم المخصص لان الظاهر أنه لو كان عمله وعلى مقتضاه لان المخصص يكون ملاصقاً (والظن) يدفع (بالظن) فتساقطوا بوقى العام كما كان (تأمل) لعل وجهه انه ان جاز الخطا في زعم المخصص مخصصاً فلا يكتفى على الاجابى فتأمل فيه ﴿مسئلة﴾ افراد فرد من العام بحكمه) أى بحكم العام الموافق له (لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم) مخالف (عند قائله) كافر افراد موصوف بصفة أو معلق بشرط كما في حديث

خمله على الوجه المفيد بالإضافة إليه أولى وهذا فاسد لان جملة على غير المفيد يجعل الكلام عبثا ولو يجعل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما المفيد لمعنى واحد فليس يلغو وكلماته التي أفادت معنى واحدا للعلماء أغلب وأكثرا ما يفيد معينين فلا معنى لهذا الترجيح (مسئلة) ما أمكن جملة على حكم تدفليس بأولى مما يحتمل اللفظ فإنه على التقرير على الحكم الاصلى والحكم العقلي والاسم الغوى لان كل واحد محتمل وليس حل الكاذب عليه رذاله الى العبث وقال قوم جملة على الحكم الشرعى الذى هو فائدة خاصة بالنوع أولى وهو ضعيف اذ لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم

الفلتين (مثاله أعيانها بدع فقد ظهر) رواه أحمد (مع قوله) صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (في شاة) أم المؤمنين (ميمونة) رضى الله عنها (ديباغها طهورها) قد أنكر المخرجون هذا اللفظ في شاة أم المؤمنين بل في قرية كبار واه أحمد عن سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاعق غزوة تبول على أهل بيت وذاقة معلقة فسال الماء فقالوا له يا رسول الله انما ميمونة فقال ديباغها طهورها والذى ورد في شاة أم المؤمنين ميمونة مار واه الشيخان هـ لا أخذتم اهاهم بقدمه فانتفعتم فقالوا لها ميمونة فقال انما حرم أكلها (خلافا لأبي ثور فيخص) الاهداب (عنده الشاه) في رواية (أبو عبيد) كل لحمه في رواية أخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيجوز مرأه (لنا) انه (لا تعارض) وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض أبو ثور وأتباعه (قالوا) أى للفردي المفرد من العام (مفهوم) يخالف يعارضه (المفهوم) يخصص العموم (قلنا) لان المفهوم الخالف فاننا نكره رأسا (وسلم) ثبوت المفهوم (فهو) أى اعتبار المفهوم ههنا (فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو رد) عند القائلين بالمفهوم أيضا وما قيل يجوز ان يكون افراد بعض الافراد موجد للمفهوم العدد اذ نزاع أى ثور يع الكلى فلا يتشبه هذا الجواب هناك فلس يشى لان تلك المواضع متفقة التخصص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون الى الجواب وما قيل ان الكلام أن نفس الافراد مخصص أم لا فبرده أن دليل أى ثور لا ينطبق حينئذ فتأمل (مسئلة) \* رجوع الضمير الى بعض) أفراد (العام ليس مخصصا عند الجمهور) من الخففة والشاذفة واختاره الأمدى (مثل) قوله تعالى (والمطلقات) يترصن بأنفسهن ثلاثة قروء (مع) قوله تعالى (وبعولتهن) أحق برذهن فان الذريعة الأولى تم الرجعات والبوان والضمير في الثانية للرجعات فقط (وقال أبو الحسن) المعتزلى (واما الحر من تخصيص قيل وعليه أكثر الحقيقة وبعض الشاذفة وبعض المعتزلة) كذا في التيسير (وعزى الى الامام الشافعى) أيضا (و) قال (في الخبر) وهو الأوجه وقيل بالوقف وهو المختار في الحصول واعلم أن في التنبيل بالآيتين نظر فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة بثلاث وكانت الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة الدليل عليه ما روى أوداود والنسائى واليهبى عن ابن عباس والمطلقات يترصن بأنفسهن ثلاثة قروء الى قوله تعالى (وبعولتهن) أحق برذهن وذلك أن الرجل كان اذا طلق امرأته فهو أحق برجعها وان طلقها ثلاثا ففسخ ذلك فقال الطلاق مرثان فامسك بمعروف وأتسر بحسبان ثم على هذا يصح كون قوله تعالى (وبعولتهن) الخ منسوخ البعض فيبقى الرجعة فيما وراء النسخ والنسخ ليس الا فيما فوق الاثنتين والخلع فيلزم أن يكون ما وراءهما من المطلقات وارجع فلا يكون واحد غير مالى باننا وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعى رجحه الله تعالى ان الكنايات غير بائنة الا أن يقال ان الخلع مشروع بأن وليس الايبونية بالعوض المالى فدل مفهومه الموافق على حكمة البيئونة من غير مال ففسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا الناحور انسخ العبارة بالادلة وهذا والله أعلم بأحكامه (أقول وهو) أى الوقف (الأشبه) بالحق (لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد) وهو ظاهر فان خصص العام ورجع الضمير الى الباقي يكون الضمير على حقيقته لا على ما عائد الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخص ورجع الى البعض نصير الضمير مجازا والعام حقيقة (فالتخصيص فى الأول ولا يستلزم التخصيص فى الثانى) لانه باق على الحقيقة وهو الرجوع الى المعنى المراد (كالعكس) أى كما كان التخصيص فى الثانى لا يستلزمه فى الأول فأحد المجازين فقط لازم من غير تعيين (فلا ترجيح) لأحدهما فيجب الوقف (وما قيل الظاهر أقوى دلالة) من الضمير فالجوز فى الضمير راجع عليه فى الظاهر (فقيه أن الضمير أعرف فانه يفيد أنه هو) فاستوى الترجيحان فوجب التوقف (فتدبر) وهذا غير واف فان الأعراف لا توجب قلة العوز بل الظاهر أقوى بتجوز فيه قليلا بالنسبة الى الضمير فانه يكتفى فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد تقام الشهرة مقام الذكر وهذه



العقلي ولا بالاسم العرقي ولا بالحكم الاصلى فهذا ترجيح بانتمك مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فافوقهما جماعة فانه  
 يحتمل أن يكون المراد به ان يسمي جماعة ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة وأحصول فضيلتها ومثاله أن يضاف قوله صلى الله  
 عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة إذ يحتمل أن يكون المراد به الافتقار الى الطهارة أى هو كالصلاة حكوا ويحتمل أن فيه دعاء كما  
 في الصلاة ويحتمل أنه يسمي صلاة متسرعا وان كان لا يسمي في اللغة صلاة فهو مجمل بين هذه الجهات ولا يرجع ﴿مسئلة﴾  
 اذا دار الاسم بين معناه العرقي ومعناه التسمي كالصوم والصلاة قال القاضي هو مجمل لان الرسول عليه السلام يناط العرب

تحوذات فالضمير أحرى بالتجوز وبقى العام على عومه الجمهور (قالوا الثاني) أى الضمير (بجواز) البتة (لانه مخصوص ولا يلزم  
 منه التجوز فى الأول) فبقى على عومه (وفيه أن مخالفة الضمير للرجوع سبب للتجوز اتفاقا) لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف  
 جازعنه (لكن المخالفة تصور على وجهين أحدهما أن يراد به ما أراد بالرجوع) وان كان مجازا فيه (وثانها أن يراد به غير  
 ما وضع له المرجع وان لم يكن) الموضوع له (مراد او بناء كلابكم) أيها المستدلون (على الثاني) أى على كون سبب التجوز  
 المخالفة الثانية فان المجازية فى الضمير لازمة للبتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العوم الموضوع له المرجع (والظاهر) هو (الاول)  
 أى كون سبب التجوز مخالفة المراد على هذا لزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام ببق الضمير حقيقا فدل جوعه الى المراد  
 بالرجوع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه (قالوا حقيقة الضمير تقتضى الاتحاد) بينه وبين المرجع (فيلزم من خصوصه عموم  
 المرجع المخالفة) بينهما مخالفة (أقول) فى الجواب (اللازم) عماد ذكر (المجازية أحدهما) من العام أو الضمير لا على التعين  
 (لأن تخصيص العام على الخصوص) لان غاية ما لزمن المخالفة مجازية الضمير بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة  
 والعام مجازا ولا أولوية وفهم (وأما الجواب كما فى شرح المختصر بأنه) أى الضمير (كاعادة الظاهر) ولا يلزم من التجوز فى الثاني  
 التجوز فى الأول ولا يعد هذا مخالفة فكذا الضمير لا يعد مخالفا اذا رجع الى البعض (فلا يخفى ما فيه) لانه لما فى شرح من أنه  
 يمنع ذلك) أى كونه كاعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالنسبة كذا فى الحاشية (بل لما فى شرح التلخيص من أن ظاهر الضمير  
 اعادته) بعينه فبرجوعه الى البعض تلزم المخالفة قطعاً (دون الظاهر) فانه ليس باعادة فلا مخالفة فتدبر (ولأن تجيب باناسنا  
 المخالفة وغاية ما لزمنه مجازيته ولا عابته لان مجازية أحدهما متعين والضمير يكرهه التجوز من الظاهر فيتم على سبب الظاهر  
 على الحقيقة (والث أن تقرير كلام شارح المختصر بأن مقصوده أنه كاعادة الظاهر فى أنه عين الأول حقيقة ولا يكون التجوز فيه  
 قرينة التجوز فى الاول فكذا الضمير فافهم ﴿مسئلة﴾ القياس محض عند الأئمة الأربعة) على ما يشهد به مسائلهم الفرعية  
 (والأشعري وأبي هاشم وأبي الحسين) المعتزلين (الآن عندنا) بتخصيص (بعد التخصيص بغيره) لان مخصوص البعض ظنى عندنا  
 بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعى لا يصلح القياس بغيره بخلاف الثاني فان قلت القياس انما يكون بتطابق المظهر فلو كان  
 محصا يلزم تراخي التخصص قال لانسليم أن القياس محض حقيقة (وانما هو مظهر) له (والتخصص حقيقة هو والنسب) فلا يلزم  
 ابتداء (قال فى الحاشية هذا مسلم اذا كان أصله مخرجا أو ما اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهر الكان ينبغى أن يخصص به العموم  
 لابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه محض ابتداء (ولأن تقول ان اظهار القياس مبنى على عدم معارضة  
 النص القطعي الدلالة اياه كاسماتى ان شاء الله تعالى فى شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف  
 للقياس فسطل القياس فلا يصلح مظهر اعلى أن عمل الصحابي دال على أنه هناك قرينة حانية مختصة هو الظاهر أوسع نصا سخفا  
 بخلاف ما نحن فيه (وهذا يدفع ما قيل ان عمل الصحابي خلاف العام انما يكون محصا لكون حخته مختصة ويحتمل أن يكون  
 حخته القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع أن عدالة الصحابي مرشدة الى أنه لا يرتك العمل بخلاف النص القاطع  
 الا بعد قطعية التخصيص بقرينة حالة أو مقابلة لا بقياسه ورأيه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر هو أن هذا النصاب انما كان النص  
 الأصل مقارنا للعام على رأينا وهو غير لازم بل تجوز تخصيص المحصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنته الأصل العام  
 والجواب أن هناك عمل بأرجح الدليلين عند المعارضة فان القياس أرجح فى الدلالة من العام المحصوص كما تقدم وقد عارضه فعمل  
 به وترك العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لأن هذا القياس أو أصله قرينة على أن المراد به البعض وكيف يصلح قرينة  
 ما لا يعلم وجوده عند الخطاب فتدبر (وقال ابن شريح) من الشافعية (ان كان) القياس (حليا) يتخصص والا (وقيل

بلفتسم كما ينطبقهم يعرف شرعه ولعل هذا منتهى تفريع على مذهب من ثبت الاسامي الشرعية والافوه منسكرا للاساي الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشارع استعمال هذه الاسامي على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان أيضا كثيرا ما يطلق على الوضع القوي كقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة أيام أقرأتمك ومن باع حراً أو من باع نجسرا فحكه كذا وان كانت الصلاة في حالة الحيض وبيع النجس والخر لا يتصور الا بموجب الوضع فأما الشرعي فلا ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم اليه غداء اذ اذ أصوم فإنه ان جعل على الصوم الشرعي دل على جواز التنية نهارا وان حمل

ان كان أصله مخرجا من ذلك العموم) جاز تخصيصه والالا (وقيل) يتخصص (ان كان أصله مخصصا) للعام (أو ثبت العلة بنص) من الكتاب والسنة (أو اجماع أو ظهر قرينة جزئية) على ترجيح القياس (والا) يمكن شيء من هذه الاشياء (فالمعمل بعوم الخبر) واجب (واختياره ابن الحاجب) من المالكية (والجبائي) من المعتزلة (يقدم العام مطلقا) سواء كان مخصوصا من قبل أولا ولا يرى صحة تعليل المخصص أيضا (والقاضى والامام توقفا) في العمل الى أن يظهر الترجيح (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) يأخذ (بأرجح الظنين) ان سكان في القياس مخصص به وان كان في العام يترك به (وان تساوا بالوقف) لازم (لنا الاشتراك في الظنية) ثابت (والتفاوت) في الظنية قوة وضعفا (غير مانع) من التخصص (لرجحان الجمع) بين الدليلين في أولى من الاهداف والتخصص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستزامه الجمع (كأتقدم في التخصص للملهموم) وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم وروده من أن العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع ليس بشيء فان تقديم القوى على الاضعف أصل متأصل وبديهى ولعله يكون مجعاعليه وأما مرجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصص فانه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والمعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في المعارض فقدر والحق أن يقال دلالة القياس راجحة أما عندنا فلا لأن الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم أن دلالاته أنصف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه أصلا وأما عندنا فلا لأن العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارض فهو أقوى من العام فافهم هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (فأدفع ما قيل) في رد تخصيص غير مخصوص العلة (العلة المستنبطة امارا حجة) على العام (أو مساوية) له (أو مرجوحة) عنه (فالتخصص على احتمال) هو راجحة العلة (دون احتمالين) آخرين (والواحد نصف الاثنين) والراجح الاغلب (فارجح العدم) للتخصص لكونه على احتمالين وجه الاندفاع أن لا ننسى أن التخصص على احتمال واحد فان رجحان الجمع يوجب أن يكون على احتمال المساواة أيضا بل على المرجوحة أيضا ورد عليه ما مر من أن تجوز تخصيص الاقوى بالأضعف مكارهة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدم أن القياس راجح على العام المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فقدر (على أنه يوجب بطا ان التخصص مطلقا) سواء كان بالقياس أو النص أو قرينة أخرى لان التخصص لكل مخصص امارا حجة مساو أو مرجوح الخ ولا يبعد أن يقال المظنفة لانعارض المثنة فان التخصص واقع بخلاف التخصص بالقياس المستنبط العلة فتأمل (أقول وأيضاً للاعتبار) في الاغلبية (لغلبة الأفراد) فما يكون أفرادها غالب فهو أرجح (للالغلبة الاحتمال) والثاني) أى يغلبة الاحتمال (لايستلزم الاول) أى غلبة الأفراد (كالامكان مع الوجوب والامتناع) فان أفراد الاول أكثر من الآخرين مع كونهم محتملين فيجوز أن يكون أفراد العلة الراجحة أكثر ويكون الترجيح للتخصص (فافهم) وتسلنا ابن الحاجب بان القياسات اذا كانت كذلك أى مخصوص العلة أو مجعاعليها أو كان أصله مخرجا (ترتبت منزلة نص خاص) معارض العام (فيخصص بها للجمع) بينهما وكذا اذا كانت قرينة من جهة القياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد في التخصص ابتداء على رأينا لأنه وان كان منزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام قطعي فضلع القياس في مقابلته فافهم (ولا يخفى) أنه لا يدل على عدم التخصص (بغيرها) من الأقيسة (فعل ذلك بعدم الدليل على جواز التخصص) بغيرها وكل ما عدم فيه دليل يجب نفيه (وهو غير سيدنا لان عدم الظن بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا على عدمه المدلول) فيه (أقول على أن الجمع) بين الدليلين حين التعارض (هو الدليل مطلقا) سواء كان كذلك أم لم يكن (فان القياس دليل مطلقا) سواء كان علة مستنبطة أو منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام وقد تقدم ما فيه رداً وحكاما (واخرج الجبائي) أولاً بان القياس



واستقبلتي في الطريق أسد فلا يحمل على البلبد والشجاع الأبقير سنة زائدة فان لم تظهر فاللفظ اللهممة والسبع ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يتجوز به بجملة تعذرت الاستفادة من أكثر اللفاظ فان الجواز انما صار إليه لعارض وهذا في مجاز لم يقبل بالعرف بحيث صار الوضع كالترو ولمثل الغائط والعدرة فانه لو قال رأيت اليوم عدرة أو غائطاً لم يفهم منه المطنن من الارض وفناء الدار لانه صار كالترو ولو عرف الاستعمال والمعنى العرفي كالمعنى الوضحي في تردد اللفظ بينهما أو ايسر الجواز كالحقيق لكن الجواز اذا صار عرفياً كان الحكم للعرف (حاشية جامعة) اعلم ان الاجمال نارة يكون في لفظ مفرد وتارة يكون في لفظ

يصح رجوع قياس مكلف على آخر لقياس الفعل على الفعل (والمسئلة أعم) وجارية في جميع الاقيسة (الأن يخصص بذلك وفيه تكلف) صريح (أقول لو قيل دل النص المذكور بمفهوم الموافقة على أن حكم النظائر والأشياء واحد) فانه يفهم المناط في النص المذكور هو كون أحد المكلفين مثل الآخر في الجامع المقنض الحكم فكذلك في كل مثلين وان لم يكنوا من المكلفين (لم يبعد) عن الصواب (تأمل)

(فصل المطلق ما دل على فرد تام منتشر) وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهي في المفرد حصة منه مع قيد الوحدة الجمهية وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع التكرار (فالعهدود هنا منه) لانه دال على الفرد المنتشر أيضاً بخلاف نحو أسامة) من أعلام الاجناس فانها تدل على الجنس من حيث هو (وسائر المعارف) من المضمرة طلقاً والموصولات والمعرف باللام وبالإضافة اذا أقدمتها معهوداً ذهناً واسم الإشارة مطلقاً (و) بخلاف (كل عام ولو) كان (تكره) نحو كل رجل أو لارجل والتكره المنفية وان كان عند المصنف الفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلاً ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفائه لكن دلالاته ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة أن المطلق من أقسام الخاص (فبين التكره والمطلق عموم من وجه) لتصادقهما في محورقة والتفارق من جانب الاول في التكره العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني (والمقصد ما أخرج عن الانتشار بوجه ما) ولعل المراد ما أخرج عن الانتشار بقيد مستقل (نحو رقية مؤمنة) فخرج المعارف لانها وان أخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر (وقال جماعة ومنهم الامام الرازي) من الشافعية وصدر الشريعة منا (المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي) فعلى هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعية (وهذا مبني على جعل التكره) موضوعه (المهية لأن رقية مطلق اتفاقاً) بيننا وبينهم فلم تكن للمهية تلخرج ثم أشار الى منازعهم بقوله (وهم نظروا الى القضا الطبيعية) المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق (ومهملة المتقدمين) المحكوم فيها عليها من حيث هي (والصادر) الغير الثبوتية (نحو رجعي ودي وكري وعلم الجنس) فهذه كلها يقصد بها الطبيعية فهي الموضوع لها (ولنا القضا بالمحصورة ومهملة المتأخرين) المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية أولاً (والصادر الثبوتية واسم الجنس) المقصود فيها الافراد دون الطبيعية (فكلها كثيرة كثيرة لان نسبة لها بما لها فالمتعارف) للافراد (وهو منشأ التبادر) وهو علامة الحقيقة (ومناط الغرض أجدر بالاعتبار والصق بالمقام) ولا شك أن الغرض انما يتعلق في المحاورات بالأفراد فهي الموضوع لها (هذا) وقد سبق أن مذهب أهل العربية أن اللفاظ موضوعة بازاء الطبايع من حيث هي والوحدة والانتشار انما هما من التنوين حينئذ لتقابل أن بقول ان غاية ما زعم محمد كرم أن المتبادر في الاطلاق هو الألفراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز أن تكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقرب وان كان المدعى هذا النجوم من الدلالة فالتراع ليس الا في اللفظ وشيداً ركانه بانه يلزم أن يكون المعرف بلام الجنس مجازاً وكذا المفعول المطلق الذي للتأكيدي كذلك التكرات الواقعة أخبار الان المراد منها المهية والتزامه بعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلافه من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه وأيضاً يلزم عليهم أن لا يكون الجمع المعرف باللام أو الاضافة موضوعاً للعموم مع أنه هو المتبادر والجمع عليه فالظاهر أن التكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل لأغراض أخر واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شأنه ومنه المفعول المطلق للتأكيدي ولهذا لا يمكن من طلاقه لانه لا يتجرب لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة وأما المعرف باللام اذا أريد به الطبيعة مجازاً البتة لانه انما يرد اذا لم يكن هنالك استغراق وهو آية

من كتاب وتارة في نظم الكلام والتعريف وحروف التسوية واضع الوفاء والابتداء أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة  
كالعين الشمس والذهب والعضو الباصر والميزان وقد يصلح لمتضادين كالقمر والظهر والحضي والناهل للعطشان والريان وقد  
يصلح للشماسيين بوجه ما كانوا العقل ونور الشمس وقد يصلح لمتألفين كالجسم السماء والارض والرجل لزيد وعسرو وقد  
يكون موضوعا له مامن غير تقديم وتأخير وقد يكون مستعارا لأحدهما من الآخر كقولك الارض أم البشر فان الأم  
وضع اسمها للوادة أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فانه نقل في الشرع الى المعان ولم يترك المعنى

المجازية وقد سبق فتذكر **(المسئلة)** اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا في الحكم أو السبب والاول لا يخلو اما ان  
يختلف الحكم أو يتعد والثاني لا يخلو اما ان يكونا متعيينين أو متبئين والثاني اما ان يتعد السبب أو يختلف فهذه خمسة أقسام  
والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول وهو ما يكونان في حكمين مختلفين ما أشار اليه بقوله (اذا اختلف حكمهما كما ما اذا قال  
أطعم فقرا أو اسق فقيرا فتعميل يحمل المطلق على المقيد) وهو ظاهر (الاضرورة مثل أعتق رقبة) لمن لا يملك رقبة ولا يكون له  
مورث يمكن أخذ الميراث عنه (ولا تملك الارقبه مؤمنة) فان التملك من لوازم الاعتاق والهي عنده منى عن الاعتاق ثم ينبغي  
أن يفصل ههنا أيضا بان الثاني ان رآني نسيح والاقيد على نحو التخصص (ونقل الآمدى ومن تبعه الاتفاق فيه) بين  
الحنفية والشافعية (مطلقا) سواء كان سبب الحكمين واحدا أم لا (و) نقل (الغزالي) على ما في بعض شروح المنهاج (عن أكثر  
الشافعية الحل) في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ومثله باله بالوضوء والتميم نظرا الى  
اليد) فان المد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى فاعتصموا بحكمه وأبدىكم وهو مطلق في آية التيمم في قوله تعالى  
فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه (فتمتد) في التيمم بالرفاق) أيضا ثم تحفته بان الشافعية لا يرون التيمم في المرافق بل الى  
الكوع كما روي عن امام أبي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب أحد وجهي الحديث غير صحيحة لان الصحيح في القول بالجديد  
له أن المسح في التيمم الى المرافق كما عن أئمتنا في ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الآمدى لكونه أوثق من الغزالي أو لقول نقله  
الشافعية فما حجة الاستيعاب الى المرافق قلت جهم أن الخلف كالاصل ويرد عليه أن هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن أن  
يقرران باليد حقيقة الى الاط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح أيضا ارادة الاطلاق بان راديه مطلق ما يطابق عليه مسح اليد وهو  
مسح جزء من أجزاء اليد أو أجزاء مسح جزء من أجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة  
بعض معين وهو مجهول فيكون مجمل يقع ماصح من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه مسح الى المرافق في رواية  
الحاكم ورواية الوضوء بيان ان الخلف كالاصل فان قلت لم يجوز أن يكون ماروى عمار من المسح الى الكوع بيانا ويكون  
المسح الى الذراع فضيلة بل هذا أولى فان ماروى عمار رضى الله عنه أدنى درجة وفي هذا يتخلص عن التعارض أيضا قلت لم تر  
أمر المؤمنين عمرا لم يقع بقوله عمار بل روى عنه أنه قال اتق الله يا عمار فتأمل فانه موضع تأمل والقسم الثاني وهو ما يكونان في  
حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان متعيينين ما أشار اليه بقوله (وان اتحد الحكم) مع اتحاد السبب فان كانا متعيينين فمحل هما  
اتفاقا) ولا يحمل أحدهما على الآخر لانه تعارض لا مكان العمل بهما (كما تقول في الظاهر لا نعتق مكاتبنا ولا نعتق مكاتبنا كافرين)  
فانه يمكن العمل بالكف عنهما (وفي شرح المختصر هذا من العام) لان التكررة تحت التقي تع (الامن المطلق فهو من باب آخر)  
وهو افراد في من العام (وقد علم) فيما سبق أنه لا يختص الامن جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي أن يخص عند الشافعية  
مع أنه لا يخص اتفاقا فافهم (وفي شرح الشرح) هذا (مناقشة في المثال) وليس هذا من دأب المصنفين (و) المثال  
(الطابق لا نعتق المكاتب من غير استغراق) بل معهودا ههنا (كأني اشتري العجم أقول) في رده (المقصود) من الاعتراض  
(أن تقي الحصنة المحتملة الذي هو معنى المطلق يتم كالتكررة) فكل تكررة أو معهود ذهني يقع تحت التقي فهو يكون نعتقا للصفة  
المحتملة فيم (فليس مناقشة في المثال بل في الممثل له وما ذكره من المثال فضه أن المعهود ذهنا كالتكررة تحكما) يتم تحت التقي فهو  
أيضا من باب العام وهذا غير وافي فانك قد عرفت أن حقيقة التكررة المنفية وان كان تقي جميع الافراد لكن قد يستعمل في تقي  
الوحدة أيضا نحو ما جاء من بل بل رجلا وقد صرح المصنف فيما مر أن التكررة المنفية بغير لا الجنسية ليست تصافي العموم فيمكن  
أن يراد بهاتني الحصنة المحتملة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققهما مع جسة أخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شرح الشرح ولهذا

الوضعي أيضا أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى أو بعقول الذي يبدع عقدة النكاح فان جمع هذه اللفاظ مرذدة بين الزوج والولي وأما الذي بحسب التصريف فكالمختار للفاعل والمفعول وأما الذي بحسب نسق الكلام فكقولك كل ماعله الحكيم فهو كاعلمه فان قولك فهو كاعلمه متردد بين أن يرجع الى كل ما بين أن يرجع الى الحكيم حتى يقول والحكيم يعلم الحجر فهو وإذا كالحجر وقد يكون بحسب الوقف والابتداء فان الوقف على السموات في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سرهم وجهرهم له معنى يخالف الوقف على الارض والابتداء بقوله يعلم سرهم وجهرهم وقوله تعالى وما به تأويله الا الله

زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب أن هذا الاستعمال يكون مجازا ولا ضرر لكن بقي ههنا شيء هو أن انتهى عن الفرد المنشر بوجوب حرمة الاتيان بالجميع بل له الاتيان بالكل الا الواحد فانتهى عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن واحد من أفرادوه ويحقق الامتثال باتيان المقيد والكف عن واحد مما عداه والنهي عن المقيد يستدعي أن لا يأتي بأحد من أفرادها ان كانت وأن لا يأتي به ان لم تكن له أفراد كثيرة ففي الاتيان به أو جميع أفرادها ثم تحييد لا يمكن العمل بهما فلا بد من الحل أو النسخ كإف المبتدئين فلا بد من إرادة العموم فليس من هذا السبب فالأول أن يراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان مر لكن كرر لزادة الفائدة ثم انه لم يذكر بحث أفراد فرد من العام في كتب مشايخنا الكرام كأصول الامام زعفران والاسلام ونحوها والأخرى المحل على ما قلنا وبوجه تقييد اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد أيضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتقدر القسم الثالث وهو ما اذا وردا ممتدتين في حكم واحد مع اتحاد السبب منه عليه بقوله (وان كانا ممتدتين فان وردا معا) والسبب واحد (سبب المطلق عليه) أي يراد بالمطلق المقيد (ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتناهيين) من الاطلاق والتقييد (في وقت واحد) ولو لم يحمل بلزم ذلك (والعبارة قرينة البيان) كإف التخصيص وفيه إشارة الى أن المحل إنما هو اذا كان الحكم الإيجاب دون الندب والاباحة اذ لا تمنع في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الإيجاب فان إيجاب المقيد يقتضي ثبوت المواخنة بترك القيد وإيجاب المطلق اجزاء مطلقا (قوله تعالى فقسيم ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود) فقسيم ثلاثة أيام (متناهيات) فيحمل المطلق على المقيد (ومن ثم قال أصحابنا ووجب التتابع في صوم كفارة النبيين) لان قراءة ابن مسعود مشهورة لم يبق الصدر الاول باقبول فيقيد مطلق الكتاب واتمام يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان المرأة الغير المتواترة مشهورة كانت أم لا ليست بحجة فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتقدر كذا في النولوج (وان جهل) التاريخ (فكذلك) أي يحمل المطلق على المقيد (اعدم الترجيح) لأحدهما بالحكم بالتأخر حتى يكون ناسخا فيحمل على المقارنة (فترجح البيان) ويقيد المطلق ههنا والأظهر المطابق لاصولنا أن ههنا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من أفراد المطلق لمعارضته وجوب المقيد اجزاء فيحاط في العمل فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزئا ولو كان المقيد فهو البتة ويترك العمل بمساواه وهذا مراد مشايخنا بحمل المطلق على المقيد والحل على المقارنة لا يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة فيحتمل أن يكون ناسخا أو منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التحجوز فافهم (وان علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ) للمطلق بالزيادة (عندنا أي إيجاب المقيد ورفع الاطلاق المراد أولا) أي إيجابه فلا يجزئ غير المقيد من أفراد المطلق وقد كان مجزئا قبل (وعند الشافعية) المقيد المتأخر (مخصص) للمطلق (أي بين أنه المراد بالمطلق أولا) أي من الابتداء بطريق الاطلاق المطلق على المقيد (وهو معنى حل المطلق على المقيد لنا أولا كما أقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شيء من الحقيقة بترك الابدليل) صارف عنها فالمطلق لا يترك الاطلاقه الابدليل صارف (ولادليل) صارف عنه لانه لو كان ههنا المقيد المتأخر أو غيره والثاني باطل (اذ غير المقيد مفرغ من الافتناء) فان الكلام فيهما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد الاول أيضا بل ان الابدليل الصارف يجب دلالة في زمان التكلم به (والمقيد ممدوم في زمان الاطلاق فرضا وكل ما عدم ذاته عدم صفته) وهي الدلالة فان ذلك لا دليل على التقييد أصلا (فالهة التامة للاطلاق من مقتضى) وهو كونه حقيقة (وعدم المنع) وهو الدليل الصارف (بمتقنة في زمان الاطلاق) فالاطلاق ثابت غير مترولا فاذا جاء المقيد نسخه وزاد التقيد فافهم فانه الصواب ولا تنافى الى ما يمكن توهمه من أن وجود المقيد ولو متأخر قرينة فليس العلة التامة موجودة فان ههنا مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة

والراسخون في العلم من غير وقف يخالف الوقف على قوله الا الله وذلك لتردد الواو بين العطف والاستدعاء ولذلك قد يصدق قولك الخمسة زوج وفرداى هو اثنتان وثلاثة ويصدق قولك الانسان حيوان وجسم لانه حيوان وجسم ايضا ولا يصدق قولك الانسان حيوان وجسم ولا قولك الخمسة زوج وفرداى لان الانسان ليس بحيوان وجسم وليست الخمسة زوجا وفرداى ايضا وذلك لان الواو يحتمل جمع الاجزاء وجمع الصفات وكذلك تقول ز يدطيب بصير يصدق وان كان جاهلا ضعيف المعرفة بالطلب ولكن بصير بالمخاطبة فينرد البصير بين ان يراده البصير في الطب او يراد وصف زائد في نفسه فهذه امثلة لمواضع الاجبال وقد تم القول في الجمل وفي مقابله المين فلنتكلم في البيان وحكمه وحده

ارادة المجاز الى آخر العمر (فافهم و) لنا (تانيا الجمل فرع الدلالة) يعنى حمل المطلق على المقيد فرع دلالة عليه (ولادلالة) للمطلق (على الخصوص باحدى الدلالات) الثلاث وهو ظاهر جدا والدلالة المجازية وان كانت من الالتزام فهى متفتحة لعدم فرسها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذا لم يصح الحمل فيبقى الاطلاق مرادا فيرفع المقيد فافهم (واجيب في المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم القيد) على المطلق لانه لا دلالة لاطلاق عليه فلا يحصل مع ان الحمل هناك بالاتفاق فها هو جوابكم فيه وجوابنا (و) بانه لازم عليكم (في التقييد) للرقبة (بوصف) (السلامة) مع انه مقيد ولا دلالة لاطلاق عليه (قلت) في الجواب عن الاول (نلتزم ان المطلق المتأخر خارج) (لقد المتقدم) (كلاما) فانه اذا تأخر عن الخاص نسخه فالدليل وان دل عليه لكن المدي غير مختلف فان قلت هذا منع لما نقل عنكم قال (ونقلكم اتفاقا ليس عطابق لأصولنا) فلا نسع ولم يصرح واحد منها بل قال الامام نفي الاسلام في أثناء بانه انتسأخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية المواريث فصار الاطلاق نسخة للقيد كما يكون القيد نسخة للاطلاق (ولو سلم) اتفاقا فيه (فتقدم المقيد بما يصلح قرينة) صارفة فحينئذ يدل بالدلالة المجازية التي هي من الالتزام فلا يجزى فيه الدليل اعلم ان في احكام كلمة بما اشارة الى ان كون تقدم المقيد قرينة ليس كيا بل لا بد من على المخاطبة حين تكلم المتكلم المطلق ولا بد ايضا من عدم ارادته رفع التقييد به فليس هو وحده قرينة بل لا بد من انضمام أمر زائد فقد ظهر ان الجواب هو الاول فقط وقال في الجواب عن الثاني (وأما السلامة فليست) ارادتها (تجوزا فان الرقبة لا يتناول فائت المنفعة عرفا كالماء لا يتناول ماء الورد) عرفا وتحققه ان الرقبة موضوعة في اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم اطلق على انسان مجاز الوجود به وجودها واتقائه بانتقائها لكن لما كانت المنفعة الكافية لعدم الانتفاع برقبته اطلق على السالم وخصص بالماء (فارقية في العرف صار للماء) غير فائت جنس المنفعة فلا تقييد وليس الامر كما ظن أن الرقبة لعدم مطلقا فتدبر (ولو سلم) أن الرقبة مطلقة فقدت بالسلامة (فانتقال الذهن من المطلق الى الفرد) (الكامل ظاهر) والقرينة هي كاله فلهذا دلالة التزامية مجازية بقرينة وأما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا ايضا ما تقدم في عدم جواز تأخير المخصص من لزوم التجهيل بل الزوم ههنا ظهر فان المطلق خاص وهو قطعي للدلالة فقد كره مع غرض كره وجب للتقديم مع ارادته تجهيل للراد واضلال فافهم (واستدل) على المختار (بقوله تعالى لا تسألوا عن أشياء ان تبدلكنم نسؤكم الآية) فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهرا بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه (و) استدلال ايضا (بقول ابن عباس رضى الله عنه) (أهم ما أمهم الله) والمطلق مهمم فيترك على إبهامه واطلاقه فاذا جاء المقيد ينسخه (و) استدلال بان الاطلاق معلوم كالتيقيد فلا يترك الاطلاق كالاتقيد (فأمل) في الحاشية ولا يخفى أن التقييد اذا كان قرينة وبيانا تتدفق هذه الوجهة فتدبر أما اندفاع الاول فلان المطلق ههنا مقيد بتقيد الشارع فهو ظاهر فلا ينفيه الآية فانه ينهى عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشئ فان المقيد يمكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد اعتبارا للمسكوت الغير الظاهر واعراضه عن الظاهر والنص ينهى عنه فتدبر وأما اندفاع الثاني فلانه لما كان بيان الما يبقى المطلق مبهما فلا يدخل تحت قوله وهذا بضاليس بشئ فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مهمم فبما حمل على إبهامه ثم من الاعجاب ما في التلويح ان الخصم لا يرى قول الصمى حجة في الفروع فكيف في الأصول فصلاحه في قول ابن عباس ولا أدري ما أراد فانه أو أي عنه من حينة الصحة فلا أقل أنه أهل لسان فصيح قد أخبر بأمر لغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند أهل العربية قاطبة ولئن تزلنا فليس أدنى حال من سبويه وأمثلة فافهم وأما اندفاع الثالث فلان الاطلاق

﴿ القول في البيان والمبين ﴾ اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب في البيان وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتاباً فالخطب فيه يسير والامرفيه قريب. ورأيت أولى المواضع به أن يذكر عقب المحمل فإنه المفقر إلى البيان والنظر في حد البيان وجواز تأخيره والترجيح في الظاهر وفي طريق ثبوته فهذه أربعة أمور ترسم في كل واحد منها مسألة.

﴿ مسألة ﴾ في حد البيان ﴿ اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل بالاعلام بدليل والدليل محصل العلم فهذه ثلاثة أمور اعلام ودليل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف

ليس معلوماً لكون التقييد ضرورة صارفة وهو أيضاً ليس بشئ لانه دام ما زعموه ضرورة صارفة حين الاطلاق الشاقعية (قالوا أولاً كفى التهاج في الحمل) أي حمل المطلق على المقيد (عمل بالدليلين) وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما خير من اهدار أحدهما (قلنا) قولكم في الحمل عمل بالدليلين (ممنوع) بل فيه اهدار للطبق وعمل بالمقيد (فان العمل بالمطلق يقتضى الاطلاق) وجزاء كل فرد منه وقد اتفق على بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو أولى فان قلت انهم أرادوا أن في الحمل عملاً لدليل الاطلاق باعتبار التحوز والدليل التقييد في معناه قلت هذا التحوم العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم إمكان العمل بهما في تمام دلوليها ما هو العمل بها في تمامها مدلوليها ممكن في زمانين فافهم ولا ترتب (و) قالوا (ثانياً فيه) أي في الحمل (الاحتياط فان المطلق ساكت) عن التقييد فيتمثل أن يكون مراداً (والمقيد ناطق) به فلا يحتمل عدم الإرادة (وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين) فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط (قلنا) أولاً لاتقريب اذ في النسخ كذلك لأنه أيضاً واجب العمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة وأما ان هذا المقيد مراد من بدء الأمر ما ثبت بعد ورود المقيد فهذا أمر ذاتي لا يدل عليه الدليل (ولو قيل البيان أسهل) من النسخ فيعمل عليه (قلنا) لانسهل أن البيان أسهل في الكلامين المستقلين التعارضين والاستدلال بتدرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انساخ أحدهما من الآخر فافهم (و) (وسلم) أسهلته (فهو) اذالم يكن مانع) عن البيانية (وعدمه ممنوع) بل عدم القربة مانع) فإنه موجب اتركه على الحقيقة فافهم (وثانياً أقول) ما ذكرتم (منقوض بالاختلاف حكماً كامراً) فان الاحتياط يقتضى أن يحمل المطلق هنالك أيضاً على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع أنه لا حمل عندكم أيضاً وفيه شئ فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة التعارض ولا تعارض هنالك فلا احتياط ولك أن تدفعه بأنه لم يكن هنالك عند ورود الاطلاق تعارض فليس ما نحن فيه أيضاً وضع الاحتياط بحمله على المقيد (و) أقول أيضاً منقوض (عما اذا كان الاختلاف) بالاطلاق والتقييد (في السبب كسبأني) فان مقتضى الاحتياط هنالك أن لا يحمل فان سببية المطلق يقتضى الوجوب مطلقاً سواء وجد في ضمن المقيد أو غيره وسببية المقيد يقتضى الوجوب في حال واحدة والاحتياط فيما كان الوجوب فيه أكثر فيجب أن لا يحمل مع أنكم تحمّلون فتدبر (قلنا) ثانياً ان الاحتياط انما يتبرأ اذا كان محملاً للشبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد مقطوعاً فلا يصح تغييره عما كان عليه الأثرى أنه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم مستهلاً أيضاً فافهم (و) قالوا (ثالثاً كفى المختصر لولم يكن) المقيد (بيانا) بل ناسخاً (الكان كل تخصيص نسخاً لانه مثله) فان التقييد يخرج بعض أفراد البديل والتخصيص يخرج بعض أفراد العام المشمولة اجمالاً فلو لم يكن أحد الاخر اجرين بياناً بل نسخاً كان آخر كذلك (قلنا) الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام (متراخ) معارض للعام في بعض الافراد (نسخاً) كإمكان المقيد المتراسخ (وطلانه ممنوع) وأما التخصيص المقارن فلوكنه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخاً كالمقيد (أجاب في شرح المختصر بان في التقييد حكماً شرعياً لم يكن تا مقبل) أي قبل التقييد في المطلق ظاهر أي في التقييد حكماً معارضاً لحكم المطلق واذ هو متأخر يكون ناسخاً البتة (أما التخصيص فدفع لبعض الحكم الأول فقط) من غير اعادة حكم معارضاً لحكم العام والنسخ لا بدله من الحكم في النسخ فلا يكون نسخاً والحاصل منع الممانعة وابداء الفرق وقد يقرر بأنه ليس في المطلق حكم المقيد أصلاً لا موافقاً ولا مخالفاً وحينئذ يتوجه الهمافي التحريم بأنه ينوعه طريقاً الفرقين أما طريق الشاقعية فالان المطلق محمول عندهم على المقيد فيه حكم المقيد وأما طريق الحنفية فلانه لولم يكن حكم من قبل فأى شئ ينسخ في صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن لحكم كل فرد وأما المطلق فأنما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تضمين لحكم التقييد فافهم (قبل) في حواشئ



فقال في حذمه انه اخرج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج الى المعرفة أعني الامور التي ليست ضرورية وهو الدليل فقال في حذمه انه الدليل الموصل بصحح النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه وهو اختيار القاضي ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهوتين الشيء فكان البيان عند التبيين واحد ولا يخرج في اطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة الا ان الأقرب الى اللغة والى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضي اذ يقال لمن دل غيره على الشيء بينه له وهذا بيان منكم ولكنه لم يتبين وقال تعالى هذيان الساس وأراده القرآن وعلى هذا في بيان

مرزاجان (في التخصيص أيضا حكم جديد) يخالف لحكم العام (لم يكن) فيه (فلا فرق مثل اكرم العلماء ولا تكثر زيدا) وهو عالم (أقول يحصل الفرق) بين التقييد والتخصيص (أن التقييد من حيث هو هو يقتضى انجاب شئ زائد) على المطلق فيصعب ناسخا (وأما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضى الانجاب) أصلا (بل انما يقتضى الدفع) لبعض الحكم (فقط) الا ترى الاستثناء تخصص ولا حكم فيه عند جماعة من الحنفية واذا لم يكن التخصيص مقتضا لحكم (فهو محقق لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن) من قبل بل كان مخالفة واذا تحقق الفرق (فلا مماثلة بينهما) وهذا أيضا غير واف فان التخصيص عند ناليس الا بكلام مستقل مفيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو اضا مفيد للحكم لم يكن وأما الاستثناء فليس تخصصا أصلا ولئن تنزلنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصصات مفيدة لحكم يخالف لحكم العام فيلزم أن يكون نسخا وهو كاف للاستحالة (وأما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضى حكما فلا يسلم لا يضرنا وانما يضرنا لو ادعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعى كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص والحق في الجواب هو الاول فاحفظ القسم الرابع هو ما اذا كانا في حكم لكن في سبعين فنبه عليه بقوله (أما اذا تعدد السبب) مع كون الحكمين واحدا (كاطلاق الرقية في كفارة الظهار) قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم وهودن لها قالوا فتم بر رقية من قس أن بتاسا (وتقسيدها بالاعان في كفارة القتل) قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتجر بر رقية مؤمنة (فعندنا لا يحمل) المطلق على المقيد أصلا فلا يقيد الرقية في كفارة الظهار باليمان بل يجزى الكفارة أيضا (وعند الشافعي يحمل) واختلف اصحابه (فأكثر اصحابه مراده) بالمثل المثل (بجامع وهو الصحيح) عندهم والحق أن القياس لو تم لا يدل على الارادة لغة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا) لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الارادة لغة (والثاني لا يستلزم الاول) أي الزيادة الشرعية لا تستلزم اذاتها لغة فان قلت القياس يخصص العام بالاتفاق فمع كونه دليلا شرعيا يصلح تخصصا لغة فكذلكها هو الا استعماله في تبين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة قلت مسألة تخصص القياس العام أيضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصنف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي عارض دليل شرعي غير صالح للناسخية والمنسوخية ولا تعارض في الشرعات فعمل أن العام غير ناق على العموم وكذا التقييد بهذا فالنقص أو تقيد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فليس هذا من اللغة في شئ فتأمل فيه وتذكر ما أسلفنا في مسألة تخصص القياس على رأينا فانه شرعي قطعا اذا حاصله أنه يعمل بما يتناول القياس ويترك ما يتناوله معارضة دليل أقوى هو القياس ثم بعد لا يخلو عن كذا فان هذا انما يصح اذا تعارض ولم يعلم التاريخ عن عندنا واما اذا التصق أصل القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على رأي الشافعية مطلقا فان المراد حينئذ من العام البعض ومن المطلق المقيّد وجعل المراد القياس قرينة التخصيص والتقييد اذا العوي قدس (وقيل) يحتمل (مطلقا) للمعارض كقيد من متضادين نحو أعتق رقية عند حلول حادثة وأعتق رقية كآخرة عند أخرى وأعتق رقية مؤمنة عند ثالثة فيمتد لاجل والا لزم انجاب متضادين (لنا) أولا (شرط القياس عدم معارضة نفع له) لما يفيد القياس (وهنا المطلق دل على الاجزاء مطلقا) في هذا المقيّد كان أو غيره (لانه عام بدلا فيساوي دلالاته) على كل فرد هذا المقيد كان أو غيره والقياس يقتضى عدم الاجزاء الا هذا المقيد فعارض المطلق القياس ففقد شرطه فقبل نفسه (فان التلويح أن وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن وجوب المقيد) فما يفيد القياس هو هذا فلا ينافي وجوب المطلق بل يؤكده فلم يفت شرطه (ساقط قدس) وجهه تظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيد وغيره ويجزى لو أتى به في أي واحد كان في ضمن هذا المقيد أو غيره لا وجوب شئ من خصوصياته والقياس يقتضى

الشي قد يكون عبارات وضعت الاصطلاح فهي بيان في حق من تقدمت معرفته وجه الواضحة وقد يكون بالفعل والاشارة  
 والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول فيقال له بيان حسن أي كلام حسن  
 رشيق الدلالة على المقاصد \* واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد بل أن يكون بحيث اذا سمع وتوهم  
 وعرفت المواضعة صح أن يعلم به ويجوز أن يخلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه وليس من شرطه أن يكون بياناً للمشكل لان  
 النصوص العربية عن الأمور استءا بيان وان لم يتقدم فيها الشكال وهذا يبطل قول من حده بأنه اخرج الشيء من حيز

وجوب هذا المقيد بحيث لا يجزى غيره من أفراد المطلق ولا شك في المنافاة فتثبت ولا تختلط ولنا تاسيان الحكم في الأصل هو عدم  
 اجزاء غير المقيد وهو ليس حكماً شرعياً عندنا فلا يصح لكونه أصلاً للقياس مثلناص كفارة القتل انما هو واجب ايجاب المؤمنة وأما  
 عدم اجزاء الكافرة في الأصل فلا يصح هذا أصلاً للقياس ورد عليه أن انعدي ايجاب القيد وهو حكم شرعي فلازم ايجابها في أمثالها  
 فوجب الحمل وما قال صدر الزريعة ان ايجاب القيد يشتمل على شيئين أحدهما اجزأوه وفاقاً في تعديته لان اجزاء المؤمنة  
 في كفارة الظهار بانص المطلق واذا خرج عدم اجزاء غيره وهو الكافرة مثلاً فلس في الأصل حكماً شرعياً فانه انما يدل على اجزاء  
 المؤمنة وأما عدم اجزاء الكافرة في الأصل فغير واف فانه انعدي وجوب القيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم  
 شرعي فوجب أن يحصى كفارة الظهار أيضاً فلا يجزى غيره البتة فافهم وتأمل فانه انما يريد فيما اذا كان الحكم ايجاب  
 وأما اذا كان اباحة فلا كالا يجزى ثم ههنا وجه آخر على عدم الحمل في كفارة الظهار وغيرها خاصة هو أن القتل من أعظم  
 الذنوب فيكون سائرهم ومكفراً أقوى ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة واعترض عليه بان القتل وان  
 كان من أعظم الذنوب لا يكتفى بالقتل الخطأ ليس من الكبائر اذ لا يصنع فيه ولا اثم للعدي المشهور وانما وجب الكفارة لعملة  
 التثبت ويجوز أن لا يكون أعظم بل الظاهر أن الاطراف في نهار شهر رمضان أعظم من ترك التبت فحينئذ انقلب ما قلتم عليكم  
 من أن سائر القتل سائر صغير فيجب أن يكون سائر الكبيرة أقوى ولا أقل من المساواة والاستدلال على أعظمية هذا القتل يعني  
 الخطأ بوجوب الذب غير صحيح فانه غير المقول كما اذا أكل مال الغر عند المحضمة يجب عليه الضمان مع أن لا ذنب فيه لانه غير  
 حق المالك وهذا كلام متين ابن حرعي طريقه منع الأعظمية الا أن يقال ان القتل لما كان قبيحاً بنفسه أعظم القبح  
 فتركه التثبت فيه أيضاً من أعظم الذنوب الكبائر فتأمل فيه الحاملون مطلقاً (قالوا كلام الله تعالى واحد فلا يختلف)  
 اطلاقاً وتقييداً (بل يفسر بعضه بعضاً) فيجب الحمل (وهو ليس بشئ) فان وحدة الكلام لا تنافي الاختلاف بالاطلاق  
 والتقيد حسب اختلاف العلاقات مع أنه شئ نسخ مطلقاً مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف القسم  
 الخامس هو ما اذا ورد في السبب فنبه عليه بقوله (ولو كان الاختلاف) تقييد او اطلاقاً (في سبب الحكم الواحد كما تدواعن  
 كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة) روى عبد الرزاق عنه أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الفطر بيوم  
 أو يومين فقال ادوا صاعاً من تمر أو شعيرين كل حر وعبد صغيراً وكبيراً كذا في الحاشية (مع رواية من  
 المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر) أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من  
 تمر أو صاعاً من شعير على كل حر وعبد كراً أو نبي من المسلمين كذا في الحاشية (فلا حل) للمطلق على القيد (عندنا خلافاً للشافعي)  
 رحمه الله واعلم أن هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب افراد فرد من افراد العام وقد مر أنه ليس مخصوصاً فلا يصح  
 من الشافعي اطلاق في عدم التقيد الا أن يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم محض فان قلت يجوز أن يراد بالمطلق  
 ما لا يقيد سواء كان عاماً ومطلقاً بالمقدم اشتمل على التقيد قلت لا تصح هذه الارادة والابتنه من كون افراد فرد من العام  
 مخصوصاً عند الشافعي رحمه الله مع أنه ليس كذلك نعم يصح هذا التأويل في المنفيين فان الحكم ههنا عدم الحمل انفاً فلا يلزم  
 منه الاعدم تخصص افراد فرد من افراد العام وهو موكد لما سبق فتأمل فقد ظهر أنه لا يلحق في هذا الشافعية الا ان المفهوم مع  
 أن ههنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن المسلم أو انه أخرج من خارج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلماً فليس هذا  
 من مواضع المفهوم فتدبر (لنا الاحتياط) فانه في ابقاء المطلق على اطلاقه ليجب الواجب مع السبب المطلق والمقيد (و) لنا عدم  
 المنافاة بين سببية المطلق والمقيد (فقد يكون لشي أسباب شئ) والمقتضى للعمل انما هو تخيل المنافاة بين الكلامين واذا اتى بـ

الاشكال الى حيز التجلي ذلك ضرب من البيان وهو بيان المجهل فقط \* واعلم أن كل مقدم كلام الشارع وقوله وسكوته واستنباره حيث يكون دليلا وتنبهه بعموى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفسد غلبة الظن فهو من حيث انه يقيد العلم وجوب العمل قطعاً دليل وبيان وهو كالنص ثم كل ما لا يفيد علماً ولا لفظاً ظاهر فهو مجمل وليس ببيان بل هو محتاج الى البيان والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به لكنه يحتاج الى البيان لصير الظن علماً فتصدق الاستغراق أو يتبين خلافه فتتحقق الحصوص وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه أنه أريد به بيان الشرع لان الفعل لا يصيغه له

الكلامان على الحقيقة (أقول تمامة المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد) في السببية (والا) يمنع الاحتياج الى القيد (كان) المطلق (غير تمام) في السببية فلا يفرض الى الوجوب هذا خلف تمامية المطلق منافية لسببية القيد فان قلت عدم الجزاء سبب تام لعدم المركب وكذا عدم الجزاء أن فلم يمنع تمامية الاول سببية الثاني قال (ولا ينفع عدم الجزاء وعدم الجزاء لان العلة) لعدم (حقيقة عدم علة الوجود وهم افرادان) له فليساعتين حقيقة حتى يمنع سببية أحدهما الآخر ثم علم أن هذا لا يتوجه في المثال المضروب فان أذواع كل حر وعبدانما يقتضى سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل حر وعبد من المسلمين يقضى سببية كل واحد من جزئيات مسلميهم فان الحكم في العام على الافراد لا تراحم في الاسباب وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكر ثم هذا الاراد متوجه على المسئلة القائلة بعدم حل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التراحم فتدبر (فالقول أن يجعل ههنا المقيد على المطلق لا يعنى أن المراد منه ذلك) فانه تمتنع لانه بلغوا القيد حينئذ (بل يعنى أن المقيد سبب لان المطلق سبب) والمقدم شتمل عليه فسينته لاشتماله على السبب حقيقة (ويبين ما يوجب) بعد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا أن الحكم على المقيد لا يجل اشتماله على المطلق فتدبر فانه ككلام جيد ويمكن جعل كلام القوم على هذا فان اطلاق السبب على ما هو شتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه العلامة سبب لبقاء السقف فأفهم

(فصل في الامر \* وهذا اللفظ) أى لفظ الامر المؤلف من أمر (حقيقة في القول المخصوص) وهو قول الطالب للفعل حتماً (بجائز الفعل) بكسر الفاء (وقيل) هذا اللفظ (مشتراك بينهما لفظاً) (وقيل) هذا اللفظ موضوع (للمشترك) بينهما فهو متواط (وهو أحدهما) الدائر بين الفعل والقول المخصوص (لا الفعل الأعم من اللسان) وغيره (كاقبل ادخول النهى) في الامر والأخبار وسائر الالفاظ ولم يقل به أحد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول المخصوص مجازاً وورد بان استعمال الأعم في الفرد ليس من المجاز في شئ. ولأن نقول ان اطلاق الأعم على الأخص بوجهين أحدهما أن رادبه المعنى لكن يقصده من الأخص لتحقيقه فيه ولا شك في كونه حقيقة وتأنهما ارادة الأخص بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد لا شك في كون هذا الاطلاق مجازاً وإذا تم هذا فنقول يلزم حينئذ تجوز لفظ الامر المستعمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطؤ يلتمه لكنه بعد عن الانصاف فتأمل (لنا تبادل خصوص القول) المخصوص من لفظ الامر (عند اطلاقه) من دون قرينة (فليس مشتركاً) والالتباس المطلق لخصوص (ولا مشتركاً) موضوع عليهما (وما في شرح المختصر لو كان مشتركاً) لفظياً (لتبادر الآخر أو لم يتبادر شئ فبني على اختلاف الرأيين) في علامة الحقيقة فن قائل قال علامتها تبادل المعنى نفسه ومن آخر قال عدم تبادل غير سواء تبادل هو أم لا والحاصل لو كان مشتركاً كما كان حقيقة فهو ما يتبادر الآخر أيضاً على الرأي الاول أو لم يتبادر شئ على الرأي الثاني لكن سبق المناقشة بان الرأي الثاني لم يعتبر تبادل الحقيقي مع عدم تبادل الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رآيه لم يتبادر شئ فتأمل فيه فالاول ما في الحاشية أن المعنى لو كان مشتركاً كما بينهما كان امتساو بين في التبادر وعدم لتساوي نسبتها الى اللفظ (وقيل) في شرح الشرح (معناه) لو كان مشتركاً كما بينهما (لتبادر كل) من معنييه (خطورا) عند عدم القرينة (أو لم يتبادر شئ ارادة) بناء على عدم عموم المشترك (ورد) في حواشي مرزا جان (بان التبادر بطور ليس من علامة الحقيقة لتصريحهم بسوق فهم الجزء) على فهم الكل (وفهم الملكة) على فهم العدم مع أن اللفظ ليس حقيقة فيهما وانهما خطوران (أقول لخطور من اللفظ أولاً وبالذات) (لفهوم مطابقة لان الوضع للكل بالذات) فهو للدلول (و) الخطور (الجزء واللازم) كالملكة (بالواسطة وان كان التحصيل) في الخارج

المسئلة في تأخير البيان لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الاعلى مذهب من يجوز تكليف المحال  
 أمأ تأخيرها إلى وقت الحاجة بخلاف عند أهل الحق خلافا للعترة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر واليه ذهب أبو اسحق  
 المرزى وأبو بكر الصيرفي وفرق جماعة بين العام والمحمل فقالوا يجوز تأخير بيان المحمل إذا لم يحصل من المحمل جهل وأما  
 العام فإنه يومهم العموم فإذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه مثل قوله اقلوا المشركين فإنه لم يقترن به البيان له أو هم  
 جواز قتل غير أهل الحرب وأدى ذلك إلى قتل من لا يجوز قتله والمحمل مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده يجوز تأخير بيانه

أو مطلق التصور (بالعكس) والمراد من التطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا كما قالوا إن ثبوت الحيوان لزيد بواسطة  
 الانسان) وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان وعلة له (وقد حقق في محله فالرد) ويمكن أن يكون معناه لو كان مشتركا  
 لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من بهم الاشتراك أولم يتبادر شي ارادة عند من لا بهم فتدبر ثم ان القائل  
 بالاشتراك اللفظي لا يقع بهذه المقدمات بل يدعى بتبادر الكل معاظورا وبدا لارادة ويستند بأن أهل اللغة تعرضوا للكلا  
 معنييه وهم لا يدونون المجازات فتدبر (واستدل على المختار (أولا بلزوم الاشتراك) على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه  
 حقيقة في القول قطعا وإذا كان مشتركا (فيجوز الفهم وعروض بالمجاز فإنه محل لفهم المراد) أيضا فيلزم أن لا يكون  
 مجازا فيه (وقد تقدم الترجيح) ثم هذا الاستدلال لا ينتهز على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل ظن  
 بطلان القول به ضرورة ياقا تنهض لاطال الاشتراك اللفظي (فافهم و) استدلالا بعدم الاشتقاق منه باعتبار المعنى  
 الثاني (فلا يقال أمر وأمر كل وكل وأكل) ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق (أقول انما يتم لو كان الأمر  
 بمعنى الفعل (مصدرا وهو ممنوع لجواز أن يوضع له على أنه شيء لا على أنه حدث) فلا يلزم الاشتقاق (تشكره فزيدة) ظاهر  
 هذا الكلام يقضي أن الأمر عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدرى لكن لا من حيث أنه معنى مصدرى وحدوث  
 قائم بالفعل بل باعتبار أنه شيء من الاشياء وكتب اللغة حاكمة بانه موضوع للشيء المطلق الشامل للفعل وشهد بذلك الاستعمال  
 الضمير وعلى هذا فالجواب أظهر (و) قال (في التحرير ان اشتق) منه (فلا اشكال والافكار القارورة) أى لا يجزى فيه الاشتقاق  
 كما لا يطلق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار (وفيه ما فيه) أما أولا فلأنه شك في الاشتقاق وعدمه مع أن العدم  
 مقطوع وأما تانيا فلان جعله كالقارورة بوجوب اشتقاق في الاصل والمانع طار وليس كذلك كذا في الحاشية وأما  
 ثالثا فلان عدم اطلاق القارورة على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه وما المانع في أمر وأمره كما كل وكل كذا  
 قيل والجواب عن الاول فلأنه تنزل لأنه شيء وعن الثاني أن التشبيه لا يوجب أن يكون مثله في جميع الوجوه بل المقصود  
 أنه حامد كالقارورة فإني الزجاج مأخوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق وطريان المانع في القارورة لا يضره تشبيه الجامد من  
 الاصل في الجامد المطلقة وبه اندفع الثالث أيضا مع أنه كلام على السند فليدبر (و) استدلالا بالزوم اتحاد الجمع على  
 تقدير الاشتراك اللفظي (مع أنه في الفعل أمور وفي القول أوامر) أشكل عليه أن فواعل ليس من أبنية جمع فعل والذائق  
 انه جمع أمره وقيل انه أفاعل جمع أمر جمع أمر كما كلب وأكلب وكيفما كان ان حاصل الدليل أن جمعه باعتبار معنى الفعل  
 أمور دون القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز لأنه دل على أنه غير متواط فلو لم يكن مجازا لم  
 الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله (ويجاب بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة)  
 وأجاب عنه أيضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي ندر ندره تشبه من الاشتراك  
 الذى هو خلاف الاصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن تابع للاغلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون  
 الجمع بحسبه أمور وقد بلغ في بيانه مبلغا وحقق أن التبادر سواء وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على سواء (أقول  
 ولك أن تعارض بانه لولا الاشتراك لم يتخلف الجمع وقد اختلف وأما الملازمة فلان وهو موقوف على ذلك التقدير (عن معنى  
 وضى) لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه أولا (فان الأمور زعمك كذلك) أى ليس له معنى وضى (والاصح استعماله  
 في القول حقيقة) لانه فقط موضوع له بزعمك والاستعمال فيه حقيقة ثم أكد وقال (كيف وهذا الجمع ليس من اللغة)  
 حينئذ (بل من المجوز ولا قياس) في اللغة (فهوا اختراع) البتة وإذا ثبت لزوم خلو لفظ عن معنى وضى وهو مجتمع وان جاز

لان الحى يجل لا يسبق الى الفهم منه شئ وهو كقول قال حج في هذه السنة كما فصله أو اقبل فلا نادبا لتسعين ما من سيف  
 أو سكين و فرقتوا ثقب بين الامر والنهى وبين الرعد والوعيد فلم يجوز وأنا خير البيان في الوعد والوعيد \* \* \* ويدل على جواز  
 التأخير مسالك (الاول) أنه لو كان متعالم الكان لاحتجته في ذاته أو لافضائه الى محمال وكل ذلك بعرف بضرورة أو نظر وإذا  
 انتفى المسلكان ثبت الجواز وهذا دليل يستعمله القاضى في مسائل كثيرة وفيه نظر لانه لا يورث العلم بطلان الاحالة ولا يثبت  
 الجواز إذ يمكن أن يكون ورر اما ذكروه وفضله دليل على الاحالة لم يخطر له فليتمكن أن يكون دليلا لا على الاحالة ولا على الجواز

كون لفظ مجاز من غير حقيقة لانه من أى شئ ينقل الى غير الموضوع له لزم كون الأمر حقيقة في الفعل أيضا (فتقدير)  
 وهذا غير وافي فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كقوله ولا بعد في أن يقول الواضع وضعت لفظ الأمر القول  
 الخصوص وأوامر الجماعة وأمور الجماعة من ملبساته وقد صرح المصنف أن التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع واذن  
 لا نسلم لزوم الاختراع وبهذا ينفع اليراد الاول أيضا لأن ندره الجمع باعتبار المعنى المجازى الغاير به باعتبار الحقيقى ممنوع  
 كيف وقاعدة التغليب في التنبيه والجمع مشهورة كيف وقد ذهب اليه الحنابلة والحنفية مع أهمهم من العرفاء بلسان العرب  
 العرباء وقد حكموها على جوع المذكر السالم بانه جمع للمفرد باعتبار المعنى المجازى وبأن لك أيضا ن ما ذكره لاصح المعارضة نعم  
 لو قرر المعنى بأن عدم اصاله الاشتراك لا يوجب ان لا يعمل عليه اذ ادل القرينة وثبتت من أهل اللغة انه حقيقة فيهما لم يعد تقدير  
 قائلوا الاشتراك (قالوا أطلق لفظ الأمر (لها) أى القول والفعل (والأصل الحقيقة) فيجعل علمها وهو الاشتراك (وقد  
 تقدم جوابه) وهو أن الأصل عدم الاشتراك ولأن تقريره بأنه أطلق لهما على السواء لا لما تعرض له كتب اللغة والأصل  
 الحقيقة دفعا لتجميع من غير مرجح وينشأ بتوجه الجواب قائلوا التواطؤ (قالوا) كل من القول والفعل (أمران اشتراكا  
 في عام فيجعل) اللفظ المستعمل فيهما (له دفعا للاشتراك والمجاز) لانهم اختلفوا بالاصل (قلنا) القول بالتواطؤ (قول حدث فان  
 كونه حقيقة في القول المخصوص ومن خصوصه مجمع عليه) قبل ظهور هذا القول (فلا ترد) حينئذ في كونه القول (حتى يترجم)  
 الاشتراك (المعنى) وان العمل بالأصل عند التردد لا غير فافهم (ثم الأمر اقتضاء فعل حتما) خرج به الدب (استعلاء أو ورد)  
 عليه (لا تترك نوعا) فان نوعه وهو النهى اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء أمر أن لا تكلف الا بالفعل وهو الكف في  
 باب النهى (وشخصا) فان شخصه مقتضى الفعل المنهى تركه (وأوجب بان المحدود) الامر (النفسي فيلزم) كونه أمر فان  
 طلب الكف القائم بالطلب أمر بالنسبة اليه ونهى بالنسبة الى المكفوف عنه (وفيه ما فيه) فان عرض الأصول لم يتعلق  
 بالنفسى بل بالانماط والمناسبات عند الأمر المفظى (و) أوجب (بان المراد) بالفعل (فعل هو مبدأ الاشتقاق) فالنهي ليس فيه  
 طلب الفعل للمبدأ بل لفعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فانه لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدأ الاشتقاق (والوجه)  
 في الجواب (أن المتبادر الاقتضاء الأتق وذلك ليس في النهى) بالذات لان المقصود في النهى عدم وجود الفعل المنهى لكن  
 لما لم يكن في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصودا أو ليا وفي لا تترك عدم الاقتضاء للفعل المنهى تركه  
 أولا وبالذات أظهر لكن بقي ههنا انه حينئذ لا يصدق على الكف كيف ولا فرق بين كفوا عن الزنا وبين لا تقر بو الزنا في أن  
 المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكافيه واعا أمر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الأول مقصودا بالذات  
 دون الثاني يتحكم فتدبر وأنتصف ثم ان النهى زادوا وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى آخره فينبذ لا يتوجه اليه السؤال  
 من الأصل لكن يتوجه اليه النقص بنحو كلف وأوجب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصفة ونحو كلف انما  
 يدل على اقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هي اقتضاء وطلب للفعل فافهم (وأما الاستعلاء) احتراز عن الدعاء والالتباس فهو  
 شرط في الأمر (عند أكثر أصحابنا) من المناجى المتأريضية (والأمدي) من الأشعرية (وصححه في الحصول) للامام فخر  
 الدين الرازى من الأشعرية أيضا (وهو رأى أبى الحسين) من المعتزلة (لذم العقلاء الأدنى بأمر الأعلى) (بعضى لوقال الأدنى  
 اللعالي أمر تلك كما يذمونه) فلو كان العلوي معتبرا لما صح هذا القول فضلا عن الذم ولولم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم كما اذا  
 قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلوق لا تقرب (وعند المعتزلة يجب  
 العلوق في الامر) (والا كان دعاء والتماسا) وليس لهم دليل عليه (وعند) الشيخ أبى الحسن (الأشعرى لا) يشترط (هذا) أى

فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة وكذلك عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علماً لعدم الاحالة فلعل عليه دليلاً ولم يعرفه بل لو عرفنا انتفاء دليل الاحالة لم يثبت الجواز بل لعله محال وليس عليه دليل يعرفه آدمي فمن أين يجب أن يكون كل جازر ومحال في مقدور آدمي معرفته (الشافعي) انه اذا احتجنا الى البيان للاشتغال وامكانه ولا حله يحتاج الى القدرة والآلة ثم نأخير القدرة وخلق الآلة فكذلك البيان وهذا أيضاً كره القاضي وفيه نظر لانه انما يتفعل لو اعترف المنصم بأنه يحيله لتعدرا الامتثال واعمله يحيله لما فيه من تجهيل أولئك لو كانوا بلا فائدة أو لسبب آخر وليس

العلو (ولذلك) أي الاستعلاء (وبه قال أكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون) ان هذا لساحر علم يرد أن يحركهم من أرضكم (هناذا أمر ون) ولم يكن للقوم علو عنده ولا استعلاء فأنهم كانوا في حماقتهم من ظنهم بانه ربا (وفيه أن فرعون لما أخذته الذهشة) لما رأى من الآلة البينة والمعجزة الظاهرة من البداء البيضاء وصرورة عصاه حية وعلو النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه (اصطر الى اعلة العلماء) بالتدبيرات التي لا تفنى من الحق شيئاً (فهذا) عنده صحة الاستعلاء بل علو) حقيقة (لان العلم درجة) في نفس الأمر وفيه رد على من زعم أنه تام في نفي العلو وليك أن تقول ان فرعون انما سألهم عن أمر يوجب خاتم موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الأمر يوجب خاتمهم ورتا آية العظمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه فمخما سكا واليها ليل انكار دوني نفس الأمر ولا وجه للعلو أصلاً وقصارى الأمر استعلاءهم لظن فرعون باهم علماء وظنهم أنفسهم كذلك فافهم (وقيل) مجاز (من المؤامرة أي المشاورة) يعني ان المجرد استعمل في معنى المفاعلة (أو مجاز عن الإشارة) ابتداء (ورد بانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الأصل) وفيه أن ههنا ضرورة في ترك الأصل لان استعلاءه معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم (ونظيره قوله) أي قول عمرو بن العاص لما عاين أوحسين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذافي التقرير كذافي الحاشية

(أمرتك أمراً جازماً مقصدي) \* فأصبحت مسلوب الامارة نادماً

فانه لم يكن له وبن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعه ولا الحصين على يزيد من المهلب مع انهما استعلاء لفظ الأمر والقصة على التقدير الأول ان ابن هاشم خرج مراراً على معاوية فأسرف أشاعرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتله معاوية فأطلقه ثم أسفد وأراد ان يروج فقال عمرو بن العاص ما قال (وحد القاضي بالقول المقتضى طاعة الأمور بفعل الأمور به وارضاها بجهور الشافعية وفيه دور) من وجهين أحدهما من أخذ من مقتضى المحدود من الأمور والمأمور به بالحد والآخرون أخذ الطاعة (لان الطاعة موافقة الأمر) وأوجب أولاً بان علنا الأمر من حيث هو كلام كافي في علنا الخطاب به وهو المأمور وعلنا (ما يتضمنه) الكلام (وهو الأمور به وفعل مضومه وهو طاعته) حينئذ توقف الأمر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور (ولا يخفى ما فيه) لانه ان أراد مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة الأمور به وفهم الطاعة أبعد وان أريد الكلام المقيد بالقبول والدور عائد قطعاً كذافي التحرير وهذا غير واف فان مراد المجيب أن الأمر معلوم بوجه عرضي وهو الكلام والمقصود معرفته بالكنه أو بالرسم الجامع المانع ومعرفته بهذا الوجه تستلزم معرفة الأمور بوجه كونه هو الخطاب بالكلام وكذا الأمور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه انما المضمون فأخذت هذه الاشياء بالعلمة بالأوجه المذكورة في الحد والرسم وخرج الحاصل أن الأمر الكلام المقتضى اتيان الخطاب بمضمون ما خوطب به فلا يراد أصلاً لكن ينبغي أن يراد بالاقضاء الاقضاء الحثي لأن النبي على ما شئتم عن الشافعية ان الندوب مأمور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه (و) أحب (تأنيباً بان معرفته بوجه عرضي يمتاز به عن جميع معاده حاصل لكل عارف بالغة قبيل التمديد) والمقصود معرفة حده حينئذ بمجرد معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الأمر فؤخذ في الحد في فصله بحقيقة الأمر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والاول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه أن الموقوف عليه ههنا الأمر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع (أقول ان قلت أخذ العرضي في الحد يخرج عن الحد لانه المجموع) من الداخل والخارج (خارج) ولا يصح الحدية وههنا قد أخذت الأمور والمأمور به وكلاهما خارجان عن حقيقة الأمر قلت قد تكرر الحقيقة المحدودة (ذات تعاقب) وازافة لا يمكن ملاحظتهم الالباط المتعلقات (فلا حطة المتعلقات لتحصيل تلب

في تسليح تعليل القدرة وآلة يتأق الامتثال بما يلزمه تعليل غير به (الثالث) الاستدلال على جواز وقوعه في القرآن والسنة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وتم لتأخير وقال تعالى كذب آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وقال تعالى ان الله يأمركم ان تذكروا بقراءة وانما أراد بقراءة معنية ولم يفصل الابعد السؤل وقال تعالى واخلو انما اعنتهم من شيء فان الله حسبه والرسول ولذي القربى الآبة وانما أراد بذى القربى بنى هاشم وبنى المطلب دون بنى أمة وكل من عدائى هاشم فلما منع بنى أمية وبنى نوفل وسئل عن ذلك قال انابون المطلب تغرق في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبه

الحقيقة لا يخرج عن الحسدية) كما في حدأ حد المتضايقين انه لا بد فيه من أخذ المضايق الآخر (فانه لا يلزم أن يعتبر) الخارج (محمولاً) بل انما يعتبره تعلقه من التعلقات فافهم (و) أجيب (بالثاني حصول الشيء بنفسه) في العلم الحضورى (غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلوب) في العلم الحضورى والمطلوب العلم بالحدود الحضورى والموقوف عليه بهذه الاشياء الحضورى فلا دور ولا اختلاف نحو الادراك (ورد) هذا الجواب (أن ما أخذ في التعريف لا بد من صورته) ولا يكتفى بحضوره (لانه) أى التعريف (تحصيل صورة من صور متعددة) لم يختلف جهة الادراك أصلاً (ولهذا لم يكن الحضورى كسابقه) انما حصوله فيه أصلاً (فتفكر ثم هو متوضو بأمره بل يفعل كذا) لانه قول يقتضى طاعة الأمر بفعل الأمر به (الآن يخص) الأمر (النفسى بالتعريف ويلزم كونه أمراً) واعلم أن هذا الإراد غير مختص بتعريف القاضى بل وارد على المختار أيضاً فالجواب أنه خبر عن الأمر وليس فيه اقتضاء لفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قولاً مقتضى طاعة الأمر بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه أمراً باعتبار النفسى فانه اخبار عن أمر فان أراد به انشاء الأمر مجازاً فهو أمر لفظياً كان أو نفسياً فإنه لا فرق بينه وبين الفعل كذا فتقدير (و) قال (جمهور المعتزلة) الأمر (قول القائل لمن دونه افضل وأورد) عليه (التهديد بخوف) فانه قوله لمن دونه افضل مع انه ليس أمراً (و) أورد (قول الحاكى والمنع وأمر الأدنى) للاعلى (استعلاء) فأنها وأمر مع عدم صدق الحد عليهم لان ما عدا الأخير ليس قول القائل والأخير ليس قول الأعلى (وأجيب بان المراد فعل حقيقة) وفي التهديد ليس فعل حقيقة (وفي الحكاية) والتبليغ (ليس قوله) ولا أمر أمسه (فان القرآن ليس قول النبي) ولا أمره (صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم بل قوله تعالى) وأمره تعالى وهو القائل حقيقة (وأمر الأدنى) للاعلى استعلاء (ليس عندهم أمراً لغة بل عرفاً) فلا بأس بخروجه (أقول) أو يقال (الأدنى أعم حقيقة أو ادعاء) وفي أمر الأدنى للاعلى علو الأدنى ادعاء وهذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع (وقال قوم منهم) الأمر ارادة الفعل وأورد بان الممهمل لعذره في ضرب عبده) وفي بعض النسخ المهتدى أى من هدهه غيره وعلى هذا قوله لعذره بتعلق بقوله (بأمر عبده) بفعل (ولارىد) اتيانه به ليم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالأمر قد يتخلف عن الإرادة فلا يكون عينه (ولا يخفى أنه يجي مثله في الطلب) فانه يأمر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق أن هذا ليس أمر حقيقة بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم أن يقولوا ارادة صورة فتقدير (والتفرقة) بين الإرادة والطلب (بامتناع التخلف في الإرادة دون الطلب غير مسلم) عند الحاصم (فانه فسر) الإرادة (بما يستلزم الوقوع) فان الإرادة عند ناصفة خصصة لأحد طرفي المقترن بالوقوع فلا يتخلف المقدر عنه ولذا قال الامام الهمام فيما روى عنه في الفقه الاكبر المعاصى بارادة الله تعالى دون أمره وعند المعتزلة هي الداعى الى الفعل من اعتقاد نفع أو علم مصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا يتعلق هذا النجوم من الإرادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولأن تقول الارادة تكون بنيتها وهي ما ذكره ويجب وقوع المراد في القديمة بحسبها وتشر بعية وهي تبين المسروعات واقتضاءها مع الرضا واعطاء المثوبة وهي لا تستلزم المراد قطعاً ولعلمهم أرادوا هذا النجوم من الارادة بهذا فسر بعض نقاتان من أهل السنة ففهم الله تعالى وخذل أعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليهذه عنك الرجس أهل البيت ويظهر كم تطهيرا (فان دفع) عما قررنا أو قررنا (ما فى المختصر لو كان) الامر (ارادة لوقوع الأمور) كلها لانها لا يتخلف عن اقتضاء الإرادة (استدل أبو اسحق) على ابطال كون الامر ارادة (بان الدين الحلال مأمور بقضائه ولو حلف) المديون (ليقضينه عند ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث) لعدم قضائه في الغد (فدل على) أن الشرط لم يوجد (و) أنه تعالى ما شاء) والاحتث (فتبث الامر بدون المشيئة) وهي الإرادة فالأمر غيرها (وفيه)

بين أصابعه وقال في قصة نوح انه ليس من أهلاك الله عمل غير صالح بين بعد أن توهم انه من أهله وأما السنن فيان المراد بقوله وأقيموا الصلاة صلاة تجبر بل في يومين بين الرقتين وقوله عليه السلام ليس في الحضرات صدقة ثم قال بعد ذلك ليس في صدور خمسة أسرى صدقة وقال في أربعين شاة شاة وخذوا عني مناسككم كاه ورد متأخران قوله وأتوا الزكاة والله على الناس حج البيت من استطاع الآية وقال وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم وهو عام ثم ورد بعده ليس على الاعمال حج وكذلك جميع الاعتذار وكذلك أمر النكاح والبيع والارث ورد أولاً أصلها ثم بين النبي عليه السلام بالتدريج من يرث ومن لا يرث ومن يحل نكاحه

ما فيه) أما أولاً فلا ن الاستثناء بالنسبة لاطال الميمين فلا تحلف فلا تحنث لأجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه وأما ثانياً فلا ن الإرادة القولية غير التكوينية كذا في الحاشية وان حقيقته يرجع الى ما قررنا \* (مسئلة) صيغة افعل ترد لعشرين معنى (الاجاب) نحو (أقيموا الصلاة) وهو الامر حقيقة (الندب) نحو (فكاتبوهم) ان علمت فيهم خير ليس أمر اجاب باجماع الفقهاء ممن يعتمدهم خلافاً لما ورد الظاهري وأتباعه وليس أمر اباحة كما زعم بعض مشايخنا والاضاع الشرط والعذر من قبلهم أن الشرط خرج بخروج العادة والحق أن الكتابة احسان فتكون مندوبة الا ان بض المسلمين لحمل القيد على العادة لا وجه له (التأديب) نحو ماري الشيخان عن عمرو بن سلمة قال كنت غلاماً في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سم الله وكل بيئتك (كل مما يابئك) وعند الشافعي) هذا الامر (للايجاب وهو بعيد) كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقاً على ان نص كل واحد مطلق (والفرق أن الندب ثواب الآخرة) أي يكون هو المقصود منه (والتأديب التذنب الاخلاق) وهو المقصود منه (وربما يستجلب الثواب) وهو لا يتأني مقصودية التذنب ولهذا أدرجه بعض في الندب (الارشاد) نحو (واستشهدوا اولئك لما نفع الدنيا) خاصة (الاباحة) نحو (كلوا واشربوا كذا قيل) ولما كان هذا محتملاً لايجاب أيضاً لان الامر ليس للتكرار والا كل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازداد المرض فرض قال (والاولى) في التيسيل واذا حلتهم (فاصطادوا) فانه بعد الاحرام مباح قطعاً (التهديد) نحو (اعلموا ما شئتم) انه بما تعجلون بصير (الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا في التعذيب) نحو قوله تعالى (قل تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتتان) نحو قوله تعالى (كلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً) ويحتمل الاجاب بالنظر الى القيد قالوا مما رزقكم الله فريضة صارفة عن الاباحة (قبل الاباحة تكون فيما سوجد بخلاف الامتتان) وبعضهم عموها فلم يعدوه (الاكرام) نحو قوله تعالى لأهل الجنة (ادخلوها بسلام) آمنين (التسخير) نحو قوله تعالى (كونوا اقردة) حاشين خطايا لمن اعتدى في السبت من اليهود بصدا الحيتان وكان الاصطباح ارفسه في شريعتهم (التعجيز) نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (فأتوا بسورة) من مثله (الاهانة) نحو قوله تعالى (كونوا بحجارة) اذ ليس المقصود بصيرورهم بحجارة كما في كونوا اقردة بل الغرض بيان انهم مهانون (التسوية) نحو قوله تعالى (اصبروا ولا تصبروا) ويختص عماداً عطف النهي عليه (وهذا دفع توهم الرجم والاباحة دفع توهم التحريم الدعاء) نحو (اللهم اغفر لي اللباس) نحو (افعل للساوي التني) نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بادعاء أن الصبح صار من المستبعدات مبالغة في طول الليل (الأيها الليل الطويل ألا تحلي) \* بصبح وما الاصباح منك بأمثل

٣ قوله بل أقواماً أتتم ملقون ليس في التنزيل آية بهذا النظم وانما نظم آية سورة طه قال بل أقواماً اذا جبالهم وعصمهم وآية سورة الشعراء قال لهم موسى أقواماً أتتم ملقون اه كتبه صحيحه



ومن لا يحل وما يصح به وما لا يصح وكذلك كل عام ورد في الشرع فأنما ورد لدليل خصوصه بعده وهذا مسلك لا سبيل الى انكاره وان نظرق الاحتمال الى أحده هذه الاستمهادات بتقدير افتتان البيان فلا يتطرق الى الجميع (الرابع) انه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق بل يجب تأخيره لاسباب عند المعتزلة فان النسخ عندهم بيان لوقت العباد و يجوز ان يراد فقط يدل على تكرار الافعال على الدوام ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بزم الفعل على الدوام لكن بشرط أن لا يرد نسخ وهذا ايضا واقع فهذه الأدلة واقعة دالة على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج الى البيان من عام وجل ويجاز وفيه متردد

أى تخيير في الفعل وقت زوال الحياء (وقد أدرج بعضهم بعضا في بعض) وقد أشربنا اليه (مسئلة) صفة افعال عند الجمهور حقيقة في الوجوب لا غير (و) عند (أبي هانم) وكثير في التدب وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى من القولين فان قوله الآخره بالوجوب (وله في النهي قول واحد) هو أنه لا تحريم (والفرق بتحكم) فان كلاهما صفتان طالبان فكيف أحدهما للتم دون الآخر تحكما وأما ان طلب الاحتساب عن المفسدة أهمل من جلب المنفعة فامر على لا لغوي فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة وله أن يدفعه لانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احدي الصيغتين للطلب الحتم دون الاخرى وقد يدفع بان استعمالهما بالاستقراء على خط واحد فالتمحيز لازم قطعاً وقيل رجع الشافعي عن القول بالتدب فافهم (وقيل) هو (مشترك) بينهما) اشتراكاً لفظياً وروى أيضاً عن الشافعي (وقيل) هي موضوعه (لمشترك) بينهما (وهو الاقتضاء) حتماً كان أو ندباً وروى عن الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونسب الى المشايخ نهر قند (وقال الأشعري والقاضي) من الشافعية (لا يدري لأيهما) بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الأشعري فعضهم نقولوا أنه يستينق أن الامر موضوع لواحد من الوجوب والتدب والاباحة أيضاً لكنه يتردد في أنه لأيهما وبعضهم نقولوا أنه يتردد في أنه لأى من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج عن الحاصل وبعضهم نقولوا أنه يتردد في أنه للوجوب أو التدب أو الاباحة والتهديد وهذا قرين من النقل الثاني وعلى النفاين بنى الامام غير الاسلام قدس سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي يعني بناء على رأي المتوقف فانه يتوقف في النهي أيضاً فصيحه حكمهما واحد وهو باطل فستقط ما في النولوج المتوقفون في الامر متوقفون في النهي لكن التوقف في الأمر أنه للوجوب أو التدب بعد التيقن في أنه لطلب الفعل وفي النهي التوقف في انه لا تحريم أو الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترتل فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهادفي دفعه ان المتوقفين في الأمر انما توقفوا لانه يحى لعان كثيرة منها التهديد وقية المطلوب الترتل فلم التوقف في أنه لطلب الفعل أو لطلب الترتل والتهديد عليه والنهي أيضاً قد يستعمل في غير طلب الترتل كالتحقير ونحوه فلم يعلم أن موجه طلب الترتل أو غيره وانما كان موجه ما غير معلوم أصلاً لم يعلم انها لطلب الفعل والترتل والالزام عدم الفرق بين الأمر والنهي فتأمل (وقيل أمر الله تعالى (الوجوب وأمر الرسول) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسله للتدب (وقيل) هي (حقيقة في الاباحة) وقيل) هي (مشتركة بين الثلاثة) من الوجوب والتدب والاباحة ونسب الى الروافض (وقيل) هي صيغة موضوعه (لقدرد المشتركين بينها وهو الاذن) سواء كان مع المنع عن الترتل أو لا ونسب الى المرتضى الرافضى أيضاً قال (الشيعة) فيما اختاروا هي (مشتركة في أربعة الثلاثة) المذكورة (والتهديد فتلك) المذاهب (عشرة كاملة وقد زياد) عليها (ويتقص لنا أولاً استدلال السلف) من الصحابة الكرام والتابعين الاخير (بها على الوجوب وشاع) هذا الاستدلال (وذاع بلا تكبير فدل) ذلك (على اجاعهم انبأه) فان قيل لانه (أى الاستدلال المذكور) كان يقرأ (الوجوب) فلا يدل على الوضع (بدليل استدلالهم بكثيرينما للتدب قلنا) لم يكن استدلالهم بالقرائن (بل بالظهور والتبادر بدليل صرف فهم الى التدب لقرائن دون الوجوب بالاستقراء) الصحيح (واعترض بأن ظن في الأصول) ولا يعتبر (لانه) اجماع (سكوتي) مفيد للظن وأيضاً الاجماع آحادى فلا يفيد القطع (الجواب) لا نسلم أنه أى أن الاجماع السكوتي ظني (بل علم عادى) بانهم اتفقوا على أن التبادر منها الوجوب حاصل (بالتكرار) في ملاحظة استدلالهم بالأوامر وهذا علم ضرورى لا يحوم حوله ارتباب أصلاً (كالتجربيات والمجاهدات) وليس نقله آحاداً بايل متواتر المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالاً لانتهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر (ولو سلم) أنه ظن (فظن في اللغة) ويكتفي فيها الظن فان أكثر مباحث اللغة مظنونة (ولو سلم) أنه ظن في الأصول (فيكتفي) هذا

وشرط مطلق غير مقيد وهو أيضا دليل على من جوز في الامر دون الوعيد وعلى من قال بعكس ذلك « وللمخالف أربع شبهة  
 (الاولى) قالوا ان جوزتم خطاب العربي بالجمعة والفارسي بالزجعة فقد تركتم بعد او تعسفتم وان نعمتم فالفرق بينه  
 وبين مخاطبة العربي بالمظ يحمل لا يفهم معناه ولكن يسمع لفظه ويلزم منه حوازي خطابه بلغة هو واضحه واحده لا ان يبين  
 والجواب من وجهين أحدهما وهو الاول انهم لم قالوا قوله وأواجه يوم حصاده كالإكلام بلغة لا يفهم معناه يفهم أصل  
 الإيجاب ويعزم على أدائه وينتظر سبانه وقت الحصاد فالتسوية بينهما تعسف وظلم الجواب الثاني أن التجوز لا يبي عليه السلام

العين (والاعتذار العمل بأكثر الظواهر لانه المقدور) فيها فان قلت فاذا كيف نشئت الفرائض المقطوعة قلت بانها فيهما قرأتين  
 أخرى دالة على أن هذه الأوامر الواجوب قطعاً قد تدر (و) لنا (ثانياً) قوله تعالى (ما منعك أن تسجد إذ أمرتك) وكلمة  
 لا لتأكيد المنع زيد (والمراد بالأمر السجد والمجرد) عن القرينة (ولولا الأمر المذكور (الوجوب) فقط (لم يتوجه  
 الانكار) إذ لا انكار في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل غير الواجب فان قلت يجوز أن يكون اسجدوا محضاً فليجوز في  
 دالة على الوجوب لكن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قال (وا احتمال قرينة حالية أو موقالية لم يحكمها القرآن غير قراح  
 في الظهور) فانه احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر فلا يقدر في الظهور (و) لنا (ثالثاً) قوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا  
 لا يركعون فان المقصود الذم) على ترك الركوع (وربته على مخالفة الصيغة من حيث هي فدل على الوجوب) لان مخالفة  
 هي الموجبة للذم (ولا اشترك والالغاز العذر) بأنه لم يكن واجباً وترتب الذم على مخالفة الصيغة (و) لنا (رابعاً) قوله تعالى  
 (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أن تصيهم فتنة بأنه لم يكن واجباً وترتب الذم على مخالفة الصيغة (و) لنا (رابعاً) قوله تعالى  
 الفعل ان كان تركه موجبا للعباد فالحذر لازم والافلاذ بآياتها وفي هذه الآية دفع لما قيل ان اللبيل متوقف على أن يكون  
 هذا الأمر للوجوب وهو محتمل وعان بنى على أن الأمر للوجوب دار وجه الدفع انبساط كونه للوجوب من غير إنشاء على أن  
 وضعه للوجوب أولاً فان الأمر بالحذر لا يصلح للذم وغيره سوى الوجوب (وهو) أي وجوب الحذر (دليل الوجوب)  
 إذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز أن يكون المراد المخالفة جله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم نهيًا  
 أو وجوباً أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام أيضاً في كل حكم من الأحكام قال (وجعل المخالفة على جملته على  
 ما يخالفه مراداً) أي جملته على مخالفة المراد بالامر بأن يحمل على غير ما يكون مراده تعالى (أو) جعل المخالفة (عليها اعتقاداً)  
 بأن يعتقد خلاف ما حكم تعالى به (بعيد فان المتبادر من خالف أمره ترك الأمور به) والحمل على العمل البعيد لا يكون  
 الاضمار وأدليس فليس (ان قيل أمره مطلق) فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب (قلنا) ما هو مطلق (بل عام لاضافة  
 المصدر) وهي تفيد العموم (وحجة الاستثناء) فانه يصح أن يقال خالف أمره الا هذا الأمر وهذا غير واف فانه لا شك في أن  
 بعض صيغ الأمر ناهية ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما أورد من الدليلين إنما يفيدان وضع لفظ أمره للعموم لأن المراد  
 ههنا العموم ودفع هذا الإيراد نافية ما لزمنه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على انه لغز الوجوب والعام المخصوص  
 حجة في الباقي ورده الشيخ الهداية للخصم أن يقول يجوز أن يكون مخصوصاً بما يدل القرينة على الإيجاب وفيه أن هذا  
 تخصيص من غير تخصيص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الإجماع دل على أنه ليس للوجوب والإجماع مخصص  
 قطعاً وقد أوجب عن أصل الإيراد بأنه ان كان مطلقاً يفيد المدعى أيضاً لان ترتب الوعيد على مخالفته يتأدى على الوجوب قال  
 في الخاشية وفيه ما فيه وجه بأنه على تقدير الإطلاق يكون في قوة الجزئية لان المهمل في قوتها فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن  
 تحوير الجواب فان حاصله أن ههنا مصدر مضافاً وإذا لم تكن الاستغراق في الجنس ويتبادر من الآية وجوب الحذر لمخالفة  
 جنس الأمر فيكون وضعه للعموم والأصلي هذه المخالفة عليه لوجوب الحذر وبه اندفع أيضاً ما أوردته ويجوز أن يكون  
 الذين يخالفون مفعول فليحذر وفيه ضمير الفاعل الرجوع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن أنفسهم كافي قوله تعالى  
 فافتلوا أنفسكم وذلك لانه على هذا أيضاً يتبادر ان السبب هو مخالفة الأمر وفيه المدعى وأيضاً هذا بعيد غاية البعد لا يجوز  
 العرف قطعاً ثم ههنا اشكال أوردته مطلع الاسرار الالهية قدس سره أنه قدم ان حقيقة الأمر اقتضاء فعل حتماً فينشد معنى  
 الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمى وحينئذ صرح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الأمر للوجوب بل يجوز أن تكون الصيغة

أن يحاطب جميع أهل الارض من الزنج والترك والقرآن ويتسرعهم به يشتمل على أوامر يعرفهم مما المترجم وكيف بعد هذا ونحن يجوز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود فأمر العجم على تقدير البيان أقرب نم لا يحصل ذلك خطابا بل انما يسمى خطابا اذا فهمه المخاطب والمخاطب في مستلثنا فهم أصل الامر بالزكاة وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد وكذلك قوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح مفهوم وترده بين الزوج والولى معلوم والتعيين منتظر فان قيل فلجيز خطاب المجنون والصبي قلنا ما من لا يفهم فلا يسمى بمخاطبا ويسمى مأمورا كالمعدوم على تقدير الوجود وكذلك الصبي مأمورا على تقدير

حقيقة في النذب فلا تكون هذه الضيغ أو امر فلا يترتب على مخالفته الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على ابطال ما يقول الشافعية ان المنسوب مأمور به ويمكن دفعه بما قرر الشيخ الهداد ان الكريهة دللت على أن مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المنسوب والمباح لا يوجب الوعيد ووجه فالامر ليس الا اطلب الختي وقد أجمع على أن صيغة افعال أمر فهي للوجوب فتأمل فيه تأمل لاصداقا (وأستدل أولان تارك المأمور به عاص بدليل) قوله تعالى حكايه عن موسى (أفصت أمرى) مخاطبا لأخيه هرون (أى خلفنى فى قومى) قاله حين أراد الذهاب الى الطور لاخذ التوراة كما قص الله سبحانه فى كتابه (وكل عاص متوعدا بقوله) تعالى (ومن بعض الله ورسله فان له نار جهنم) فتارك المأمور به متوعدا فيكون الامر للوجوب (وفى البحر برضا فة أمرى عهدية ولا نسلم تجرده) أى تجرد الامر (عن القرينة) وهى أن اجلاس النبي الخليفة كان لانفاذ أحكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قوله فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط (وهذا سهل لقوله) تعالى فى حق الملائكة (لا يصون الله مأمورا هم) قلنا ان تعبر الاستدلال ونثبت الصغرى بهذه الآية (وقد منع استلزام دليل الكبرى) ايها وهى كل عاص متوعدا (مستندا بأن المراد) من بعض الله (الكفار بقرينة الدوام) والتأبيد ووجه على المكث الطويل يعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادعاءه (والاوى) فى اثبات الكبرى (التحويل على الاتفاق) فان الاجماع منعقد على أن العاصى متوعدا وهذا ويرد عليه ما مر فان غاية ما نرم أن العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة الصيغة ويدفع بضم الاجماع على أن الصيغة أمر فتذكر (أقول بهذا الدليل تتسلق الشفعية فى كتبهم) على أن صيغة الامر للوجوب (وقد غفلوا أنه) ينق ما دعوم من كون المنسوب مأمورا به) فإنه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصا بالدليل المذكور بعينه وكل عاص متوعدا كما ذكر فتارك المنسوب متوعدا هذا خلف (وهل هذا الاتناقض الآن ان تارك المأمور به بصيغة افعال مجردة) عن القرائن عاص والحاصل التقيد فى الصغرى (وفيه ما فيه) فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقيد (وفيه أنه لا تناق بين كون المنسوب مأمورا به وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول ان المنسوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثانى هذه الصيغة للوجوب ولا شبهة فى عدم المناقاة بينهما وحاصل الاستدلال أن تارك ما وقع عليه صيغة افعال حقيقة عاص وكل عاص متوعدا وهذا غير واف فإنه ليس الغرض ان بين مفهومى الدعوى بين تناقيل بل ان هذا الاستدلال ينق كون المنسوب مأمورا به لان الصغرى كنهى أن كل تارك مأمور به عاص و اراد ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يز يدعى ما ذكره المصنف والدليل العام ينقته وإذا كان هذا الدليل ينقته فادعواؤه اعتراف مقدماته فى قوة التناقض فافهم واستقم (و) استدلال (ثانيا الاشتراك) خلاف الاصل) فلا يكون مشتركا بين اثنين أو يزيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة (وغير النذب والوجوب) من المعاني (بعيد القطع بفهم الترجيح) فى الفعل المأمور به فيكون لاحدهما (وانتفاء النذب للفرق بين اسقنى ونبتك أن نسقنى) ولو كان للنذب لم يكن بينهما فرق (فانه ينتم على الاول فى الترك دون الثانى) فعلم أنه فرق بينهما (وفيه أن الخصم) وهو القائل بالنذب (لا يسلم للفرق) بينهما مطلقا بل يقول مفهومهما هو واحد من كل الوجوه (ولو سلم) الفرق (فيكونه) أى نبتك أن نسقنى (نصا) فى النذب غير محتمل للوجوب (وعدمه) أى عدم كون اسقنى اضافيه فإنه يحتمل انصرافه عنه بصارف (قبل وأيضا لا ينق) الدليل (الاشتراك المعنوى فإنه ليس خلاف الاصل) فان أردت أن الاشتراك مطلقا خلاف الاصل ممنوع وان أردت ان الاشتراك اللفظى خلاف الاصل فينق شي معنوى (وفى التحرير ولو قال) المستدل الاشتراك (المعنى بالنسبة الى معنوى أخص خلاف الاصل اذا لخصه أدخل فى الافادة) فهو أولى (الحجة) الدليل فان مطلق الترجيح أولاد أن أعهم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون الاخير أولى (وفيه

البلوغ أعنى من علم الله أنه مبلغ أما الذي يفهم ويعلم الله ببلوغه فلا يحيل أن يقال له اذ بلغت فأنت مأمور بالصلاة والركعة والصلاة إنشائي مثل هذا الخطاب وإنما إنشائي خطابا يعرضه للعباب في الصبا (الثانية) قولهم الخطاب راد لفائدة وما لا فائدة فيه فيكون وجوده كعدمه ولا يجوز أن يقول أبجد هو ز ويريد به وجوب الصلاة والصوم ثم يبينه من بعد لأنه لغو من الكلام وكذلك الجمل الذي لا يبيد قلنا لما يجوز الخطاب بمجمل يفيد فائدة ما لأن قوله تعالى وأتوا حقه يوم حساده يعرف منه وجوب الأيتاء ووقته وأنه حق في المال فيمكن العزم فيه على الامتثال والاستعداد له ولو عزم على تركه عصي وكذلك

ما فيه) لأن أرحمة الأخص ممنوعة كيف وهي تستلزم أن يكون الإطلاق في مباحة الداخل تحت الأعم مجاز أو هو خلاف الأصل بالنسبة إلى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص أدخل فان العموم ربما كان أحوط وأشمل فافهم (أقول ماذا كره المستدل لثني التذب) من حديث الفرق بين المذكورين (لوت بدل على نفي المعنوي) أيضا لا لازم في المرح المطلق ويذم فسق (فتدبر) قائلوا انساب (قالوا أولا) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) رواه الشيخان (رده) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (المشيتنا) والوجوب بنا فيه وبعد تسليم المقدمات التقريب غير تام لاحتمال أن يكون للأباحة والمباح أيضا مردود إلى المشيئة لأن يقال أنه متشف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبره (قلنا) لم يرد إلى المشيتنا (بل) رده (إلى استطاعتنا) وهو شأن الواجب فان التكليف على حسب القدرة كلف ولو كان المراد الاستطاعة المشيئة فسد المعنى فان الأمر كما سبق الطلب الحتمي حينئذ يكون المعنى إذا طلبت منهم طلبا حتميا فأتوا منه ما شئتم ثم لم يوسل فلابتتم التقريب فإنه لا يلزم منه أن الصيغة للتذب وإنما يلزم أن الطلب الحتمي للتذب فتدبر (و) قالوا (ثانيا) نقل (عن أهل اللغة) العربية (لا فرق بين السؤال والأمر إلا بالرتبة فقط) فان الثاني من المستعمل والأول من الأدنى وليس بينهما فرق في المعنى (والسؤال للتذب فكذا الأمر) له (أقول) في الجواب (الوجوب فرع الرتبة فإنه إما يكون من له ولاية الإلزام) والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما أنه ليس بينهما فرق في المعنى فممنوع كلف والصيغة موضوعة للوجوب فيجب أن يصدر من له ولاية الإيجاب ولا يصح استعمالها للداني لا يجوز أو صر قاعن الحقيقة وأما النقل عن أهل العربية بأن الموضوع له واحد فيهما فيطالب بتصححه ووسل فلا يعارض قولهم ما توأمر عن العباد والتابعين رضوان الله عليهم فان قلت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشعوبة به وأما انضمام العباد فلم يثبت الأدنى وأمر الله تعالى وأمر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة لمعنى أعم فاذا صدر عن الأعلى الذي له ولاية الإلزام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الإلزام قلت انضمام العباد والتابعين مقطوع في أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر إلى المتكلمين وكون من له ولاية الإلزام متكلما لا يصلح قرينة الإيجاب ويصح منه التذب والباحة وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام ما نفي لدفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع أني وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل إنما يعلم من التبادر واذ قد جوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر من غير قرينة استدباب العلم بالوضع وأما كتب النحو فلا يظهر منها أن الأمر في الدعاء والإيجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها الأبيان الصيغ ولوحسبوا ذلك فأى حجة في حسابهم كما عرفت فاحفظه فانه هو الحق (ولاسم أن السؤال للتذب بل لطلق الطلب متضرعا) فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والأمر إلا بالرتبة كونه للتذب فلا يثبت التقريب بل يلزم أن يكون الطلب متضرعا وهو خلاف وهذا يدفع أن الأمر في هذا النوع سهل فان له أن يقول أنه لا فرق بين الدعاء والأمر إلا بالرتبة فيكون الصيغة للطلب المطلق المتحقق في الدعاء أيضا فلم يكن الصيغة للوجوب وجه الدفع أنه لا يثبت التقريب على هذا أيضا فإنه يلزم حينئذ أن لا يكون للتذب بل لطلق الطلب ولو متضرعا ولم يذهب إليه ذاهب معتدبه وهو خلف فافهم (وفي المنهاج) لا نسلم أن السؤال للتذب بل (السؤال إيجاب وان لم يتحقق) فإنه ليس للداني أن يوجب على المستعمل شيئا (وفيه ما فيه) فان الدعاء بمجرد الطلب متضرعا ولا يشترط فيه الإيجاب أصلا قال في الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر إلى الوضع لكن المستدل ناظر إلى الاستعمال فتأمل ولأن توجيه كلامه أن السؤال في اللغة موضوع للإيجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للتذب ولا يتحقق الإيجاب

مطلق

مطلق الامر اذا ورد ولم يتبين انه للايجاب أو للندب أو انه على الفور أو التراخي أو انه للتركرا أو للمرة الواحدة أو اذ علم اعتقاد الأصل ومعرفة التردد بين الجهتين وكذلك أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي فلا يخفى عن أصل الفائدة وإنما يتخلو عن كمالها وذلك غير مستنكر بل هو واقع في الشريعة والعادة بخلاف قوله أبجد هوز فان ذلك لفائدة أصلها (الثالثة) أنه لا خلاف في انه لو قال في خمس من الابل شاة وأراد نحسما من الأفراس لا يجوز ذلك وان كان بشرط البيان بعده لانه تجهيل في الحال وإيهام بخلاف المراد فكذلك قوله اقتلوا المشركين يوجب قتل كل مشرك

من الأدنى على المستعلي فلا يستعمل فيه فتدبر قائلوا الاشتراك المعنوي بين التدب والوجوب وبينهما والاباحة (قوالوا ثبت الرجحان أو الأذن بالضرورة) الاستقرائية أي قال الأولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الأذن (فلم يثبت الزائد) من الخرج في الترتيب على الرجحان أولم يثبت الزائد هو الرجحان (لعدم الدليل) عليه (فلا مدلول الأذنا) وإذا قرر كلامهم هكذا وأعرض عن التقرير المشهور بان الرجحان أو الأذن لا يلزم استعماله في الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت (أقول) ندفع ما في المختصر وغيره من فيه انبات اللغة بلازم الماهية) وهو ممنوع عنه وجه الدفع أن المقصود أن فهم الرجحان أو الأذن بالاستقراء والزائد من غير دليل (فافهم قلنا) قد ثبتت الزيادة على الرجحان أو الأذن (بأدائنا المتقدمة فعدم الدليل) على الزيادة (بممنوع) المتوقفون (قائلوا) لو علم الوضع فاما بالعقل أو النقل والأول باطل كيف (العقل لا يدخله) في معرفة الإوضاع (وأما النقل فالأحاد) منه (لا يفيد العلم) بالضرورة (والتواتر لم يوجب وجود الاختلاف) فيه وأيضا يكون الخلاف حينئذ بينهما وإذا بطل التواتر والأحاد بطل العلم بالنقل أيضا وهذا الدليل لو تم لعل على أن التوقف بمعنى لا تدري معناه كما مر في النقل الثاني من الأشعري (قلنا أولا) لا نسلم أن العقل لا يدخله فيه بل (العقل قد يكون له مدخل ما كما مر) في بيان طرق معرفة الوضع ثم لا يكون له استقلال في المعرفة فإن قلت استقلال العقل مسلم البطلان فلا بد من النقل وهو متواتر أو أحاد وكلاهما باطلان حينئذ لا وجه لهذا المنع قلت لو أريد بالعقل استقلاله يتمثل المنع إلى الشق الأخير (المتقول) يجوز أن يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن مختلفا فيه ثم يستعمل بالعقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ويقع الخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم اطلاع البعض عليها فافهم (و) قلنا (تأجبا) اخترنا أنه أحاد وسلمنا أنه لا علم بل (يكفي الظن بالاستقراء) وهو كاف في الغويات وأثبت الفرائض المقطوعة بانضمام القرآن الأخرى (و) قلنا (ثالثا) اخترنا أن النقل متواتر كيف لا (وإن استدلالات العلماء تواتر إنهماله) وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلان لم يتحقق سابقا بل إنما يتحقق لاحقا (والاختلاف لاحقا لا يقع الاتفاق سابقا) وأما خلاف مثل القاضي والأشعري فلهذا لا نقول عنه (على أن التواتر قد يكون بالنسبة إلى الطائفة) دون أخرى فبعد العلم لا وثق دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون جهتا (وما قيل ذلك) أي كون التواتر بالنسبة إلى الطائفة (بعد لان سبب العلم مشترك بين الكل) لان الكل معتبر عند مثل هذا الأمر العظيم (فأقول) اشتراك الكل في السبب (ممنوع لان التواتر إذا كان متفادنا لكثرة المطالعة لأفضيتهم وتواريتهم مثلا وعدمها كان سبب العلم متفادنا) فنأكل مطالعة أفضيتهم وتواريتهم علم بالتواتر ومن لا فلا (فتدبر) مسألة \* الأمر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفه باستحقاق العقاب بالترك وهو انما يعرف بالشرع) اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما مر في فصل الحاكم وإذا كان الوجوب مما لا يعرف إلا بالشرع فكأن هذا لا يعرف إلا بالطريق الأولى (وعند جماعة) هذه المسئلة (لغوية) تعرف باللغة من غير توقف على الشرع (ومنهم) الامام الشافعي والأمدى وأبو إسحق الشيرازي وهو الحق فان الإيجاب لغة الأثبات والالزام) لاستحقاق العقاب بالترك (وأمره تعالى ليس الاثامة والزامة على المخاطبين) فحاصل المسئلة الأمر للالزام وهو لا يتوقف على الشرع أصلا (واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب الحتم مطلقا) أي طلب كان (بل) هو لازم (للمؤمن) له ولاية الإلزام عقلا) وهو انما تعالى المالك لا مور كلها (أو عادة) كالسلطان وغيره (فهو) أي استحقاق العقاب بالترك (تعريف لهذا الصنف) من الوجوب وهو إلزام من له الولاية ولكن بالالزام (هذا) مسألة \* الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب فقط) من دون الاشتراك (ففي الإباحة) والندب يكون مجازا بالضرورة لتباين الأحكام) فهما معايران للوجوب فيكون الاستعمال في أحدهما استعمالا في غير

وهو خلاف المراد فهو يتجمل في الحال ولو أراد بالعشرة سبعة كان ذلك تجميلا وان كان ذلك جائزا ان اتصل الاستثناءه بأن يقول عشرة الاثلاثة وكذلك العموم الاستغراق في الوضع انما اراد به الخصوص بشرط قرينة متصلة مبينة فأما ارادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع وهذا محتمل من قرينة العام والمجمل والخطاب أن العموم لو كان نصفا في الاستغراق لكان كإذ كرموه وليس كذلك بل هو مجمل عند أكثر المتكلمين مترددين الاستغراق والخصوص وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في الاستغراق واردة الخصوص به من كلام العرب فان الرجل قديع بلطف العموم عن كل ما مثل في ذهنه وحضر

ما وضع له (وحكى الخلاف في ذلك بين أهل الحق) القائلين بأن الأمر للوجوب فقط قال الامام غير الاسلام واذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص رضى الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز أن يقال اني غير مأور بالنقل دل على أنه مجاز لانه حاز أصله وتعداه وجه القول الآخر ان معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضها في التقدير كأنه قاصر لا مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا أصح انتهى كلامه الشريفة ويرد عليه في ظاهر الأمر أن كونها بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فيها لان الاستعمال في الجزئية ليس حقيقيا وأيضاً ما مبان للوجوب ولا صادق بينهما فأين البعضية ولذا تجر العلماء الإلزام المشار اليهم بالنبان (ف قيل يحمل الخلاف لفظ الأمر) والحاصل أن لفظ الأمر اذا أريد به الإباحة أو الندب فهل هو أمر حقيقة أم لا وان كان الصيغة مجازاً وهذا كما مر المنسوب بمأور به أم لا (ورد بأنه لم يقل أحدان المباح مأور به الا الكهني من المعتزلة) ويلزم منه أن يكون مأور به عند أهل السنة القامع من البدعة قال في التلويح هذا التوجه كان جيدا لانظم المباح في هذا السلك وهو خطا منه فان الامام غير الاسلام لا يرى المنذوب، أموره حقيقة وأيضاً لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الإباحة والندب بعضه فافهم (وقيل ليس التراجع في لفظ الأمر (بل) في) الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة (ولهما) أي الندب والإباحة (معها) أي مع القرينة (وهو لا رفع المجاز) لان الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز يتخلفه (والارفع المجاز مطلقا) لأن كل مجاز وضع بآراء معني مجازي مع القرينة كما مر وللجدال أن يقول الصيغة مشتركة بين الثلاثة لكن أحد معانيه وهو الوجوب متبادر من غير قرينة لعلبة الاستعمال والآخر ان مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فيما كذا في الحاشية وفي التعبير بالجدال إشارة الى الضعف ووجهه أن الامام غير الاسلام غير قابل بالاشتراك مع اختيار كونه حقيقة وان دله لا ينطبق لان كونه موضوعا حقيقة حينئذ ليس لاجل البعضية بل لانه موضوع له حينئذ فافهم (وقيل ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور (بل القسمة) للفظ باعتبار الاستعمال (ثلاثية) الأول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والثاني المجاز وهو ما استعمل في غير ما وضع له أي الخارج عنه (والثالث الحقيقة القاصرة وهي) المستعمل (في الجزء) للوضع له (بناء على أنه ليس عينا) وهو ظاهر (ولا غيرا على ما) حقق (في الكلام) وهي المراد بالحقيقة ههنا فالخالف ان اطلاق صيغة الأمر في الندب والإباحة استعارة من قبيل اطلاق أحد المتباينين على الآخر لاجل وصف جامع أو حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل على الجزء (فالأمر) حال كونه مستعملا (فهما اعتمادا على الالذن المشترك) بين الثلاثة والترجح المشترك بين الإيجاب والندب (وثبوت ما به المبانية) وحوار الترتل (انما هو بالقرينة) الخارجية وهذا أصح عنده وأورد عليه بوجوه الأول ما اشار اليه المصنف بقوله (ولا يخفى ما فيه من الوهن وان قبيل) في التوضيح (انه دقيق) والجملة يستلزم أن لا يكون الأسدي (الانسان) الشجاع (مجازا) لانه يمكن أن يدعى فيه أيضا انه مستعمل في مطلق الشجاع أسدا كان أو انسانا وفهم ما به المبانية بقرينة خارجية (وهو باطل اجساما) فان الكل متفقون على أنه استعارة (هنا) الثاني انه لا ينطبق استدلال الاماين الكرخي والخصاص فانه انما ثبت صحة نفي الأمر به عنه وانما التراجع في الصيغة الثالث أن في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بأنه مستعمل في مطلق الالذن والترجح خلاف المفروض وخرج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا أطلق وأريد به الندب والإباحة وهنما لم يردا بل أريد معني مشترك وتحقق كلامه أن المقصود أن الأمر المستعمل في مواضع الندب والإباحة نحو وانذا حلتهم فاصطادوا فإذا قضيت الصلاة فانتشر واولغيد ذلك هو استعارة أم حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيها بحيث يراد ان بخصوصها

في فكره فيقول مثلاً ليس القتال من الميراث شيء فإذا قيل له فالجلاد والقاتل قصاصا ليرث فيقول ما أردت هذا أول ما خطر لي  
بالسؤال ويقول للنت النصف من الميراث فيقال فالنت الرقيقة والكافرة لا تراث شيئاً فيقول ما خطر بيالي هذا وإنما أردت  
غير الرقيقة والكافرة يقول الاب إذا انفرد يرث المال أجمع فيقال والاب الكافر وأل الرقيق لا يرث فيقول إنما خطر بيالي الأب  
غير الرقيق والكافر فهذا من كلام العرب وإذا أردت السبعة بالعشرة فلس من كلام العرب فإذا اعتقد العموم قطعاً فذلك  
لجهله بل ينبغي أن يعتقد أنه ظاهر في العموم محتمل للخصوص وعليه الحكم بالعموم إن خلى والظاهر وينظر أن ينسبه على

واعتراض استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك إلا أنه تسامح على ما هو دأب المشايخ فذهب  
الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الحصص رضي الله تعالى عنهما إلى الأول وحاصل دليلهما أنه ينبغي عنهما المعنى الحقيقي الضعيف  
وهو الاقتضاء حكماً ووجوباً وعبراً عنه بالأمر لأنه هو فيقال النضل لس مأموراً وأوجبا أي متعلقاً بفعل مستعمل في الحقيقي  
وحينئذ انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره ونفسه الثاني وحاصل دليسه أن الصيغ الواردة في مجال النذب  
أوالاباحة لا يفهم منها جواز الترتل أصلاً كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعي أحد أنه يفهم من كنت نهيتكم  
عن زيارة القبور رفرورها فانها تذكر جواز الترتل بل إنما يفهم ذلك من جهة أخرى وهذا بخلاف الأسد فانه يفهم منه  
الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجليل لا الحسن المطلق فاندفع الأول أيضاً  
وعاقررتنا ظهر لث اندفاع ما قيل بصير النزاع حينئذ لفظنا لان الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجاز  
باصطلاحهم فإنا نسمي المجازية لا نسبه الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة أنه دقيق. ثم حق ههنا  
كلام آخر هو أنه هب أن هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزئيات شرطاً في التجوز وعلاقة التشبيه بينهما موجودة  
معصحة للاستعارة فإذا استعمل في النذب أو الاباحة بخصوصها يكون استعارة البتة لا يتم الكلام لأن ثبت المنع من اللغة  
هذا النحو من التجوز ولم يثبت إلا أن قنأمل وأهل هذا الخبر الهام إنما نازعوا بحكم بكونه حقيقة في الأوامر الواردة في  
مجال النذب والاباحة في القرآن والحديث لأنه ينكر استعارته لهما مطلقاً فتدبر قال بعض المتأخرين الذي بلغ مبلغ  
السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام غير الاسلام ان الأحكام الثلاثة ليست متباينة بالذات وإنما التفاوت باعتبار من  
جهة الشدة والضعف ضرورة أن الطلب القسام بذاته تعالى أمر واحد لكنه معرض للشدة والضعف والوسط فهومن  
جهة الشدة والاباحة ومن جهة التوسط نذب ومن جهة الضعف اباحة فالأمر المستعمل في النذب والاباحة ليس مستعمل في غير  
الوجوب فلا مجال مجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف اسم له قال ان معنى الاباحة  
والنذب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فاسألنا أن الأحكام الثلاثة متغايرة باعتبارها لكن صيغة الأمر  
لأي شيء وضعت (٣) للطلب مع الاعتبار الذي صار به مغايرهما فإذا استعمل في النذب والاباحة يكون مجازاً قطعاً فإنه استعمل  
في غير ما وضع له ولو كان مغايراً بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرة بين الوجوب  
وبين ما لم يكن موضوعاً للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد بدأ علينا الكلام في هذا المقام لما كان من أعرض  
سئسكلام كلام هذا الخبر الهام قد اعترف بالقصور عن حله كثير من الأئمة الكرام حتى العصر القمقام صاحب الكشف  
فعلبك بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام ﴿مسئلة﴾ \* صيغة الأمر الواردة (بعد الحظر)  
والتحريم بأن يقع متصلاباً نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور لأفروروها أو يقع معلقاً بزوال سبب التحريم نحو وإذا سلمت  
فاصطادوا (للاباحة عند الأكثر ومنهم الامام الشافعي والامدى والوجوب عند عامة الخنيفة وهو المروي عن القاضي)  
الباقلاني من الشافعية (والمعتبر واختاره الامام زفر الدين الرازي) من الشافعية (والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد  
التحريم) والخلاف في كونه للاباحة أو للوجوب (على ما) نقل (في المحصول وتوقف امام الحرمين) في الواقع بعد الحظر  
(وقيل) الأمر بعد الحظر (لما طرأ الحظر عليه اباحة كلن أو وجوباً) واختاره الشيخ ان الهمام (وهو فرق) إلى الصوات  
(لا كتر غلبتها في الاباحة في عرف الشرع) غلبه يسرع عهها اليه من غير قرينة حتى صارت الحقيقة مبهورة (فيقدم على  
اللغة) أي الحقيقة اللغوية (لانه) أي الاستعمال فيها (مجاز) لانها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرقية

الخصوص أيضا (الرابعة) أنه ان جاز تأخير البيان الى مدة مخصوصة طويلة كانت أو قصيرة فهو تحكيك وان جاز الى غير نهاية فري عما يختصم النبي عليه السلام قبل البيان فيبقى العامل بالعموم في ورطة الجهل متمسكا بعموم ما أورد به الخصوص قلنا النبي عليه السلام لا يؤخر البيان الا اذا جوز له التأخيرا أو وجب وعينه وقت البيان وعرف أنه يبقى الى ذلك الوقت فان احتزم قبل البيان بسبب من الأسباب فيبقى العبد مكلفا بالعموم عند من يرى العموم ظاهرا ولا يلزمه حكم ما لم يبلغه كالو احتزم قبل السخ لما أمر بنسخه فانه يبقى مكلفا به داما فان احوالوا احتزما به قبل تبليغ السخ فيه انزل عليه السخ فيه فيستحيل

على العوي بالانفاق به جبرها وانما الخلاف بين الامام وصاحبه في الحقيقة المستملة مع المجاز المتعارف وافهم (وذلك نحو) قوله تعالى واذا حلتم (فاصطادوا) وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة (فانشروا) وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتمكم عن ادخال لحوم الاضاحي فوق ثلاث (فادخروها) وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتمكم عن ادخال لحوم الاضاحي فوق ثلاث فأسكوهما ما يدولكم وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتمكم عن زياره القبور فقد أذن محمد في زياره فقراهم (فزوروها) فانه يندكر الاخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظره للندب لا للاباحة (الى غير ذلك) من الامثلة نحو قوله تعالى وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود. ونحو قوله صلى الله عليه وآله انتم تتخافون انفسكم فقات عليكم وعني عنكم فالان ياشربوهن (وما قيل) في الجواب (الاباحه فيها الدليل) متعارف عن الوجوب (وهو العلم بانها شرعت لنا) أي لا نتفعا عنها فان الاضاحي مشرعا لنا كنه وتلدنيا كلمة قطعا (فلا ينقلب علينا) أي لا ينقلب مضرا بنا لوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب (فغير متوجه ان مقصودهم حمل المشكوك) في أنه لا اباحه أهل جوب لفقدان الدليل (على الغالب المتيقن ولو بالدليل) والغالب الاباحه وهذا غير متوجه فان دعوى الاستدلال كان صيرورة الاباحه حقيقه عريه وهي لا تثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة شنع الجيب الفهم من غير قرينة والذبي في هذه الامثلة قرينة فثبت العرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف بل قصارى امره التقارفي في الجملة والحقيقه مع القرينه فاضحه عليه فتدبر (ولو منع حدوث العرف مستندا بقوله تعالى فاذا انسخ الا شهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه لوجوب بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) حين عانت فاطمة بنت حيش انه ضلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استمضت فلا اطهر أفأدع الصلاة قال لا انما ذلك عرق وليس يحضن فاذا أقبلت حضنت فادعى الصلاة (واذا أدبرت الحضة فاشئى عنك الدم صلى) رواه الشيخان مع الاكتفاء بالمضرب في أدبرت فبهنا الأمر أيضا الوجوب (لكان له وجه) فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف (فالمرجع الى الاستقراء) فعليه (وتسلك الحنفية بوجوب مقتضى الوجوب وهو الصيغة ولا مانع) عنه (فانه كما يمكن الانتقال من التحريم الى الاباحه يمكن منسه الى الوجوب) واذا وجد مقتضى من غير مانع وجب القول به (وأوجب بأن العرف مانع) عن الوجوب (ومتضمن) للاباحه قلنا أين العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتذكر الشافعية الذين وافقونا (قالوا لو كان كذلك) أي لو كان الواقع بهذا الحظر للاباحه (لا يمنع التصريح) بالوجوب وهو باطل بالضرورة (وأوجب بانه قد يكون) التصريح (بخلاف الظاهر) فهو غير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للاباحه لتناقض التصريح بالوجوب بظاهر معناه المتبادر فيل غيبنا عن بطلان اللازم ككيف والخبر بوا معيرا وليس المنافاة الظاهر فتدبر (مستثله) الامر يلزم الفعل مطلقا عندنا فيجاء (بالمرة) أي باتيان الفعل مرة (ويحتمل التكرار) بطريق استعمال المطلق في المقبول التكرار واتيان الفعل مرة بعد أخرى فهو لازم العدد (واختاره الامام الرازي والآنمى) وكلاهما من الشافعية ثم يظهر قوله عندنا يقتضى ان هذا مذموم الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام غير الاسلام أنه لا يحتمل التكرار وفي البدع صرح به وقال عندنا أو اضابض المصنف أنه لا يحتمل العدد عند الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالظن بقى الاولى فالحق في الترجحة ما في التحريم انه لا يحتمل التكرار ورد المصنف اناه ما به أبي عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر رد فانه لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى (وقال الأستاذ التكرار) لازم (مدة العريان) يمكن وعلى هذا جماعه من الفقهاء والمتكلمين وكثير من أهل الأصول (على أهل الرد ولا يحتمل التكرار)

ايضا



أضاحته كما قيل بيان الخصوص فيما أراد به الخصوص ولا فرق (مستأه) ذهب بعض المحجوزين لتأخير البيان في العموم إلى منع التسديد في البيان فقالوا إذا ذكر إخراج شيء من العموم فنبغي أن يذ كر جميع ما يخرج من ذلك استعمال العموم في الباقي وهذا أيضا غلط بل من توهم ذلك فهو الخطي فإنه كما كان محجوزا بخصوص فإنه ينبغي أن يبقى محجوزا له في الباقي وإن أخرج البعض إذ ليس في إخراج البعض تصرف بمسبب لشيء آخر كيف وقد نزل قوله تعالى والله على الشئ حليم البيت من استطاع إليه سبيلا فمثل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال زادوا الرحلة ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة

عند الإطلاق مجازا (وهو قول أكر السافعية) وهذا مختلف لما نقل مشايخنا عنهم وأبى عنه بعض فروعهم بظاهرا والله أعلم (وقيل بالوقف) في استعمالها في المرة أو التكرار (الاشترائك) بينهما أو الجهل بالحقيقة واختاره الامام ونقل الأمدى ما اختاره عنه كذا في الحاشية (لنا وألا إجماع أهل العربية على أن هيئة الأمر لا تدل الأعلى الطلب في الاستقبال) من المأمور (وخصوص المطلوب) من الصوم والصلاة والجمع وغير ذلك (من خصوص الماتة وهي الطبيعة من حيث هي هي) فالأمر انما هو طلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمل في الحاشية لما منع امتنع استحصال دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال فإن الصيغة عند انحصار المرة فالخصر كما أنه تقرر للدعوى ولعله أراد به منع الإجماع والافلاساخ ولك أن تمنع أن المادة هي الطبيعة من حيث هي فإنه سيجي أن الأمر مختص بالمصدر المفرد الدال على الوحدة فمثل وانتظر فإنه سيجي ما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا أن نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب والمادة للطبيعة فالأمر انما يدل طلب الطبيعة فإذا أتى المأمور بفرد واحد انقطع الطلب وبلغوا الفعل مرة أخرى فإنه غير مطلوب والتكرار ليس الا الإيقاع بعد أخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوباً بامتنع كون التكرار مطلوباً فالاحتمال الأمر التكرار وأما تجوز فيه من قبيل إطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يأتي الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح إلا ما يندمج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت إجماع أهل العربية على أن التندمج فيه الطبيعة من حيث هي أو المقيد بالوحدة المنشئة فلا تجوز بل إعادة التكرار أصلا لانها تخرج عنه كونه طبيعة مطلقة وكونه واحدا لان التكرار لا يتجزأ في الحقيقة ولا يجازا وهو المطلوب وعلى ما قررنا اندفع ما ورد على الضرر من أنه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا ما اعتدى في هذا المقام والقوم بنوا عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدأ وسيجي ان شاء الله تعالى (و) لنا (ثانيا) صاع (افعل مرة أو مررات) فيكون الفعل عاما في المرة والمرات (ولادلالة للعام على الخاص) فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصع اطلاقه على المرآت من قبيل الحلاق المطلق في المقيد فإن قلت تجوز أن يكون الوضع للمرة ويكون التقيد للمرة كما كنا وبالمرآت تجوزنا قال (والجمل على التأكيذ والمجاز خلاف الظاهر) فإن التأسيس والحقيقة أصل لا يعدل عن من غير دليل (فان دفع ما في شرح المختصر ان احتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما) بل يجوز أن تكون الصيغة ظاهرة في المرة وتحتل المرآت وفيه أن هذا تسلية لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت بعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقا فالأولى أن يقال احتمال الصيغة سال التقيد بها لا يمنع تصريحه سال الاطلاق في أحدهما وجه الإفادة بظاهر فإنه يلزم في هذا التجوز وهو خلاف الأصل (أقول) هذا الدليل (منقوض بلا تفعل مرة أو مررات على) المنذهب (الأشهر) من أنه لتكرار وسجوابه أنه قد دل الدليل فيه على التكرار فعمل لا تفعل مرة على التجوز ومررات على التأكيذ بخلاف الأمر فلم يعدل عن الأصل فيه هذا ثم اعلم أن هذا أيضا لا يتم في إثبات الاحتمال فإنا نقول الأمر لطلب الحقيقة ولا يتحمل التكرار لا ينص الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمنع ان يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الأصل ولا يلزم منه احتمال عند الاطلاق اذ دلالة للاجماع على الأخص بالاتجوز وقد عرفت أن التجوز على هذا النمط لا يجوز فمثل وتشكر أصحاب التكرار (قالوا أو لا تكرار كما في الصلاة) والصوم وغيرهما من مأمورات أنت لا يذهب عليك أنه لا يتم التقرب فان مدعاهم كانت وجوب التكرار إلى الامكان والصلاة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر بل لجرح لانه لو سلم فلا يصح استدلال على وجوب التكرار لجرحها عما هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا

وطلب الحفارة وذلك يجوز أن يبين دليل آخر بعده وقال تعالى والسارق والسارقة فمذكرا النصاب بعده ثم ذكر الحرز بعده ذلك وكذلك كان يخرج شئاً شياً من العموم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله اقتلوا المشركين أهل الذمة مرة والعسف مرة والمرأة مرة أخرى وكذلك على التسديد ويجوز الاحالة في شئ من ذلك فان قيل فاذا كان كذلك ففي يجب على المجتهد الحكم بالعموم ولا يزال منتظر الدليل بعده قلنا سياتي ذلك في كتاب العموم والخصوص ان شاء الله (مسئلة) لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمع والتخصيص العموم كطريق الجملة والعموم حتى يجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وما ثبت

الاستعمال المجازي لدلالة على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم (فلنا) ليس تكرر من الصيغة بل (من غيره) ونحن لا نمنع التكرار من خارج (وهو) أي الغير المألوف للتكرار تكرر (السبب) وهو الوقت في الصلاة وتكرره ظاهر وفي الزكاة السبب النصاب وهو وان لم يكن يتكرر لكن الحول أقيم مقامه وهو متكرر فافهم (وعورض بالبح) فانه مأثور غير متكرر بل اتما وجب في العمر مرة واحدة (فتأمل) فان فيه ان لهم أن يقولوا ان عدم التكرار لدلالة دليل خارج وهو الحرج في التكرار (و) قالوا (تانيا) ثبت التكرار في النهي مدة العبرة (فوجب في الامر لانهم يطلب) حتماً في كلهما واحد (والجواب) أولاً أقول النهي كالأمر لغة في عدم اقتضاء التكرار (عند قوم فلا يتم الاعلى المكرر فيه) أي القائل بالتكرار في النهي لا على المستوى بينهما والحق انه لا ورود لهذا لأن انه ان ثبت التكرار في النهي ثم يقبس الأمر عليه وليس مقصوده الجدل (و) الجواب (تانيا) هذا (قياس في اللغة) فلا يصح وفيه أنه ليس قياساً بل استدلالاً بما ثبت من اللغة من مساواة الأمر والنهي في الأحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه أن ثبوت المساواة بينهما وعدم اقتراق أحدهما عن الآخر في جميع الأحكام ممنوع ومن ادعى فعله البيان وان أراد المساواة في بعض الأحكام فلا ينفع فافهم (و) الجواب (ثالثاً) الفرق بان الظاهر من الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا يعده انتفاءً للحقيقة واذ المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة فيكون التكرار وطلب استمرار هذا الانتفاء (بخلاف النبات) فان الوجود في حين وجود الحقيقة عر فاولغة واذ في الأمر طلب للحقيقة فوجوده في حين كافي فافهم في الأمر والنهي هذا جواب بعدم تسليم عدم اقتراقهما الا في كون أحدهما طلباً للفعل والآخر الكف وحاصله أن الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه أصلاً فزيم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع المساوي بينهما في جميع الأحكام سوى كون أحدهما طلباً للفعل والآخر الكف فلا تلتفت الى ما قيل انه لا اختلاف الا بالنسبة فافهم (وربما يفرق كما في المختصر بأن التكرار في الأمر مانع عن) أداء (سائر الأمور) لانها متضادة لا تتجمع في زمان واحد (بخلاف النهي) فانه غير مانع للكف عن المهمات الأخر (اذ التروك) تتجمع لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس ببدء المانع في أحدهما أما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملازم للتكرار دون الأمر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه منع وجود الجامع (ومن ثم يلزم عليهم نسخه) أي انساخه (بكل تكليف بعده ولا يجامعه) لانه متأخر رافع للتكرار وهو النسخ (فتدبر) وفيه أنه لا يبيد انساخه بالكلية فلا يلزم اغتنام لم لو كان التكليف الذي بعده مستمراً ولا شاعفة في التزامه وان أراد انساخه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فليس عندهم فليزومه (وفيه أن الكلام في الدلالة لا في الإرادة الأولى لا تستلزم الثانية) وغاية ما يتم من المانع منعه الإرادة لزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما أيدته مانعاً للمنع (كذا في التحرير) أقول على أنه يتم في الأفعال المتضادة فقط (دون غيرها من الأفعال) (وهي قالوا) انما يفيد التكرار (ان أمكن) والأفعال المتضادة لم يمكن التكرار فيها فهو خارج عن النزاع (ولأن تفههما) الاول (بأن الدلالة) الوضعية (انما هي للإرادة بالذات) وهي الغاية المقصودة منها واذ لم يصح الإرادة في الغالب لا يتحقق الدلالة والوضع لانها ضائعة حينئذ فتأمل (و) الثاني بأن الصيغة) ووضعها المعنى (لتحصيل القياس لغة) بأن يحمل كل لفظ على ما عايناه في الصيغة والدلالة على التكرار لدلالة صيغة فاذ لم تبدل الصيغة لغف في المتضادة لم تبدل في غيرها لان أحكام الصيغة لا تختلف (فافهم) وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا تدل عليه في المتضادة لتصرفه في معنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صرف ولا يتدفع هذا بما أجاب به عماد في التحرير قلنا سلنا ان الوضع للإرادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الملابس أي التصرف في غير المتضادة برادمدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم

بالتواتر بخبر الواحد خلافاً للاهل العراق فانهم لم يجوزوا التخصيص في عموم القران والتواتر بخبر الواحد وأما المجمل  
 فيما به البلوى كما وقفات الصلاة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكاة وجنسها فانهم قالوا لا يجوز أن بين الاطريق  
 قاطع وأما ما لا يمت به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الأئمة من الحدود كرا أحكام المكاتب والمدبر فيجوز أن بين  
 بخبر الواحد وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص وسيأتي في القسم الرابع وطرف يتعلق بما تم به البلوى وقد ذكرناه  
 في كتاب الأخبار

وفي المتضاد غيره بدليل فتدبر (و) قالوا (ثالثاً الأمر نهى عن جميع أصداده كما مر) في الاحكام (وهو) أي النهي (مستوعب)  
 الزمان (فيستوعب الأمر) أيضاً فيلزم التكرار (والالزام ارتفاع النقيضين) لانه بالكف عن الاضداد يرتفع نقيض الأمر به  
 فلو جاز عدم الاتيان بالمأمور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه أيضاً ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين اللذين لاثالث لهما مع  
 انه بضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا تفقد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم الاستقراء فتدبر (قلنا) لانسل أن كل نهى  
 مستوعب بل (النهي الضمني بحسب الأمر) فحسب عندنا (فان) كان الأمر (دائماً فائماً) يكون النهي (وان) كان (في)  
 وقت فقيهه (حسب) أي فالنهي يكون فيه وانما يقضي الاستيعاب اذا كان صريحاً وليس الأمر بهما عن الاضداد صريحاً وربما  
 يقر للجواب في المشهور بأن دوام النهي عن الاضداد متوقف على دوام الأمر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الأمر دور  
 وقيل في التحسر ان توقف دوام النهي على دوام الأمر والاستدلال به عليه لاوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الاتي  
 وردده المستف بأن النهي الضمني انما يثبت لاجل تفويت ضد المأمور به والتقويت من شرطه اتحاد الزمان فعرفة دوامه  
 وتكرره يتوقف على معرفة دوام الأمر وتكرره فيلزم الدور قطعاً وهو غير وافي فان كون النهي ههنا ضمناً قد ثبت بدليله  
 وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي للدوام الاجماع فيلزم تكرار الأمر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدلت على  
 دوام النهي بكونه مفتوقلاً مزموم بفعله المستدل فتأمل فيه (و) قالوا (رابعاً لو لم يتكرر الأمر) (لم يرد النسخ) عليه لانه اذا  
 أتى مرة فليبق أمر حتى يرتفع النسخ (أقول) في الجواب (ورود النسخ) ليس الا على الدوام الظنون شرعاً والكلام في الدلالة  
 لغة) ولا يلزم من الاول الثاني وهذا غير وافي فان الأمر لم يبدل على الدوام والتكرار فلا يلزم تنوع الاسماء عند من يجعله  
 غير محتمل للدوام والتكرار فعلى أي شيء ورد النسخ وان أراد أنه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية تم مطلوب الحصر فانه  
 يجعل عليه في كلام الشارع فالخوف في الجواب أن لا يمنع تكرار الأمر بتقسيد الدوام والتكرار وبتكرار السب فنقول النسخ  
 اما ورد قبل العمل فلا اشكال حينئذ واما بعد العمل والاتيان بالمأمور به فان كان الوجوب متكرراً بتكرار العلة أو ما يتقيد به  
 صريحاً فالوجوب ثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه أن يكون الأمر المطلق للتكرار بل يفهم من  
 الخارج وما لا يكون الوجوب فيه مكرراً فلا يصح انسخه بالنسخة التي أتى وانما ينسخ من غيره فقد دربت أن القول  
 بعدم التكرار انما ينافي النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر (و) قال (في المتأخر تبعا) للحاصل (الموصول) مجبياً  
 (وروده) أي ورود النسخ (قرينة التكرار) اذا الأمر المطلق محتمل اياه (وردياً) لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلاً للعموم (لغة)  
 ذي صريح أن يقال الصيغة ليست لغة العموم وانما عانت بالاستثناء الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الا ان يقال المقصود  
 منع الملازمة بأنه يجوز أن يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والسخم اذ هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج (فتدبر)  
 قالوا مرة (قالوا) اذ قيل ادخل فدخل مرة متشكلاً قطعاً فعمله أنه للمرة والماصح الاستثناء ههنا (قلنا) لانسل دلاله الامتثال  
 للمرة على أنه لها بل (انما يصير ممثلاً لان الحقيقة حصلت في ضمن المرة) وهي كانت مطلوبة (لانه الظاهر فيها والالما متشكلاً  
 بالتكرار) لانه بضاد المرة وقوله أن الامتثال للمرة ينادى أعلى نداءه يلقو حينئذ المرة الثانية فهذا وان لم يبدل على أن المرة  
 داخله في مفهومه لكنه دل على أن مفهومه لا يحتمل التكرار والاصح الامتثال به أيضاً لكنه لا يصح وقد سدنا طريق الهرب  
 الى المجاز فتذكر وسبحي ان شاء الله تعالى وجه دخول المرة في مفهومه مع ماله وعليه فانتظر (قيل) في حواشي من راجع ان  
 فيه نظراً للمرة تحصل في ضمن التكرار) فيصح الامتثال به (فان الفعل الصادر) عن المأمور (في المرة الثانية) كما هو فرد  
 للطبيعة من حيث هي كذلك فرد الطبيعة المقيده بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة) لان الوحدة لو لم تكن مطلقة لما

القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول) اعلم أي بيانا أن اللفظ الدال الذي ليس بجعل أما أن يكون نصا وما أن يكون ظاهرا والنص هو الذي لا يجمل التأويل والظاهر هو الذي يجمله فهذا القدر قد عرفته على الجملة وبقي عليك الآن أن تعرف الاختلاف في إطلاق لفظ النص وأن تعرف حده وحد الظاهر وشرط التأويل المقبول فنقول النص اسم مشتراك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه الأول ما أطلقه الشافعي رحمه الله فإنه سمي الظاهر نصا وهو منطبق على الغيبة ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعت وأظهرته وسمي الكرمي منصه إذ تظهر

صح الامتثال الا بقردين غير (فالفرق) بينما إذا كان الطبيعة من حيث هي وبينما إذا كان للفرقة في الامتثال بال تكرار وعدمه (تحكم) أقول مرادهم بل مرة ما بضاد التكرار والضم إلى المرة الأولى) أي المراد المرة التي لا تضم إلى المرة الأخرى (بدليل قواهم للمرة ولا يجمل التكرار) كقولوا كان كذلك لم يكن في المال فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار (فالفرق واضح) ولو قال المرة حاصل في ضمن التكرار لاها جزوه فيتحقق الامتثال بها وان لم يكن من الثانية امتثال كإذا كان للحقيقة من حيث هي لم يتوجه اليه هذا الرد فافهم (وسؤال سراقه أجمنا هذا العائن أم للأبد) والحق أن هذا سؤال أفرغ عن حابس كافي أكثر كتب الأصول لما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا فقام الأقرع عن حابس فقال أفي كل عام يا رسول الله قال لو قلت بالوحيست ولو جئت لم تعابوا ولم تستطعوا أن الحج من قن زاد فخطوع كذا في الدر المنثور وأمسؤال سراقه لم يكن في الحج بل جعل الحج عمرة والحل عن الأجر ما يكرار يصح مسلم عن الإمام محمد الباقر على آباءه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فن كان منك لس مع هدي طيل ولجعلها عمرة فقال سراقه بن مالك بن جشم لعائننا هذا أم لا بد فسلمنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أصابعه واحدة في أخرى فقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لا بد (وهما يستدلان لا اشتراك لفظ) بأنه لو لا ما تشابه عليه ولمسأل (أو) استدله لا اشتراك (معنى) فإن السؤال كان التحمين أحد مصداقيه وهو القدر المشترك بين المرة والتكرار (أو) استدله (لاحتمال التكرار) فله لولا الاحتمال لما صح السؤال قال المصنف (والكل محتمل) بحسب الظاهر وقد يستدل به للتكرار أيضا بأن السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه الخروج العظيم فاشتباه عليه الأمر لهذا التعارض فسأل وهذا انه من بعد فأعرض عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار أنه يجوز أن يشبه عليه الأمر فيه بأنه متكرر بتكرار السبب كالصلاة وإن أشم برا الحسب أم لا فتسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا أنه غضب عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام ويرى وبات السنن أن قوله تعالى لانسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم قوله قد ير (مسئلة) صيغة الأمر لا تحتمل العموم والعدد المحض عند الخليفة خلافا للشافعي) لم يرد أكثر من شكا هذا المسئلة وفرعوا على مسئلة التكرار مسئلة طلق وتعب عليه في القدر بأن الطلقات الكثيرة قد تكون بتطبيق واحد فليس هناك تكرار فلا يضح هذا التفرع بل هي مبتدأة ولعله لهذا أفرد ويؤيد هـ إذ أن التكرار اثبات المأمور به وهو المبدأ أمره بعد أخرى والعدد تعدد أو تكرره وهذا أعظم مطلقا من الأول لأن اثبات الحقيقة مرة بعد أخرى أيما يكون في ضمن أفرام متعددة وهو العدد والتعدد والتكرار بما يكون بالاثبات مرة واحدة كلف الطلاق وزعم العموم من وجه خطأ ثم إن المطلوب ليس الإطلاق بل إيقاعه وهو التعلق فلا بد من تعدد فزعم التكرار وشبهه أركابه بعض أسانده عصره في حكم الأصول التعدد متفرع على التكرار وأما مشال الطلاق فلا يتعدد إلا إذا اعتبر تطبيقه متكررا ضروريا أنه بعد الثاني بتكرر والسبب وإن كان التلطف واحدا فإنه لا اعتداده إنما الاعتدال اعتبار الشارع الذي عليه مبنى الأحكام مع أن الإمام غير الإسلام لم يكتب بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم أيضا فلا يراد عليه فتدبر (لأن الضرب معناه وقع ضربا) لأنه مشتق من المصدر الذي هو تكرر إذ التكرير عارض (وهو مفرد) منكر (في الأبيات بلا دليل العموم) فلا يصح (وهو الواحد فلا يقال لرجلين رجل) فهي ليست إذن للحقيقة من حيث هي والأصعب إطلاقه على المنى لانها موجودة فيه فعلم أن مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة (فلا يجمل الكثرة للتضاد) فلم يحتمل العدد أصلا وهذا عينه يدل على انتفاء التكرار وأنه ليرة وفيه نظر من وجوه الأول أن الكثرة موضوعة للحقيقة والتثنية يدل على الوحدة والاشتمال والذات يقال للثنتين

علمه العروس وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وحذ فرجة نص فعلى هذا وحده الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منهن من غير قطع فهو بالإضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص (الثاني) وهو الأشهر ما لا يتطرق اليه احتمال أصلا على قرب ولا على بعد كالحسنة مثلا فإنه نص في معناه لا يحتمل السمة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره فكل ما كانت دلالتة على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة الى معناه نصا في طرفي الأبنات والثني أعني في أبنات المسمى وثني ما لا ينطق عليه الاسم فعلى هذا وحده اللفظ الذي يفهمه. ثم على القطع معنى فهو بالإضافة الى

رجل فلا يلزم منه وضعهما الواحد وقد مر دفعه بأنه يلزم حينئذ أن يكون اللفظ المذكور الموضوع لمنه لئلا يقع المعنى إذا وقع مفعولا مطلقا لتأكيده هذا الثاني سلنا ان التكررة موضوعة للواحد لكن لا يجوز أن يكون المبدأ المصدر المنسحب عن التعريف والتكرير غاية ما في الباب أن المصدر لم يستعمل فيه أصلا فتأمل فيه الثالث سلنا أنه المصدر التكررة لكن لا نسلم وجوب بقاء معناه المطابق في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس هيئته مندرجا فيه بل انما هو عبادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كانت المادة مع الهيئة موضوعة بنازاته بل يجوز أن يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي يوجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن أن يقال ظاهر نصوص أئمة الفقه يرشد الى أن المصدر معناه المطابق مندرج في الفعل فتأمل فيه هذا وأما على ما ذكرنا فممكن بانه يوجه لا يرد عليه شيء لان الأمر لطلب حقيقة المصدر من حيث هي وهي لا تدل على العدد أصلا لاحتمال كاهو ظاهر والامتنال أيضا لا يكون بالاتيان بالعقد بل بالواحد وبلغوا الآخر فان بالاتيان بالواحد يصدق أنه أي الحقيقة المطلوب أَمَا في صورة التكرار فظاهر أنه وقع الامتنال بالأول وتلغوا المرة الثانية وأما في صورة الاتيان بالعدد فدفعه فانه يقع الامتنال بالواحد لا بعينه ويلغوا الآخر على أن التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكرر الفعل مع وحدة الحمل والزمان غير معقول وفي طلق ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس بعدا بل التطبيق وهو المبدأ ولا يصح تكرره الا اذا فرقت حقيقة أو حكمان الشارع ولا تدل بحجازا أيضا فانه لا يصح التصرف في المبدأ المأخوذ في الفعل بارادة الأفراد فانه تصرف ساقى الاستتاق لان العرب متفقون على أن المبدأ المأخوذ لا يكون الا بشرط شيء فتقدير وتسكر نهما كل المتاد من الوحدة الحقيقية استدرك وقال (لكن الوحدة قد تكون حقيقة فصحة بلانية) لانه المتبادر (وقد تكون اعتبارية وهي وحدة الجنس) وهي غير متبادرة الى القهم (فتصح مع النسبة ولذا صح نسبة الثلاث في الحرة والتنين في الامة في طلق نفسها) أو يطلق امرأتي في الثلاث في الحرة والتنين في الامة كل أفراد الجنس فهي واحدة بالجنس (وأما الثنتان في الحرة فعدد محض) ليس فيه جهة من الوحدة فلا تصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي رحمه الله فانه عنده يصح نية العدد لان الأمر يحتمله واعترض عليه أن الثلاث ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الآخر فهي أيضا بعض أفراد الجنس كالثنيتين والجواب أن المقصود أن كل أفراد الطلاق الملوكة هي الثلاث أو الثنتان فان الجنس المملوك لكل أحد هو الثلاث أو الثنتان لا غير واعترض أيضا ان الثلاث كما أنها واحدة بالجنس المشاركة فيه كذلك الاتان أيضا واحدة بالجنس فيلزم أن يصح نسبة الثلاث والاثنتين كليهما وان أريد الوحدة الاعتبارية والاجتماعية فكأن الثلاث مجموع اعتباري فالاثنتان أيضا كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الامة أنه لا يمكن الوحدة الاعتبارية أيضا اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار راقعي وليس الا في كل أفراد الجنس فانه جنس واحد وأما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية تصير واحدا وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب أنه ليس كل ما يجمع شيئا يكون واحدا بل لا بد من اعتبار الشارع أحكاما تترتب على المجموع غير أحكام الأجزاء الثلاث في الحرة مجموعها أحكام غير أحكام الأعداد فلو توجب الفرقة في الحال والمنوية الغلظة وخرج المحلل عن محله التكاثر وليس هذه الأحكام مجموع أحكام الأعداد الثلاث طلاق واحد شرعا وأما الثنتان فلما لم يكن لهما أحكام سوى أحكام الأعداد لم يكن لهما وحدة ولا يقال مجموعهما أنه واحد شرعا ثم الشيخ ابن الهمام هونا كلام آخره وأن الانفاظ أسماء المعاني وأسماء العينين فاسماء المعاني تطلق على الكثير أيضا كما في بعض أسماء العين فيقال القيام الكثير قيام كالأول بخلاف الرجل فإنه لا يقال لرجل ورجلين رجل والطلاق من قبيل أسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنتين على السواء فينبغي أن يصح ارادة الثنتين أيضا لكن استمر وعلى ما قالوا ولم يفرقوا أصلا وهذا الكلام على الاطلاق غير صحيح فان بعض أسماء المعاني

معناه المقطوعه نص ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصابا ظاهر إجمالا لكن بالإضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد  
 (الثالث) التعبير بالنص عملا لا يتطرق اليه احتمال مقبول بعده دليل أما الاحتمال الذي لا بعده دليل فلا يخرج  
 اللفظ عن كونه نصابا فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق اليه احتمال أصلا وبالوضع الثالث أن لا يتطرق اليه احتمال  
 مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا يجزى في المطلق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن  
 الاستنباه بالظاهر أبعد هذا هو القول في النص والظاهر أما القول في التأويل فيستدعي تعهدا أصل وضرب أمثلة أما التهيد

كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال أصيام شهرانه صوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال بالطلاق أنه مطلق في الشرع  
 والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير أيضا لأنه يطلق على القيام المستمر قيام إذا لم ينقطع بعده ولم يتخلل الضد وأما إذا  
 تخلل بان قام زمانا ثم قعد ثم قام يقال لهما قياما لان القيام كيف وقد أجمع أهل العربية أن المفعول المطلق قديد كلبان العدد  
 فيفرد عند الوحدة وبني ويجمع عند التعدد وهو بنادى أعلى نداء على أنه لا يطلق على المتعد صيغة المفرد فنقدر ثم يرقى أشكال  
 قوى هو أن الماضي والأمر سيان في تضمن المصدر المفرد فكما أنه يجوز اعادة الواحد الاعتباري في الأمر فكذا في الماضي  
 فيلزم صحة الثلاث في طفت كصح في طلي والفرق منشكل والمرجوح من الله تعالى أن يأتي بالفتح (وان قيل لولم يحتمل)  
 الأمر (العدد لم يصح تفسيره) أي بالعدد (مثل طلي نقتل ننتين) فصح تفسيره بالثنتين فتقعان (قلنا لأنسلم أنه تفسير بل  
 تغيير) فان أصل المدلول كان هو الواحد وإذا أريد التقييد بالثنتين جرد عن الوحدة وأر يد الجانس وقيد وأما إذا سلكت على  
 مسالكنا للحاجه الى هذا فان الأمر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت بعيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين  
 ولا يلزم منه احتمال الجرد عن التقييد الذي كلامنا فيه ما عرفت من أن الثنتين ليس مدلولاً للحقيقة ولا مجازا فنقدر (ولهذا  
 قالوا اذا اقترن العدد والوقوع به) لان أول الكلام يبقى متوقفا على الآخر (فلو ماتت قبله لم يقع شيء) وهذا يأتي على ما قلنا  
 أيضا لان المطلق مع القيد كلام واحد مفيد لعني لان المطلق يدل على اطلاقه والقيد يدل على معنى آخر ﴿فرفع لو حلف  
 لا يشرب ماء انصرف الى أقل ما صدق عليه من القطرة وغيرها لانه نكرة فدل على الماء الواحد فيجث بقطرة لعمومها في النقي  
 (ولو نوى مياه الدنيا صح) لان الكل واحد بالجس فيقع عليه اسم المفرد كأي الثلاث من الطلقات (فيشرب ماشا ولا يجث)  
 لو رددت على المجموع ولم يشربه للعسرة (ولو نوى كوزا) دون كوز (لا يصح هذا ما قاله علماء وأرافيه ما فيه) ووجهه ظاهر هو أنه  
 جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال القطرة والكوز والنهر ماء فينبغي أن يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال  
 في الحاشية وأيضا إشارة الى ما في السلم أن الكلي كما يصدق على الواحد من أفراد يصدق على الكثير منها بصدق واحد فيقال  
 على رجلين رجل وهذا شيء عجيب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح الا بصدق كيف ولو صح هذا لزم صحة أن يقال زيد وبكر  
 انسان واحد وهذا بخارى وما قال علماء المعقول فرادهم أنه يصدق عليها بصدق كثيرة وأيضا لا يكفي الصدق عند العقل بل  
 لا بد من الصدق عرفا ولغة ولا نسلك أنه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضروري ولا انكاره كانه فقدر ﴿مستلة﴾  
 صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة قبيل) موضوعة (التكرار) بتكرار الشرط والصفة (مطلقا) علة كان الشرط أو الصفة أولا  
 (وقيل ليس) الأمر المعلق (له) أي التكرار (مطلقا فان كان علة فهل يتكرر) الأمر (بتكررها) عقلا اختلف فيه (والحق  
 نعم) يتكرر (وقيل لا) يتكرر وانما ثبت الخلاف على هذا التمث (فدعوى الاجماع في العلة كافي المختصر وغيره) على  
 التكرار بتكررها (غلط) ولا يصح تغليب مدعى الاجماع بأن الخنفة يقولون لا يتكرر بتكرار الشرط وان كان علة اذ  
 مقصودهم أنه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المصنف انتفى الاجماع  
 قطعا لكن يعدل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علة العلة الامن منكرى القياس مطلقا (لنا أولا ما تقدم أن الهيشة للطلب  
 فقط والمادة للفقهاء من حيث هي فلا تكرر كما تقدم (و) لنا (ثانيا) ان دخلت السوق فاشترت كذا لا يتكرر والا كان ككلاما  
 فلا يفهم منه التكرار فانه أجمع على أنه ليس ككلاما (وأما التكرار بالهـ) المعلق علم (فلا ضرورة لتكرار المدلول بتكررها  
 لامتناع التلطف) فان المقصود انه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وحينئذ يمنع التلطف قطعا ثم هذا التقييد انما هو عند من  
 يجوز تخصيص العلة بالمانع (وليس هذا) التكرار (بالصيغة) بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى

فهو أن التأويل عبارة عن احتمال بعضه دليل بصريه أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرف اللفظ عن الحقيقة الى المحاز وكذلك تخصص العموم برد اللفظ عن الحقيقة الى المحاز فإنه ان ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو محجاز في الاقتصاد على البعض فكأنه رذله الى المحاز لأن الاحتمال نارة يقرب وتارة بعد فان قرب كفي في اثباته دليل قريب وان لم يكن بالعاقبة القوة وان كان بعيدا فافتقر الى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال بعيدا أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون قياسا وقد يكون نظرا آخر أقوى

وذلك لانه لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف وان قيل ان مراد من قال انه بالصيغة أن التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعول يتكرر بتكرار العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظهرية بعانتها تخلف عن الدال قلت فحينئذ آل النزاع لفظيا فان مراد الجمهور التاثير في التكرار باعتبار الصيغة أنها غير موضوعة له فافهم فان قلت فلم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول في التعليق به لأجل العلة قال (وانما لم يتكرر الطلاق بالدخول) المعلق به (لعدم اعتباره لعليه) للطلاق (ان قلت) اذا كان المعلق به علة يجب التكرار بتكرره (فلم يقطع الخفية في) السرقة (الثالثة يد السارق البصري) مع انه السرقة الموجبة للقطع (وجلد وافي الزنا أبدا) مازي بعد الجلد وان وجد ألم مرت مع أن كهما معاملة (قلنا السرقة علة لقطع بدو احدة اذ) البدان (لا تقطعان بسرقة واحدة) اجماعا وبزينة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فالعني اقطعوا يد السارق ويد السارقة فلا توجب الآفة قطع جميع أيدي كل (وتلك) اليد (هي التي اقراءه من مسعود) فاقطعوا (أي أيديها) وهي حجة عندنا وعليه انعقد الاجماع أيضا وبه جرت السنة المتوارثة (فإذا قطعت مرفة) بسرقة (فات الحمل) للقطع فأى شيء يقطع بالثالثة كما إذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق أو لا يسقط القطع (بخلاف الجلد) فإنه لا يفوت به حمل الجلد وهو الحسد فيجلد ناسيان زنى فان قلت فلم تقطع الرجل في السرقة الثانية قال (وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالنسبة) قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم اذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجليه كذا في التقرر (أو الاجماع) المكررون في الأمر المعلق (قالوا ثبت بالاستقراء في أوامر الشرع تكرار المعلق) بتكرار المعلق عليه (نحو) قوله تعالى (إذا قم إلى الصلاة) فأغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى (الزانية والزاني) فأجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى (وان كنتم جنبا) فاطهروا (قلنا) تكرار المعلق (في العلة مسلم) ولا ينفعكم (و) التكرار (في غيرها) يكون (بدليل خاص) غير الأمر دال على التكرار ولا ينفعكم هذا أيضا (ولذلك لم يتكررا لوج والحق بالاستطاعة) لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي هذا المثال تأمل فتأمل منكره التكرار في العلة (قالوا) التكرار في العلة فالشرط أولى) بان يتكرر فيه (فانه لا يتعدى) بدلا فاذا تعدد كذلك وجب تعدد المشروط (فكلما تكرر الشرط تكرر المشروط) لان التكرار تعدد قلنا التكرار يكون باعتبار الوجود لا الماهية والعلة تقتضيه فكلما وجدت وجد (دون الشرط) فانه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد الشرط اعمها وباعتبار الماهية فإذا تعدد ماهية الشرط تعدد المشروط قطعاً تدبر ﴿﴾ (مسئلة) القائلون بالتكرار قائلون بالفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعدد ود الأمر فوجب المبادرة (وأما غيرهم فاما) أي يتقنون الأوامر (مقيد بوقت وسع أو مضيق فقد تقدم) أن الموسم يجوز فيه التأخير الى آخر وأما المضيق فلا يحتمل التأخير (أو غير مقيد) بوقت محدود (كالأمر بالكفارات) نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا اعزى المفطر عدا من شهرين متتابعين رواه البخاري (والقضاء للمؤمنين بالصلاة) قال الله تعالى فذبحه من أيام آخر وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان (فهو مجرد الطلب) للفعل في المستقبل (فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو العجيب عند الخفية) وغيرهم ويعبرون بالوجوب على التراخي (وعزى الى الشافعي وأصحابه) قال ابن رهان لم ينقل من الشافعي وأبي حنيفة نص عليه وانما فروعهما يدل عليه كذا في الحاشية (واختره) الامامان (الرازي والآدمي) كلاهما من الشافعية (وقيل يوجب الفور) قياماً بالتأخير (وعزى الى المالكية والحنابلة) (و) الشيخ أبي الحسن (الكرخي) مناوئف عنه أنه منى الخلاف الواقع بين الاماميين أبي يوسف والامام محمد، جهما الله في الحج يجب فوراً في أول سنة الوجوب أو يجوز التأخير فزعم أن الأمر عند أبي يوسف للفور وعند الامام محمد للتراخي بمعنى

منه ورب تأويل لا يتعدح الابتقدر قرر سنة وان لم تنقل القرينة كقوله عليه السلام إنما الرباني النسبته فإنه محتمل على مختلفي الجنس ولا يتعدح هذا التخصص الابتقدر واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس ولكن يجوز تقدر مثل هذه القرينة إذا اعتضد بنص وقوله عليه السلام لا يتبعوا البر بالبر إلا سواء انص في اثباته بالنقل وقوله إنما الرباني النسبته حصر الرباني النسبته ونفي الرب الفضل فالجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه أولى من مخالفة النص ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقلية فان دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراداً باللفظ بوجه ما فلا يجوز التمسك

الطلب المطلق عن الفور والتراخي والحق ما عليه الجمهور أنه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآتي في السنة المتأخرة قاضياً عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ ووجه الامام محمد ظاهرة ووجه أبي يوسف رحمه الله أن الحياة إلى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعرض على الترك فيكون حراماً لكن إذا أدرك سنة ثانية وجب فيها ارتفاعه كإصراره صدر الشريعة لأنه إنما كان الآثم بالذات في ترك الواجب وإنما ينسب إلى التأخير لكونه وسيلة إليه فإذا لم يبق وسيلة لم يكن آثماً فتمرة الخلاف تظهر في قبول الشهادة بالتأخير إلى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه في السنة الثانية أولاً فتقدر (واختاره السكاكي والقاضي) أو يكرهه بالذات فيجب (فورا ففعل أو العزم كافي) الواجب (الموسع وتوقف الامام في أنه للفور والله المستتر) بين الفور والتراخي فان آتى على الفور يبرأ منه سبق وان أخر احتمل الآثم (فوجب الفور) احتياطاً (ولا يحتمل وجوب التراخي وقيل بالوقف مطلقاً) في الفور والتراخي (لا احتمال وجوبه) أي التراخي (فعله بأثم ان يادر نائماً ما تقدم في التكرار) من أن الهيئة لمجرد الطلب والمادة الحقيقية من حيث هي فلا يدل الأعلى الطلب في المستقبل في أي جزء كان منه وإنما أيضاً أنه لو كان الفور كان الواجب موقفاً بأول الأوقات بعد تعلق الأمر في غيره بوجبه كونه قضاء ويكون أداءه كافياً في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الإجماع قائلاً والفور (قالوا ولا تسقى للفور) والأوامر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها لهيئة (فلنا) لانسلم أنه للفور بالوضع بل يفهم (بالقرينة) وهي طلب السق عند الحاجة ولحقوق العطش (و) قالوا (تأنيماً كل مخبر وكل منشي بقصد الحاضر) بالاستقراء (فكذلك الأمر) يدل عليه (الحاقه بالاعمال الغلب) في الاخبار والانشآت (والجواب أولاً وأقول من الخبر المطلق العامة) المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل (وهو حقيقة عند ابن سينا وأتباعه) فلا نسلم أن كل مخبر ومنشي بقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا القول مع أنه لم يدع الوضع والحقيقة بل إنما قصد تحصيل معنى قضية هذا شأنها وقد صرح هو أن حقيقة المطلقة عرفاً هي الثبوت في زمان الوصف (مع أن خبر الماضي لا يقتضي المعارضة) بالحال ولا يقصدها المخبر (بل المنشي مطلقاً) مقارناً كان أو بعداً (فكذلك الأمر في الاستقبال) أي يجوز أن يكون كذلك وهذا السند جديد (و) الجواب (تأنيماً) كإقيل الحاضر في الأمر زمان (الطلب) فان الطلب فيه في الحال (ولا يقتضي ذلك أن يكون زمان المطلوب حاضراً) والكلام كان فيه والدليل على تقدير تماميته بقيد الاول (أقول مراد المتسلسل زمان متعلق بالخبر والانشاء) يكون حاضراً والمخبر والمنشي يقصدان وقوع متعلقهما فيه (فكذلك متعلق الأمر) وهذا ظاهر جدا (و) الجواب (تأنيماً) أنه قياس في اللغة وهو مجموع (ان قيل) حاصل الدليل الحاق الأمر بسائر الانشآت والاعخبارات (والالحاق ليس قياساً بل) هو (استقراء) كاستقراء رقم الفاعل فإنه الحاق الأقل بالأكثر الأغلب (قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الأفراد الوعيمة الموجودة عند المتبوع) فهنا لا بد من تتبع أنواع الانشاء والأخبار (فمع وجود الأمر وعدم تبعه لاستقراء) بل: إنه استقراء بعض الأنواع قياساً بالامر عليها (فإنما الاستقراء) (و) الجواب (رابعاً) ان الحال في الأمر متبوع فان الحاصل لا يطلب (والا لازم من الدليل هو الحال) فلا يمكن فيه (الا الاستقبال اما فوراً) كما عندكم (أو بعده) كإقيل (أو مطلقاً) كما نقول فاللازم من الدليل منافي للمدعى كما والمدعى غير اللازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب أو بعض اجالي بانه لو تم لزوم الاستحالة (قيل ليس مرادنا بالحاضر الآن) حتى يلزم ما ذكرتم (بل المراد) (أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل) وهو الحال العرفي (فالفور داخل فيه) فلا استحالة وتم التقريب (أقول لوصح) ما ذكره هذا القائل (لكان الأمر في المطلوب مقترناً بالحال) العرفي ويكون مثل صيغ الحال (وهو خلاف الإجماع من أهل العربية) والفور ليس الأوائل والمستقبل عرفاً فزمنه ما يتأخره ورجع المحذور فقهرى فتقدر (نعم لو قيل) في الدليل ان



في العليات الابانص بالوضع الثاني وهو الذي لا يتطرق اليه احتمال قريب ولا بعدد ومهما كان الاحتمال قريبا وكان الدلائل أيضا قريبا وجب على المجهتد الترجيح والمصير الى ما يغلب على ظنه فليس كل تأويل مقبول وبسبيله كل دليل بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط الأثانضرب أمثلة فيما رضى من التأويل ولا يراضى ونزيم في كل مثال مسئلة وتذكر لاجل المسائل عشرة مسائل خمسة في تأويل الظاهر وخسة في تخصيص العموم (مسئلة) التأويل وان كان محتتملا فقد تجتمع قرائن تدل على فساده أو أحاد تلك القرائن لا تدفعه لكن يخرج مجموعها عن أن يكون منقضا غالبا مثاله قوله عليه السلام

الأصل يقتضى أن يكون الأمر للحال لكونه أغلب ولم يمكن و (المقارنة كالحال) للقر ب جعل الأمره (علا بقدر الامكان لم يبعد كإقيل في الحال) العمول للفساد فان أصلها أن تكون مقارنة للعامل ولما لم يكن في الماضي التزم قد يكون قريبا (فأههم و) قالوا (ثالثا النبي للفور والأمر تنهى عن ضدته) فيكون للفور أيضا الإيلزام ارتفاع التقيض (وقد تقدم مثله) في مسئلة التكرار مع الجواب بأن هذا النبي تابع للأمر وليس للفور (و) قالوا (رابعا) قوله تعالى مخاطبا لبليس (مانعك) أن لا تسجد إذا أمرتك (ذم على ترك المادة) الى السجود فهو للفور ووضع الأوامر على نحو واحد فتكون الصيغة (قلنا) ليس الأمر بالسجود مطلقا بل (مقيد بقوله) تعالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) والكلام كان في الأمر المطلق وأما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي وهنهما قيدان للفور وله فقدر (و) قالوا (خامسا) لم يكن للفور (و) جاز التأخير فاما الى وقت معين فلا دليل عليه) وان قيل الوقت المعين كبر السن قال (وكبر السن مثلا لا يمين إذ كم من شاب يموت فجأة) فلا يتحقق هنالك كبر السن فيقوت الواجب (و) كم من (شيخ يعيش مدة) طويلة فيمكن أداء الواجب بعد كبر السن مؤخرًا فلا يصلح الكبر معينا للتأخير (أو الى آخر أزمته الامكان وهو مجهول فيلزم) بالتأخير اليه (تكليف الحال قلنا) هذا (منقوض بجواز التصريح بالتأخير فإنه جائز اجتماعا) مع أن مقدمات الدليل جارية فيه أيضا (والحل) للدليل (أن المحال انما يلزم بالبحاب التأخير) الى آخر أزمته الامكان (دون التفويض) انه ما نأتى في أى زمان من أزمته القدرة فقدر (فائدة) أبطل في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التأخير في الجميع انما التفويت في العمر بأنه اذا سألنا سائل وقال قد وجب على الخ لجهل في التأخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكه عندي فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت مع التفويت وان قلنا لا يحل لزوم الفور وان قلنا ان كان في علمه موتك فالتأخير حرام ولا يفجل فلا يصح هذا لان ما في علم الله تعالى مجهول عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لاصحاب الفور ورد الشيخ الهداد بأنه للمقضى أن يجيب بأنه يحل لك التأخير على احتمال انما يموت قبل ادراك العام الآخر حينئذ صرت محكوما عليه بالأثم وحاصله أنه يجوز له التأخير مع عدم التفويت في العمر كاه ولا استحالة فيه وقد يحاب بان المناطق على الظن فليفتى أن يجيب أنه يحل لك التأخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات بقاءه وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التأخير وأنت لا يذهب عليك أن مدة الستة مائة معين وقوع الظن بأحد الطرفين فان الموت بطول المرض الى اسبوع وشهر غير نادر فأين الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب على الفور بخلاف الزكاة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التأخير الى ظهور المرض الواسيل الذي يظن به الموت فافهم (و) قالوا (سادسا) قال الله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) وقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات والمراد سبهما) فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فأردسبها الذي هو أداء الواجبات وكذا الخيرات ان أردبها خيرات الأخره من الموت فلا بد من تقدير السبب ويمكن أن يقال ان خيرات هي نفس أداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبعد الآية او التي الكريمة تدل على وجوب المسارعة الى أداء الواجبات فلزم الفور (قلنا أولا) فغشتذلو كان الأوامر للفور يلزم كون هذه الآية تأكيد الها وان لم تكن للفور تكون تأسيسا (و) التأسيس أولى من التأكيد) فلا يكون الأمر للفور (فانقلب) الدليل (عليهم) ولك أن تقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة فلو لم تكن الأوامر للفور يلزم انساخها ولو بالزيادة وهو خلاف الأصل والتأكيد ليس بتلك المثابة فيجمل عليه دفع السخ قالوا (اما موضوعه للفور ومستعمله نحوزا) والثاني خلاف الأصل فتعين الاول فتدبر (و) قلنا (ثانيا) هذا الأمر (محمول على الافضلية) والتدبر (والا لم يكن مسارعا ومستتمعا) فانه لا يقال لآتي بالواجب في وقته انه مسارع واعلم أن نقل هذا التأويل عن الامام الشافعي وجهه الله تعالى وبه استدلل على استحباب تعجيل الصبر وسائر الصلوات وأنت تعلم أنه لا يصلح لما أتر من الصحابة ومن

لغليان حين أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن وقوله عليه السلام لغيري وزاد لي حين أسلم على أختين أمسك  
 احدهما وفارق الأخرى فان ظاهر هذا يدل على دوام النكاح فقال أبو حنيفة أراد به ابتداء النكاح أي أمسك أربعا  
 فانكحهن وفارق سائرهن أي انقطع عنهن ولا تنكحهن ولا شك في أن ظاهرا فلفظ الاستصحاب والاستدامة وما ذكره  
 أيضا محتمل وبعضنا احتماله بالقياس لأن جملة من القرأت عسدت الظاهر وجعلته أقوى في النفس من التأويل وأنها أنا  
 نعلم أن الحاضر ين من العجاجة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة الاستدامة في النكاح وهو السابق إلى أفهامنا

بعدهم الاسفار في الفجر وتوارع رسول الله صلى الله عليه وسلم من البراد بالظهر ثم انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض  
 الاستدلال لاحتمال التأويلات الأخر كما يظهر بعد ان شاء الله تعالى (و) قلنا (التأليف) الدليل (الدل على الفور شرعا والكلام  
 في الدلالة لغة) فلا تقرب فيه أنه ان أراد أن الأوامر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لايصار اليه بلا باعث وان  
 أراد أن الأوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الاصل مع أنه يتبه المقصود فانه حينئذ يحمل الأوامر  
 الواردة في كلام الشارع على الفور وهذا قائل وقلنا انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجب كما هو مقتضى وغيرها  
 مع أن منها مواعيد جازية التأخير إلى آخر الوقت اللهم اذ أن يخصص ثم ان منها ما هو مندوب التأخير كالظهور في الصيف قطعا  
 وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجب قبل حضور الموت ولا شك أنه لا يجوز التأخير إلى ما بعد الموت كما في قوله تعالى  
 وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب لم يكن لي هذا المال يا محمد  
 الذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حلل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسبها الامعان فغاية ما يلزم من  
 واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الأوامر له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا أن المراد بالمسارعة المبادرة إلى الفعل فغاية ما يلزم منه  
 المبادرة إلى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الأداء على التأخير كما في ظهور الصيف فلا يدل على الفور أصلا ثم الأمر على هذا  
 يكون للندب التثنية فان من أسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة إليه قطعا فتدبر (قال الامام) على ما نقل عن البرهان  
 أما النافعة فذهب غلامهم إلى أنه ان يادر عقب الفهم لم يقطع بكونه ممثلا لجواز أن يكون غرض الأمر هو التأخير وهذا اثر  
 عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون إلى أن من يدر أول الوقت كان ممثلا قطعا وان أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو  
 المختار وبالجملة الذي أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فإنه يحكم بالصيغة موقع المطلوب وانما التوقف في أنه هل يأتمر بالتأخير مع  
 كونه ممثلا بأصل المطلوب انتهى ولعل احتجاجه بان الطلب متحقق والشك في جواز التأخير فوجب الفور وهذا بظاهره محتل  
 فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان أول الكلام يدل على التوقف ثم أول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة  
 وأخره على الخروج والنسك انما هو في التأخير لا في بقاء العهدة بالواجب فيمكن أن يحمل كلامه على أن الأمر المطلق  
 للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في أن المبادرة واجب بديل زائد كالأمن عن القوات أم لا والمراد بالعهدة تعلق الأتم  
 وحاصل الدليل أنه لما شك في جواز التأخير وجب الفور احتياطاً لمن عن الأتم وعلى هذا النزاع لكن يطالب بالدليل على الشك  
 في الأتم بالتأخير ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا بدري أنه للفور والاقدر المشترك في المبادرة بخروج عن العهدة بالواجب  
 قطعا وان أخر لم يقطع بالخروج عن العهدة لأنه محتمل أن يكون الفور مطلقا بغير اتم التأخير في الذمة وان لم يق نفس الواجب  
 في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فإنه يحكم الخ نفس الواجب فيحكم بأنه في أدائه ممثلا والتوقف في الأتم بالتأخير في أجل  
 التوقف في تقييده بالفور وعليه حل كلامه وقرردنا به بقوله (وجوب الفور وجواز التأخير مشكوك) والطلب بتحقيق فيجب  
 البدار احتياطاً للثبوت الامتثال فيه قطعا (اذلوا خوفانه وان امثله باعتبار ايقاع أصل المطلوب) وهو نفس الفعل (لكنه  
 محتمل الأتم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه) فان الفعل حينئذ حثية نفسه وحثية كونه واقعا في زمان في التأخير ممثلا  
 باعتبار أنه أداء نفسه واحتمال الأتم باعتبار ايقاعه في غير أوانه وفيه نظر ظاهر فإنه لما احتل كونه للفور بايقاعه في مؤخر ليس  
 بايقاع في وقته المقدر شرعا فليس فيه امتثال بحكم الصيغة والايقاع المطلوب نعم لودل دليل على وجوب القضاء كان امتثاله  
 لا الأمر فلا يقطع في التأخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء عنده ليس واجبا وجوب الأداء قائل (قلنا لا نسلم أنه مشكوك)  
 فان الدليل الأتم قد دل على أنه للقدر المشترك فافهم (مسئلة \* الأمر بالأمر) بنى لغيره (ليس أمر) من الأمر (الثاني)

فأول سبعة في زمانها كان هو السابق إلى أنهما **«الثاني»**، أنه قابل لفظ الامسالك بلفظ المصارفة وفوضه إلى اختياره  
 فليكن الامسالك والمصارفة السبعة عندهم الفراق واقع والنكاح لا يصح الإرضاء المرأة **«الثالث»**، أنه لو أراد ابتداء النكاح  
 لذكر شرطه فإنه كان لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة وما أحوج جديده العهد بالإسلام إلى أن يعرف شرط النكاح  
**«الرابع»**، أنه لا يتوقع في الطراد العادة أنسلا كهن في ربقة الرضا على حسب مراده بل ربما كان يتبع جميعهن فكيف  
 أطلق الأمر مع هذا الامكان **«الخامس»**، أن قوله أمر وظاهره الإيجاب فكيف أوجب عليه ما لم يجب ولعله

الغير (على المختار كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مر وهم بالصلاة لسبع) رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن  
 جده مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع (فلا أمر للصبي من قبل الشارع) وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان فاعل كذا  
 فإنه أمر الثاني من الأمر بالاتفاق كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي انما النزاع في مثل من لفلان كذا وقيل الرابع مطلق  
 والظاهر هو الأول لان المصدر بقل الخطاب فيه الثاني والمخاطب بقل مأمور بنقله فلا يصح فيه الخلاف أصلا فتدبر (لنا كما  
 أقول لو كان) هذا أمر الثاني (لزم معصية العبد عند معصية السيد) قوله للسيد (مر عبدك أن يبيع عبدي) فلم يأمر  
 السيد ببيع لانه على هذا العبد مأمور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعا فان قلت يلزم الخصر بعصيانه عند  
 العلم بكيف والسيد سفير ومعرض لكن عصيانه غير معتده لعدم الولاية لا لأمر عمله قلت هذا منكرة فان العبد لا يقال له لغة  
 وشرعائه عصى أمر هذا الأمر فافهم (واستدل أولا أنه لو كان) الامر بالأمر أمر الثاني (لكان ذلك) أي مر عبدك أن يبيع  
 عبدي (تعد بالأنه أمر عبد الغير) وتصرف فيه بالاستخدام وأورد عليه أن التعدي أمر عبد الغير من غير توقف على أمر السيد  
 وههنا أمر متوقف على أمر السيد فاللزامة ممنوعة وأجيبان الكلام في أن القدر الامر الصادر للسيد باهره هل هو امر له  
 منه وحينئذ فلا توقف للأمر على أمر السيد وأمره وعدم أمره سواء في تعلق الأمر للعبد من الأمر فلزم التعدي قطعا فلذا  
 غير المصنف الايراد بوجه آخر وقال (أقول انما يلزم التعدي لو لم يكن أمر) الأمر للعبد (بالواسطة) أي بواسطة الأمر للسيد فإنه  
 اذا أمر وجعل السيد سفيره فهو اذن دلالة وليس بعدا والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير اذنه حقيقة أو دلالة (تأمل) فإنه  
 حقيق بالقول (و) استدلال (ثانيا) لو كان ذلك القول أمر العبد (لكان ذلك منافضا لقولك للعبد لا تبعه) لأن الامر شيء  
 والهي عنه متناقضان بالضرورة والثاني باطل (ورد منع بطلان التالي لجواز التسريح) أي لجواز أن يكون قوله لا تبعه بعد ذلك  
 نسخا له (وهو معنى المناقضة) في الانشآت وفيه أنه فرض هذا النهي مقارنا لذلك القول فيكون مناقضا وهذا من الكلام ليس  
 كذلك بالضرورة فان العقلاء يفعلون هكذا (قالوا ففهم ذلك) أي كون أمر الأمر أمر المأمور (من أمر الله رسوله صلى الله  
 عليه وسلم) أمر (الملك وزيره بأن يأمرنا) والأمر على منوال واحد فيكون الكل كذلك (قلنا) انما فهم ذلك (بقربته أنه) أي  
 الرسول أو الوزير (مبلغ) ومعبر لأمر الله والملك ولا كلام فيه فافهم ﴿مسئلة﴾ اذا تكرر أمران متعاقبان غير متعاطفين  
 فيما يقبل التكرار بخلاف ضم اليوم وضم اليوم (ولا صارف) من التأكيد (من تعريف) نحوصل الركتين صل الركتين  
 (أو غيره) كسقي اسقني فإنه أي فان كل واحد من الثلاثة (مؤكد اتفاقا) أما الاول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين  
 وأما الثاني فلان المتعاقبتين الاول وأما الثالث فللدلالة قريضة جزيمة كالحاجة في المثال المضروب وهي تندفع بالاول  
 (فقتيل) الأمر الثاني (تأسيس) جزاء لقوله اذا تكرر (فالمطلوب) ههنا (الفعل مكررا) فالوجوب وجوبان (وقيل) الثاني  
 (تأكيد) لا أول (المطلوب أنه) من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختيار الشيخ ان الهمام (وقيل بالوقف) فلا يدري  
 أيهما واقع (لا أول) أي القائل بالتأسيس (أن وضع الكلام للإفادة) الجديدة (لأنني الوهم كافي التأكيد) قالتأسيس  
 هو الأصل فهو أولى (وهو معنى ما قاله المدعي ان في التأكيد مخالفة لظاهر الأمرين من الوجوب) للفعل مرتين (التي غيره) أي  
 الوجوب مرة (فناقيل) في حواشي مرزبان (لا يلزم في التأكيد استعمال صيغة الأمر في غير معناه) حتى يكون مخالفة  
 الظاهر (لأن زيد الثاني في جاء زيد لم يبدل الاعلى ما دل عليه) زيد (الاول) من دفع أمره خلاف الفرض من وضع التركيب  
 وهو افادة الفائدة الجديدة ولاشك أنه في التوكيد لا يحصل التثنية (وفيه) أي في الدليل (ما فيه) لأن أسأله افادة التركيب فائدة  
 جديدة انما هي في غير التكرار وأما في التكرار فالغلبة للتأكيد ودفع الوهم (وللثاني) أي القائل بالتأكيد (كثير التكرار

أراد أن لا يتكف أصلًا (السادس) أنه ربما أراد أن لا يتكفمن بعد أن قضى منهن وطرا فكيف حصره فمن بل كان ينبغي أن يقول أتكف أربعين شئت من نساء العالم من الاجنبيات فانهن ككسائر نساء العالم فهذا وأمثاله من القرائن ينبغي أن بلغت الهامى تقرير التأويل ورد، وأحاديها لا يبطل الاحتمال لكن المجموع شكك في صحة القياس المخالف للظاهر ويصير اتباع الظاهر بسببها أقوى في النفس من اتباع القياس والانصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدن والا فلستنا قطع ببطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن وانما التصديك لبل الطريق للجهدين (مسئلة \* ) من

في التأكيذ) والنظن تابع للأغلب (ورج) هذا الرأى (بان الاصل براءة الذمة) وواقعه التأكيذ اذ فيه التهمة مشغولة بواحد بخلاف التأسيس فان فيه وجوبين (وعرض بالاحتياط) فله في التأسيس اذ العمل به يفعل مرتين وبالعمل بالتأكيذ يفعل مرة ففي الاول الخروج عن العهد بيقين وفي الثاني احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب في ما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد كصوم ثلاثين من شهر رمضان وقد غم ليلته فلم ير الهلال وأما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في أنه من شعبان أو نهر رمضان وهما لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتأمل ثم ان غلظة اتانها لا يعارضه شئ فتقدير (وفي العطف) أى فيما اذا كان الثاني معطوفا على الاول يكون الثاني (للتأسيس) فيجب الفعل مرتين (وهو الوجه لان التأكيذ فيه) أى في العطف (لم يعهد فعمل بما لا يخرج من خارج) بصرفه الى التأكيذ (مسئلة \* ) اذا أمر بفعل مطلق فالتأويل فيه (الماهية من حيث هي) ولو في حين فردما فالمدوى عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء المدون تقضى بأمانها لان العين غير الدين حقيقة وان أعطاء الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والازم الاستبدال قال (ومعنى قولهم المدون تقضى بأمانها) أنها تقضى (بأفادها ثلثة لها) لأن المدون أوصاف في الذمة والمؤديات أفرادها (لا) انها تقضى (بهيوات معينة كالأمانات) فانها معنات وجب على الامن أدائها والفعل فيها لا أنها أوصاف على الذمة وبعبارة أخرى ان الواجب على المدون أمره مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلا فالمدوى هو الدرهم وهذا معياره نحو اتمامن التغير فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجه وجهه ان انطبق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية فعملك عظمة الدلائل التفصيلية الفقهية (وقيل المطلوب الجزئى الحقيقى واختاره ابن الحاجب) ولا ينافى مذهب اليه أنه يحتمل التكرار لأنه حينئذ المطلوب جزئىان حقيقيان مجازا فتأمل فيه فانه موضع تأمل (لنا ما تقدم) في المادى الكلامية (من وجود الماهية المطلقة فيصح طلب إيجادها) ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب إيجاد الماهية لأن المقتضى قائم فان البدأ المأخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فتقريب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطوب كونها مطوبة في الأمر فتقدير (أقول و) لنا (أيضا) كان الجزئى الحقيقى مطوبا بالكان اضرب بمجلا) لأنه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي لها مهام لم يصح طلب الفرد المنتشر أيضا لذلك ولا طلب العين أى معين كان لأنه مطلق الشخصات فلم يبق الا المعين من حيث نعيه. والنسب لا يتعين قبل الوجود فهو معين غير معلوم وهو الاجمال كذا في الحاشية (فافهم) ودرماتع كون المعين غير معلوم قبل الوجود ويستند بالعلم الفعلى فالأولى أن يقال ان المعين غير معلوم بالضرورة ثم انه لقال أن يقول المطالب المعين أى معين كان وهو المطلق وليس هو كالماهية فانها على زعمهم ممتعة. ثم محقق في الاعيان بخلاف المعينات فانها تصلى للوجود والمكلف متميز في الاتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا اجمال أسلا وهذا اقرب مذهب اليه مشايخنا أن معنى اضرب اوقع ضربا فتأمل فيه فانه يلزم حينئذ أخذ الخذ في مفهوم الامر وقد نهى عنه ابن الحاجب وأتباعه (قالوا الماهية يستعمل وجودها في الاعيان فلا تغلب) لأن طلب الحال باطل كما مر في المبادئ الاحكامية (أما الاستحالة فلان كل موجود مشخص جزئى) لأن الوجود بدون الشخص غير معقول (ولأن من الماهية الكلية جزئى قلنا فرق بين الا بشرط شئ وبين بشرط لا شئية اذا حصلت علمت أنه ليس بشئ وقد فصل في السلم) ونحن نذكر القدر الذى يكفي لتقرير الجواب فاعلم أن للماهية اعتبارات اعتبار كونها لا بشرط شئ أى النسب من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة أطوارها

تأويلاتهم في هذه المسئلة أن الواقعة عارضة وقت في ابتداء الإسلام قبل الحصر في عدد النساء فكان على وفق الشرع وانما الباطل من أن كفة الكفار ما يخالف الشرع كالجوع في صفقة واحدة بين عشر بعد نزول الحصر فنقول اذ اسلم هذا أسكن القياس عليه لان قياسهم بقضى اندفاع جميع هذه الانكحة كما لو تكح أجنبيتين ثم حدث بينهما اخوة برضاع اندفع النكاح ولم يتخير ومع هذا فنقول هذا بناء تأويل على احتمال من غير نقل ولم يثبت عندنا رفع حجر في ابتداء الإسلام ويشهد له أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة وهم الناكحون ولو كان جائزاً لفرقوا عند نزول الحصر ولا وشك أن ينقل ذلك وقوله تعالى

فهي الواحدة اذا تعينت بتعين وهي الكثيره اذا تعينت بتعينات وهي الكلى وهي الجزئي واعتباراً أخذها بشرط لاشئ أى بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذا الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شئ أى بشرط كونها معروضا للعوارض وهي الاشخاص الموجودة والماهية من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي مبدومة بعدمها أيضا واذا عرفت هذا فقولوه كل موجود مشخص ان أراد ان كونه شخصاً جامع للوجود فسلم والماهية لا بشرط شئ أيضاً شخص هذا المعنى وفي الكبرى ان أريد الماهية مع قيد الكلية فسلم أيضاً لكن لا يلزم الا كون الوجود مغايراً للماهية المقسدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبعه وان أراد كونه شخصاً بمعنى ان الشخص داخل فيه فمنوع وكذا ان أريد في الكبرى الماهية التي تكون معروضه للكلية ولو في حين فهي ممنوعة فان الماهية بشرط شئ التي تصير جزئية مشخصه وههنا من الكلام محل الكلام ثم ان هذا غير وافي فان المطلوب من الأمر ما هو عرض جزئياً فليس له وجود عند الفاعلين وجود الطابع أيضاً بل الحق أن يقال ان الماهية لا بشرط شئ محمولة على الافراد قطعاً وموجوده بوجود الافراد ولو بالبرهان كيقال اذا وجد انسان يكتب وجد الكاتب والمطلوب بالامر هو هذا النوع من الوجود وهذا يعد وجوداً فرعياً وان لم يكن وجوداً حقيقةً أولاً وبالذات ثم انهم لو ذهبوا الى ما ذهب مشايخنا الكرام فهم الله أن المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان الماهية لا بشرط شئ استرحوا من هذه التسكفات فان الفرد المطلوب موجود بالضرورة وان كان العنوان عرضياً وغير موجود حقيقة وبالذات فتأمل فيه **مسئلة** \* الاتيان بالمأمور به على وجهه كما طلب مع الشرائط والاركان (هل يستلزم الاجزاء) أم لا (فان قسر) الاجزاء (بالامتنال نعم) يستلزم الاجزاء (اتفاقاً) لان الامتنال الاتيان بالمأمور به على وجهه لا غير (وان عرق بسقوط القضاء) عن الذمة تحقياً أو تقديراً كما في العبد ونحوه (فالمختار) عند الأصوليين كلهم (أه يستأنزه) ولا قضاء على الذمة (وقال عبد الحار) المعتزلي (لا يستأنزه) ولا يعدم الحكمين أن يبقى الذمة مشغولة بأداء ذلك الواجب المؤدى ويطلب القضاء وقبل مذهبه لا يعد أن يثبت في الذمة مثل الواجب المؤدى وبسببه قضاء وعلى هذا التراجع لفظي وهو أولى من جهة أن عدم اشتغال الذمة به بعد أدائه بديهي لا يلبق بحال عاقل أن يتفوه بانكاره فضلاً عن أن يتخذ مذهباً لكن عبارات العلماء الكرام ذوى الأيدي والابصار تنادى أعلى نداءً يكون التراجع معنوياً فهو الاحق بالقبول ويجعل قول عبد الحار من جهة غلبة الهوى على العقل هذا (لنا) أولاً كما أقول لابقاء الاقتضاء بعد الاتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات كأداء الدين والامانات) فلا يطلب بعده في الأمر المتعلقة بهذه المعاملات (فكذا في غيرها) من العبادات فلا يبقى الطلب بعد الاتيان (لان الوضع واحد) في الاوامر كما هو اذا لم يبقى الطلب والاقتضاء فلا شئ على الذمة فلا قضاء ولنا نقاش أن يقول هب أن أوضاع الامر واحدة ولكن عدم قضاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها أمورا بها بل لأمر خارج هو أن المقصود هناك وصول المال مرة تاجر الحق ولا كذلك العبادات فان المقصود هناك الفعل فيجوز أن يطلب مرة بعد أخرى فتأمل فيه فانه موضع تأمل (و) لنا (ثانياً) لو لم يستلزم الاتيان على وجهه سقوط القضاء (لم يعلم امتثال) أبداً وهو باطل اتفاقاً أما الملازمة فلا ان قضاءه باق (بعد) أى بعد الاتيان والام لا يمكن محلاً للطلبية القضاء (اذل تراجع في قضاء الاقتضاء) أمر آخر فانه يكون واجباً مستقلاً لا قضاء لاول واذا كان الاقتضاء باقياً (لم يكن) اتياناً على وجهه) فلا يكون امتثالاً (والنصم أن يجادل بان عند عدم الاتيان به على وجهه كما يجب القضاء بالأمر الاول كذلك عند الاتيان به كذلك) أى على وجهه (بقضاء الاقتضاء بحسب القضاء لا ينافي العمل بالامتثال) العنى المتفق عليه) وهو اتيان المأمور به كأمر مع شرائطه وأركانها فالقضاء للفعل بحسب الاداء فسقط وبحسب القضاء باق (تدبر) وفي لفظ المجاهد إشارة الى ضعف الإيراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول

وأن تجمع ما بين الأختين إلا ما قد سلف أراد به زمان الجاهلية هذا ما ورد في التفسير فإن قيل فلو صرح رفع حجر في الابتداء هل كان هذا الاحتمال مقبولاً قلنا قال بعض أصحابنا الأصوليين لا يقبل لأن الحديث استقل حجة فلا بد من مجرد الاحتمال ما لم ينقل وقوع نكاح غمellan قبل زول الحجر وهذا ضعيف لأن الحديث لا يستقل حجة ما لم ينقل تأخر نكاحه عن زول الحصر لأنه إن تقدم فليس حجة وأن تأخر فهو حجة فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه غيره (مسئلة) قال بعض الأصوليين كل ما يدل برفع النص أو شيئاً منه فهو باطل ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسألة الأبدال

فلا سقطه وجب القضاء بخلاف الثاني فإنه إذا سقط مطالبة الأداء ولم يبق شيء في الذمة فأى شيء يسقط بالقضاء وإن قيل يكون هذا اشتغالا آخر لا بد من تفرغه فهو واجب مستقل لأنه قضاء وان سمي هذا قضاء صارت النزاع لفظياً فافهم (و) لنا (ثالثاً) لو يسقط القضاء وتبقى مطالبته (لم تحصل الحاصل) فإن المأمور به قد حصل فأى شيء يطلب بعده (قبل الثاني ليس نفس الاول بل مثله) فليس هناك تحصيل الحاصل (وأوجب بأن المطالب الطبيعية الكلية) للفعل وقد حصلت أولاً بالاتيان فلو طلب بعده لم يطلب تحصيل الحاصل (لأن الخصوصيات) أي ليس المطالب خصوصيات الأفعال حتى يكون الثاني مثل الاول (أقول) استحالة تحصيل الحاصل في المطالب (الكلية ممنوعة فإنه ليس) تحصيله (بذلك الحصول) حتى يكون محالاً (بل في ضمن فرد آخر) غير المأني به (على أنه لو تم) ماذا كرمه من أن المطالب في الأمر الطبيعية الكلية (لم يتحقق القضاء) أصلاً لأنه فرد من أفراد الكل المطالب بالأمر فيكون اتيناً بالمأمور به ويمكن دفع هذه العداوة بأن المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التقيد لا يتأق الكلية وحينئذ الطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن أن يقرر الكلام بمثل ما مر بأن المطالب بالأمر آتيان الطبيعة في وقتها فإذا أتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لم تحصل الحاصل فإنه لا يسقط العهدة الأولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فلا يسقط مرة أخرى لغو قدر (و) لنا (رابعاً) القضاء استدراكاً لمافات) من المأمور به (والفروض أنه حصل المطالب بتمامه ولم يفت منه شيء) فلا استدراك فلا قضاء (وربما يتبع أن القضاء ذلك) أي استدراكاً لمافات (بل القضاء الاتيان بمثل ما وجب أولاً بطريق الزوم) وكيف يكون استدراكاً كما فات عندهم بوجه من غر فوفت (و) أن تقرر الدليل بان اتيان مثل ما وجب أن كان لا يسقط ذمة كانت مشغولة فلا يشغل اتيا الشغل إذا فات منه شيء فحينئذ يكون مسقطاً وإن لم يكن لا يسقط ذمة فهو واجب رأسه لقضاء الاول في شيء وإن سمي به فالنزاع لفظي ونظير أن استدراكاً لمافات من لوازم القضاء فقط وافهم عبد الجبار وأتباعه (قالوا لو كان) الاتيان بالمأمور به على وجهه (مسقطاً) أي القضاء (لكن المصلى بظن الطهارة) تماماً أو ساقطاً عنه القضاء إذا اتين الحدث بعد خروج الوقت (لأنه أن أمر بها) أي بالصلاة (يقين الطهارة فلم يفعل) مع اليقين بها فيأتم لأنه ترك المأمور به وهو الشق الاول (وإن كفي الظن) في الصلاة المأمور بها (فقد أتى كما أمر فيسقط) القضاء وهو الشق الثاني (والجواب أولاً) أقول الأمر بالطهارة الواقعة أي تختار شقاً ثالثاً هو أن المأمور بها الصلاة مع الطهارة الواقعة لكن الظن بقيامها كاف (وحجة الظن لأنه دليل المطابقة فإن كان مطابقاً) للواقع (فذلك) كاف (والواجب القضاء) لأنه لم يؤد المأمور به مع شرطه (وإتمامه) بأتم بعد الظن لأنه هو المقدور والخطأ فيه ليس من نقصه (كالخطأ والنسيان) يسقط جهماً الاثم فافهم (و) الجواب (ثانياً) يتبع بطلان سقوط القضاء لأن المسئلة خلافية) فلا حد أن يلزم السقوط ويقول الأمر كان بها بنظر الطهارة (الان) المسئلة (عند الجمهور اتفاقية) فلا يتأق هذا الجواب من قبلهم (و) الجواب (ثالثاً) بان القضاء واجب مستأنف بأمر آخر) وليس قضاء حقيقة (و) الواجب الاول قد سقط الظاهر أن هذا جواباً باختيار الشق الثاني يعني أنه كان مأموراً بالأداء على ظن الطهارة وقد أتى فقد سقط القضاء أيضاً قد سقط وهذا واجب آخر (كذا في المختصر وفيه ما فيه) لأنه لم يعهد في الشرع للغير من فرض غير الأداء والقضاء ولو سلم فقل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا الثاني في غاية السقوط فإن القضاء إنما شرع لاستحالة صفة قد اشتغلت بالواجب لفواته بخلاف ما نحن فيه لأنه إذا سلم أن طائفة الطهارة أذى كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء اسقطاً له وقد يجب أولاً بان هذا أداء مرتب على أداء الاول بالأمر والثاني من غيره وهذا غير ذلك إلا أراد فإنه لم يعهد هذا الترتيب في الشرع أصلاً وإن قيل أنه وجد هذه الصلاة كان استنبها بالمتنازع فيه وناسيانه قضاء ولو تجازا فليس هذا من غير المعهود وهذا

حسب قال عليه الصلاة والسلام في أربعين سنة شاة فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أى مال كان قال فهذا باطل لان اللفظ نص في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رد فعل للنص فان قوله وآتوا الزكاة لليجاب وقوله عليه السلام في أربعين سنة شاة بيان الواجب واسقاط وجوب الشاة ورفع للنص وهذا غير مرضى عندنا وان وجوب الشاة انما يسقط بتجوز الترك مطلقا فاما اذا لم يجز تركها الا بسبب يقوم مقامها فلا يخرج الشاة عن كونها واجبة فان من أدى خصلته من خصال الكفارة المخيرة فقد أدى واجبا وان كان الوجوب يتأدى بخصه أخرى فهذا توسيع للوجوب واللفظ نص

في غاية السخافة فإله لا كلام في التسمية والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا أداء فإزم غير المعهود قطعاً ثم ان الموحين للاداء ناسيا قد اتفقوا على انها تؤدى بنية القضاء فلا حجة لهذا الجواب بوجه فافهم (و الجواب) (رابعا) على ما قبل الامر بنظن الطهارة مادام الظن باقيا والافاتيان (المثل) هذا أيضا اختيارا للثاني لكن لا مطلقا بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطؤه وان كان خطأ في الواقع فعده ظهورا والخطا يلزم القضاء ولا اتم لانه غير مقصر فان قلت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلاة بنظن الطهارة وقد أتى بها فوجب القضاء اما بالسبب الاول وقد انتهى فلا يوجب القضاء وسبب آخر وقد مر أن القضاء بالسبب الاول وأما لان المأثية انقلب فاسد الظهور فساد الظن وكانت الحجة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لان العمل متى صار مسلما الى صاحب الحق الذي هو أكرم وأرحم على العبد لا يجعله معدوما ومجموعا من ديوان الثواب قلت ان الصلاة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة وان استمر الظن تكون صحيحة والا فتبقى الذمة مشغولة فيجب القضاء لتبريغها وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فإله يخرجها وجاموقا فافهم (أقول لو تم) هذا الجواب (لم يكن فرق بين الظن الخائف) للواقع (المطابق) له لان الامرايس الا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فلهذا الظن ان كان خطأ ولم يظهر الى أن مات فقد امثل فلزم أن يكون الاجر في الخائف والمطابق على السوية (وقوله في الاجتهاد ان الخطي أجرا وللصيب أجرين) مطابقا لخديث حكى في الصحيحين اذا حكم كما حكم فاجتهد ثم اصاب فله أجران فاذا حكم كما اجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد (يدل على خلافه) لانه بوجبه عدم المساواة في الأجر (فتدبر) وهذا قياسا بعمل جزي على اخراج حكمك على واجب العمل الى يوم القامة فان اصابه الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل أو الامارة عليه فالخطأ فيه للعفة عنه فلا يعذب افتراق الاصابة والخطأ واما العمل الجزئي فلوا اعتبر فيه الخطأ وقع المخرج العظيم وليس يمكن الاحتراز عنه مع عدم وجود الاخلاص الموجب للثواب الا ترى العمل على حكم خطأ يخرج بالاجتهاد لا ينقص من الاجر شاة فكذا هذا فافهم

(فصل في النهي اقتضاء كف عن فعل حتما استعلاء) واستخراج فائدة القود على محاذة اما مر في الامر (وأورد) نحو (كف عن الزنا) فإله اقتضاء للكف عن الزنا الذي هو الفعل حتما مع أنه أمر (وأجاب العلامة بان المراد) بالفعل المكفوف عنه (فعل هو ما أخذ اشتقاقا للمقتضى) وما أخذ اشتقاقا كف الكف وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان تاما لكن لما كان مشتقاً على قصد انما قال (أقول الأقرب) في الجواب (أن في كف وان كان الاقتضاء بالصيغة) لأن صيغة الامر موضوعة للاقتضاء (لكن اقتضاء الكف ليس بها) أى بالصيغة (بل) الاقتضاء للكف بالصيغة (في لا تزني وهو) أى الاقتضاء بالصيغة هو (المراد) في الحد فافهم (وقيل) في الجواب كف عن الزنا (باعتبار الاضافة الى الكف أمر) فإله طلب (و) باعتبار الاضافة (الى الزنا) وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهي التفضي لكن غرض الأصولي لم يتعلق به (زحدون الغير تعلم بالمقابلة الى الامر بالمقابلة) فإلهي على متوال نص يف القاى قول يقتضى طاعة النبي بالكف عن النبي عنه وعلى متوال تعريفات الغير قول القائل لغيره لاتفعل استعلاء والقول لمن دونه لاتفعل أو ارادة الكف عن الفعل ورد عليها مثل ما ردها لك ويدفع بمثل ما دفع به ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التجريم) استعلاء نحو قوله تعالى (ولاتقتلوا) أو لادك من املاق ولا تقبلوا همهم شهادة أبدا (الكرهية) نحو قوله صلى الله عليه وسلم (لا يمكن أحدكم كرهه بميمنة وروى مثله في الصحاح (الدعاء) نحو قوله تعالى (لا تزغقلوبنا) بعد اذ هديتنا (الارشاد) نحو قوله تعالى (لا تسألوا عن أشياء) ان تبدلكن تسؤم الظاهر من شأن نزوله أنه للتجريم (التحفير) نحو قوله تعالى (ولاتحدثن عنكم) بيان العاقبة) نحو قوله تعالى (ولاتحسبن الله غافلا اليأس) نحو قوله تعالى (لا تعتذروا اليوم) وقد يجي لعان آخر كالنسوية والتهديد والالتباس (والخلاف

في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسع والتخير وهو كقوله ولستيج بثلاثة أسجار فان اقامة المدركه لا يبطل وجوب الاستبعاد لكن الخبر يجوز ان يعين ويجوز ان يتخير بينه وبين ما في معناه نعم انما سكر الشافعي هذا التأويل لان من حيث انه نص لا يحتمل لكن من وجهين أحدهما أن دليل الحسم أن المقصود سد الخلة ومسلم أن سد الخلة مقصود لكن غير مسلم انه كل المقصود فعله قصد مع ذلك التعبد بالشرك الفضي في حسن مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات لأن العبادات منها على الاحتياط من تجريد النظر في مجرد سد الخلة

في أنه هل له صيغة) موضوعة بازاء اقتضاء الكف الختمى (و) الخلاف (في صيغته أي ظاهرة في الحظر دون الكراهة) كما عليه المعبرون من أهل الاجتهاد والأصول (أو بالعكس) من اظاهره في الكراهة دون الحظر (أو مشترك) لفظي بينهما (أو) متواط موضوع (للمشرك) بين الحظر والكراهة (أو) هي (موقوفة) كالتقدم في الامر) خبر لقوله والخلاف بمعنى الخلاف هنا كالخلاف ثم (ونقل الاستاذ الاجماع على أنه للحظر بعد الوجوب) لا كما اختلف في الأمر الواقع بعد الحظر (وربما يمتنع) الاجماع فيخالف فيه (وقد توقف الامام) فيه وهذا انما يتيسر لو أبدى عدم صحة نقل الاجماع ﴿مسئلة﴾ التي هل يدل على الفساد) وهو عدم ترتيب الحكم عليه (لغة) أم لا يدل (المختار لا) يدل لغة عليه وقيل يدل (لأن أن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس) المدلول (في لفظ النهي سوى طلب الترتك) حتما (وهو لا يستلزم ذلك) أي عدم ترتيب الأحكام (قطعا) وكيف لا ومن البين أنه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتب أحكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبتك لم بعد مقتضا لغة وعرفا ولم يحكم بتغير النهي عن موضعه وانكاره هذا مكاربة القائلون بالفساد لغة (قالوا الامر يقتضى الصحة) وهو ظاهر جدا فإنه لا يأمر عاقل بما لا يكون هو محجبا ومعتبرا عنده (والنهي نقيضه ومقتضى النقيض نقيض المقتضى) فمقتضى النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد (والجواب أن التقابلين لا يجب تقابل أحكامهما) فلان تسليم مقتضى النقيض نقيض المقتضى فيجوز أن يكون مقتضى الامر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل ولا يكون واقعا الامرتب الآتار بخلاف النهي فإنه يقتضى الكف عنه وهو لا يقتضى عدم ترتب الآتار فافهم (على أن الاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعان التقابل) فيثبت يجوز أن يكون الأمر مقتضا للصحة والنهي لا يكون مقتضا لها وفيه أيضا تناف في الأحكام وفيه أن المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيا وهو الفساد فان منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والا فليس في السد منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة وردبانه استدلال باستمرار اعمال التنافيين فتدبر وقد يجاب أيضا بمتنع اقتضاء الامر لغة الصحة فإنه اطلب المأخذ ولا يجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا وعقلا وفيه انه لطلب الايقاع للأخذ في العين وظاهر أن الوجودية هي ترتب الثرات والآتار فهو مقتضى ترتب الثرات في نظر الآمر والمصاح منه طلب الايقاع فتأمل فيه ﴿مسئلة﴾ التي هل يدل على الفساد شرعا) أم لا (المختار نعم) يدل مطلقا في العبادات والمعاملات (وقيل يدل في العبادات فقط) دون المعاملات (والبيه مال) الامام حجة الاسلام (الغزالي و) الامام (الرازي) وصاحب هذا المذهب قائل بعدم دلالة في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لأنه ان أراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثرات الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففيه أن الحنيفة ذهبوا الى أنه لا يقتضى الفساد بل مقتضى الصحة في الشرعيات عبادات كانت ومعاملات وسجنانه المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان أراد أعم من أن يكون الفساد بالذات أو بالغير وهو ما يجب ارتكابه الاثم لاجل الذات أو مقارنه وصف أو مجاوره فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابله فإنه تم بذهب أحد المتني هذا الفساد ولو في المعاملات فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لا لأجل الوصف كما صرح به في المختصر قلت نقل ههنا حاشية مفيدة لتكون النهي مطلقا سواء كان لذاته أو لأجل الوصف وأيضا لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا بالشرعيات فلان تدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا للاول ههنا ولو جواب عن هذا البحث أن يقال المراد أن النهي بما هو تنهي من غير ملاحظة قرينة صارفة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني دلالة الاق العبادات وأما في الشرعيات وان كانت لا تدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتأمل فإنه موضع تأمل



الثاني أن التعليل بسد الخلة مستتب من قوله في أربعين شاة وهو استناد يعود على أصل النص بالانطال وأعلى الظاهر بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين فأرغمنا معنى لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لامعني له لأن العلة ما يوافق الحكم والحكم لا معني له إلا ما يدل عليه ظاهر اللفظ وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر وهذا أيضا عندنا في محل الاجتهاد فان معنى سد الخلة ما يسبق إلى الفهم من اجباب الزكاة الفقهاء وتعيين الشاة يحتمل أن يكون التعبد كما ذكر الشافعي رحمة الله ويحتمل أن لا يكون متعين لكن الباعث على تعيينه شيان أحدهما أنه الأيسر على الملاك والأسهل

(لنا وأولم ير ل علماء الأوصار في الأعصار يستدلون على الفساد بالتهى مطلقا) عبادة كانت أو معاملة فدلالة على الفساد يجمع عليه وفيه على ما سيجي أن هذا مسلم في غير الشرعيات أما فيهم افعير مسلم ولوجعل المدعى أنه بما هو موعم قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد فالخاصل أن علماء الأوصار كانوا يستدلون بنفس التهى على الفساد ذاته ويحتجون في الفساد تغيره إلى القرينة الصارفة فهو للفساد شرعا لكن استدلال الحنفية على كونه للجهة الذاتية والفساد لاجل الوصف ان تم يدل على ان مقتضى نفس التهى في الشرعيات ذلك مع أن الشرعية مانعة عندنا عن الفساد فتأمل (و) لنا (ثانيا) بحكمة الناهي تقتضى قبح المنهى عنه فان الحكم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر لا يوجب القبح فيه لذاته والقبح في نظر الحكم لا يرتب عليه الثمرات أصلا فلزم الفساد فيه أن حكمته الناهي انما تقتضى مطلق القبح لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد ذاته وان استعين بان المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففيه أن ذلك فيما اذا أطلق الدال مطابقة له أفراد كاملة ونافضة ينصرف إلى الكامل وأما ههنا فالتهى ليس موضوعا للقبح ولا للفساد وانما يلزم لضرورته وحكمة الناهي فهو من باب الانتضاء أو الدلالة الالتزامية التابعة ولا تصرف فيهما إلى الفرد الكامل بل يتكشف بان شاء الله تعالى أن حكمته الناهي المقتضية لتكون المنهى عنه ممكنات تدل على التهى في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا (قألو اولد) التهى على الفساد (لنا قضي تصريح العصة) وهو ناطل فأنا نعلم قطعا وقال الشارع لا تطلق في الحضي وان طلقت بقعو ويرتأب أحكامه ولو فعلت عاقبتك كان محجبا (والجواب منع الملازمة) فان التصريح بالصحة مغیره ولك أن تقر ردليلهم بأنه لو كان دالا على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا للمفهومه عند العقل كان التسليح مناقض لمفهوم الاسد عند العقل مع أنه ليس كذلك العلم القطعي عبادة كركن في بطلان التالي تأمل المقتصرون على الفساد في العبادات (قألو العبادات ما مور بها فلا تكون منها غنيا) للتضاد بينهما (والجواب يجوز أن يكون التهى راجعا إلى الوصف) فتكون ما مور بها بالذات وانما التهى عنها لا شتمها على الوصف (فلا تضاد لتغاير الحليين) للأمورية والنهية وهذا الجواب انما يتنهم من متكر استدعاه الفساد مطلقا أو ما من قبل مدعي الفسادان هذا انما ينبع ان الفساد لازم في العبادات المنهية وأما أنه ليس في المعاملات فلا يدل عليه أصلا بل يجوز أن يكون هنالك للدليل آخر فتدبر (على أن المعاملات قد تكون واجبة) أضافه ما مور بها فلا تكون منها غنيا كالعبادات فان مقتضى الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير ما مور به فيجوز أن يكون منها غنيا بخلاف العبادات فان كلها ما مور بها فتناقض التهى كذا في الحاشية ويرد مثله على أصل الدليل فان العبادات منها ما هي مندوبة فلا تكون ما مور بها إلا أن يراد بالأمورية أعم ثم قال بهذا في دفع ان المعاملات مباحة فلا تكون منها غنيا للفساد ولا ينظر وجه الدفع إلا أن منها ما هي حرام فيشغل به التهى وفيه نظر ظاهر فان دعوى المستدل أن التهى في المعاملات لا يقتضى الفساد بخلاف العبادات للتضاد في الأمور بوالتهى والمعاملات غيرها أمور فتوجه الكلام فثبت أنها غير ما موردها مباحة لينة في نفسه التهى فان أريد أن منها ما هو غير مباح بالذات فقد لازم الفساد فيها أيضا وهو خلاف مذهب المستدل وتم النقص وان أريد أنها حرام لاجل الوصف فتكون مباحة لذاتها فالتهى مضاد لها وان فرق بأن الاباحة لذاتها والتهى الوصف انقلب على أصل الدليل وجواب النقص لا بد أن يكون بحيث لا ينقلب أصلا فتدبر فحينئذ قد بان لك أن الجواب المعتد هو احدث التغاير في المحل وشيد أن كان الاستدلال الشيخ ابن الهمام أن المقصود في العبادات الثواب فاذا تهى عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب بخلاف العبادة عن غيرتها بالتهى فلا تكون شرعية أصلا وأما المعاملات فلا بعد أن يقول الناهي جعلت هذا الشيء شيئا لهذا لكن لاتفعله ولو فعلت عاقبتك لا تخافوا المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وان كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فان حكمه المثلث وينبت مع

في العبادات كما عين ذكر الحرف في الاستثناء لأنه أكثر في تلك البلاد وأسهل وكما يقول المفتي لمن وجبت عليه كفارة اليمين تصدق بعشرة أمد من البر لأنه يرى ذلك أسهل عليه من العتق ويعلم من عادته أنه لو خير بينهما لاختار الطعام على الاعتناق لستره فكيف يكون ذلك باعتبار على تخصيصه بالذكر والثاني أن الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها ذات القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها فهي أسهل على التحقيق ولو فسرتى عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضا ولكان حكما بأن البدل يجري في الزكاة فهذه في محل الاجتهاد وإنما تشتمر عنه طباع من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام وظن اللفظ نصافي كل

الحرمه والعبادات ليس لها عمدة ذنوبية بل غيرها تكون الثواب لا غير وقد انعدم بالتهى فلا يصح وقال مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادات صحيح وينبغي أن تكون المعاملات أيضا كذلك فإن الثاني للجمعة متحقق وهو النهى وما ذكره من المثال ففيه دليل صارف عن مقتضى النهى \* ويقول هذا العبد ما ذكره الشيخ ابن الهمام متدفع فانه هب أن المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم أنه يبقى تعلق النهى الذي موجب العقاب فانه يجوز أن يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا أن يكون الشيء عبادة ومسرور عا في نفسه ويكون منها وغير مشروع وصفه فإذا أتى المكلف بهذا الفعل استحق لان يعطى أجر نفس الفعل ويعاقب على اتبائه بوصف غير مشروع وأن لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لاشتماله على وصف غير مشروع فليس بعد أن يقال أن ملازمة الارتكاب بالنهى عنه أنظر لأجر الحسنه (١) لكن سقط الذمة المشغولة بها بوجودها فالسقوط عن الذمة بفعلها وهو محمول من الثواب وإذا عرف الحال في العبادات في المعاملات بالطريق الأولى وما ذكره مطلع الاسرار الالهية ان الثاني للجمعة متحقق في المعاملات وهو النهى فلا يفقهه هذا العبد فان النهى في الشرعيات مطلقا أو المعاملات فقط مقتضى للجمعة فكيف يكون نافيا من ادعى فعله البيان فافهم وهو أعلم بالصواب ﴿٢﴾ (مسئلة \* النهى عنه لا يكون ممنعا) مطلقا أو عن المكلف عندنا بخلاف الائمة الثلاثة) مالك بن أنس ومحمد بن ادريس الشافعي وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى ووأنا في حوارهم (لأنه) أى النهى عنه (مقدور) لان النهى تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على أحد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهى عنه مقدور وأيضا النهى طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا (ولاشئ من المتنع بمقدور) وهذا ضروري فالمنهى عنه ليس ممنعا (وأورد أنه) أولاً ممنوع بهذا المنع وهو) أى طلب الكف عنه (ليس محال) وإنما المحال طلب الكف عن المتنع بغير هذا المنع (كتحصيل الحاصل بهذا الحصول) فانه ليس ممنعا وإنما المتنع بتحصيل الحاصل بحصول مقابله هذا الحصول فالفعل كان مقدورا قبل ورود النهى وإنما لم يبق مقدورا بالنهى فلا استحالة (كذا في شرح المختصر) ولا يخفى جوابه فان الكلام في المتنع لذاته ولا يصح فيه أنه ممنوع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب أو ممكن وعند ورود النهى صار ممنعا وهذا انقلاب محال بل المحال محال دائما (أقول يلزم أن يكون النهى سلبا للقدرة لان الشئ قد استحال بالنهى وهو غير مقدور (وفيه انقلاب حقيقة) أى حقيقة النهى (لانه امتناع عنه بالا اختيار بالضرورة) والآن يصير امتناعا بالضرورة (هذا خلف) وبعبارة أخرى حقيقة النهى طلب الكف بالا اختيار والمتنع سواء كان ممنعا بهذا المنع أو غيره لا يصح كفه بالا اختيار فلا يكون منها عنيه فان قلت لعل مقصود المورد أن الحقيقة الصلاة لها شروط وأركان بأنها الشرع الشريف بالأوامر والنواهي فإذا نهى عن الصلاة قبل الوقت علم أن الوقت شرط وكذا إذا نهى عنها من غير طهارة علم أن الطهارة شرط فالشرطية إنما فهمت بهذا النهى وجاء الامتناع به فتعلق بهذا النهى غير ممنوع قلت لاشك في أن الشئ بدون الركن والمشرط بدون الشرط ممنوع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهى لما يباين وقد ظهر من هذا أنه لا يصح ابانة الشروط بالنهى أصلا بل النهى يقتضى أن يوجد النهى عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم يستبان بالأوامر الشروط عند اعادة الفعل فان الفعل بعد تمام شرطه لا يخرج عن امكانه الذاتي فان قلت فقد عين الشروط بالنواهي قلت سيجب عجاوبه بالتجوز في النهى عنه أو بالنهى فان قلت الأركان المحسوسة يمكن بالضرورة وإنما امتنع في نظر الشارع بالنهى فيجوز أن ينهى عنها حال عدم الشروط المعبرة للجمعة شرعا قلت الأركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست هي مشروطة من غير شرط ولا تمتنع تعلق النهى بها وإنما تمتنع تعلق النهى بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة بالذات وصيغ النهى الواردة المتعلقة بالشرعيات

ما يسبق الى الفهم منه فليس يبطل الشافعي رحمه الله هذا الانتفاء الاحتمال لكن لقصور الدليل الذي بعضه ولا مكان كون  
التعميم مقصود مع سذاجة الخلقة ولانه ذكر الشاة في خمس من الابل وليس من جنسه حتى يكون التسهيل ثم في الحيوان ردد بين  
شاة وعشرة ذراهيم ولم يرد هم بالقيمة الشاة وفي خمس من الابل لم يرد فهذه قرأتين تدل على التعبد والباب باب التعبد والاحتياط فيه  
أولى (مسئلة) يقرب عماد كرتا أو بل الآية في مسألة أصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين  
الآية تنص في الشر يك الصرصر الى واحد ابطاله وليس كذلك عند نابل هو عطف على قوله تعالى ومنهم من بلزك في الصدقات

ان علم فقدان شرط أو ركن بدليل آخر لا بأس بحمله على الاركان الحسية والافلا يصح الحمل عليها لان الحقيقة أصل فلا تترك  
وهذا يدفع أيضا ما لو قيل سلنا أن الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم لا يجوز أن يكون النهي المتعلق ههنا عن  
الاركان الحسية وتكون باطلة في نظر الشارع فيتم مقصودهم بأن النهي مطلقا وجب الفساد وذلك الاندفاع بأن الحمل على  
الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة وقد يقرر مقصودهم بأن الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة وهي  
قد توجد بدون الشروط الشرعية وجهت موجبة اثرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة فالشرائط  
ليست لوجود تلك الحقيقة بل ترتب اثرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط يمكن لكنه لا يرتب عليها حينئذ تلك  
اثرات والنهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهى عن أمور يمكنه الذات قد استحال ترتب اثرات عليها وهو من ادمهم  
بالممتنع وهو كافى لمقصودهم من إيجاب الفساد الذاتي للنهي وسبغى عمله ان شاء الله تعالى مع ان الأئمة الثلاثة صرحوا بان  
الفاصلة وكن للصلاة وتركها موجب البطلان وجوز واتعلق النهي بها وهذا صريح أنهم يجوزون كون الصلاة ان كانت متركة  
منها عنهم ان الشيء منفك عن الجزم متنع بالذات فافهم (و) أورد (ثانيا) النقص بنحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم  
(دعى الصلاة أيام أقرائك) رواه الترمذى وأبو داود وبنع الصلاة أيام أقرائهم وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلاة المقارنة  
عدم الشرط وما صاله النقص بالنهي المتعلق بالشئ المقارن لعدم الشرط والركن فلا تنفع المناقشة في هذا المثال الخاص  
فتدبر (قلنا) مثله (محمول على بيان الانتفاء) أيام الأقران بمعنى النهي مجاز عن الشيء فالنقص ليس يتحقق صلاة في أيام الأقران  
وهذا انصرف في صبغة النهي (أو) قلنا النهي (راجع الى الإيقاع والعزم) عليه (لا الى الفعل) فالنقص دعى عزم الصلاة أيام  
أقرائك فإنه لا يتحقق الصلاة فيها والعزم على المحال يمكن عند عدم الاعتقاد بالاستحالة بل معها أيضا وان كان من غير فائدة وانما  
حملنا على أحد هذين الجازين (تقدم على العقل) الحالم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلاة الحقيقية في تلك الأيام (على النقل)  
الوارديه النهي متعلقا في تلك الأيام فأول بأحد التأويلين فافهم وقد يجب بأن المراد بالصلاة الشبيهة بها من القيام والقعود  
والسجود وغير ذلك وهي أفعال حسية لا يقتضى النهي عنها الصحة وهي أمور يمكنه أيضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل  
على الرضا به أن هذا انما يتم لو كانت المانصة الأئمة والحرساء لو أتت بهذه الاركان من غير عزم على الصلاة كانت آئمة  
وما وجدوا به صريحة فيها (فبيع الحر والمضامين) وهي ما كان في صلب الآباء من النطفة (والملاقيح) وهو ما كان في رحم  
الامم من الحبل (وما أشبه ذلك) كبيع الميتة (كلها منقيات) أى ليست هي بيوعا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة  
بل مجاز عن الشيء أو ليس ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال مفقودا ووجود الشئ من غير وجود الركن من المستحلات التى  
لا تصلح لتعلق النهي بها فافهم أنواع الأئمة الثلاثة (قالوا الصلاة تنقسم الى صحيحة وفسادة والمقسم مشترك) فى الأقسام فالصلاة  
انفاضة صلاة مستقيمة وقد وردت النهي عنه (قلنا) أولا هذا التقسيم لعلمه وردد من أمثالك فلا حجة فيه اللهم الا انما ثبت الاجماع  
عليه وقلنا انما استدلنا أنه ورد من يوثق به للحجة ولكنه ليس على الحقيقة بل (ذلك) كقسيم الانسان الى الحى والميت) فهو تقسيم  
مجازى وكيف يدعى أحدان الشئ الذى لا يوجد فيه ركن أو شرط فرد لهذا الشئ وهل هذا الا كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم  
(مسئلة) النهي عنه لعينه لا يكون شرعا عندنا) والشرعى الذى تعلق به النهي ليس منها لعينه بل لوصف أو مجاور (خلافا للأئمة  
الثلاثة) وفسر الشرعى بما لا يدرك الا بالشرع والحسى خلافه ويرد عليه أن الزنا لا يدرك الا بالشرع فاه ايلاح في فرج محرم  
خال عن الغيبة والفرج المحرم لا يدرك الا بالآية الشرع وكذا الغصب أخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالشرع مع انهما  
حسيان منها ان لا عينهاما والحق ما فسره وبعض المحققين من أنه الحقيقة التى اعتبرها الشارع بما هو شارع وترتب عليها أحكاما

فإن أعطوا من رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ولو أنهم رضوا إلى قوله إنما الصدقات للفقراء والمساكين يعني أن طمعهم في الزكاة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم تعد شروط الاستحقاق ليسين مصرف الزكاة ومن يجوز صرف الزكاة إليه فهذا محتمل فإن منعه فلا تصح في دليل التأويل لا لانتفاء الاحتمال فهذا وأمثاله ينبغي أن يسمى نصا بالوضع الأول والثالث أما بالوضع الثاني فلا (مسئلة) قال قوم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا نص في وجوب رعاية العدد ومع الصرف إلى مسكين واحد في ستين يوما وقطعوا ببطلان تأويله وهو عندنا من جنس ما تقدم فإله أن أبطل أقصو الاحتمال وتكون الآية نصا

مخصوصة كالصلاة والصوم والسكاح والبيع وغير ذلك وأما الزنا فلا يعتبرها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الأخبار الصحيحة ولعاهر الحجر ولا حرق ظالم (لأن كل مشروع حسن ولا يبي من المنهي عنه لعينه بحسن) فلا شيء من المشروع عنى عنه (أما الثانية فالافتاق) وبالضرورة (وأما الأولى) وهي أن كل مشروع حسن (فلان التشريع إنما هو لصالح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية فلا يكون) مثل هذا الشيء (قبحا) لعينه (بل مرضيا) في ذاته وإن حاز أن يقارنه التمتع فيقبح لأجله وهنابا بحيث قد استصعبه بعض الاعلام وهو أن الشرعي يطلق على معنيين أحدهما ما أجاز الشارع وظاهر أن هذا لا يكون قبحا لذاته والثاني ما أمر فإن أريد بالمشروع المعنى الأول فسلم لكن غاية ما يلزم أن ما أجاز الشارع لا يكون منهي بعينه وليس هو مطلوب كما وإن أردتم الحقيقة التي اعتبرها الشارع ولا تغري ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصالح المعاش والمعاد بل يجوز أن يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون بعض أنواعه كافي لسوى العبدین والتشريع حسنة وبعضها كصيام هذه الأيام قبحة لا عيانا فبني عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلاة في الشرع الأركان المحصورة بعضها حسنة كما إذا استمعت الشروط و وقعت في غير الأوقات المكرهة وبعضها قبحة لذاتها كفاتت الشروط أو الواقعة في الوقت المكره كما مر فقد ظهر أن هذا الدليل مغلط ناشترك الاسم لكن الأمر غير خفي على البصير لما حاذق أن اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور حسنة لا تكون قبحة وأما اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور قبحة لا يكون سببا إثمة ثم النهي عنها ليقبحها لا يليق بحكمته كيف ويكفي فيه النهي عن أجزاءه التي هي أمور حسنة واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الأجزاء لا لاجل النهي ليعلا يليق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون إلا لترتب عليها ثمرات في نظر المخترع لهذه الحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا يتصفه المنهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات إنما يكون لصالح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا وإن لم يقع به الجادل لكن يقع المناظر المسترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولا عن الإمام الهمام محمد درجة الله عليه وارتضى به الإمام غير الإسلام وأشار إليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله أن الحقيقة المعبرة شرعا إذا خلقت عن الثمرات متمتعة ولا تصح لتعلق النهي وتفصله ما أفاده بقوله (أقول التحقق أن الأفعال الشرعية أمور إما وجودات أو بعضها وجود وبعضها عدم) وليس الكل عدمات (وهي وإن كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لأحكامها) التي هي ثمراتها (الأبعد جعل الشارع) من حيث هو شارع (واعتباره وهو) أي هذا الجعل والاعتبار (تخوم الإيجاد في نفس الأمر فهو جعل بعضها ركنا وبعضها شرطًا لجانها حقائق كلية) مركبة من تلك الأفعال (متحصلة) في نفس الأمر (موجبة لأحكامها المقصودة منها) بعد وجود الثرائف المشروطة بها (ووضع لها أسماء مخصوصة) أو استعمل فيها مجازا (وعلمها) أي علم تلك الحقائق (الناس) توسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم أجمعين) خصوصا على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين وإذا علمت أن الحقيقة الشرعية ليست إلا ما اعتبرها الشارع مؤتلفة من أن كان مشروطة بشروط فليس فسادها وفحشها الثاني الإيقان شرط أو ركن والحقيقة الفاقدة الركن أو الشرط من المستحبات بالذات فلا تصح لتعلق النهي كما مر قبل فإنا نبرأ من منعه تعلق النهي به فلا جل عروض وصفه ونحوه لانه لانه الأفعال إذا علمت من خارج أن الركن أو الشرط مفقود فنبشذ بنصرف في النهي أو المنهي كما مر وفي الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق أن الحقيقة الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة متحصلة عند الشارع وهي المسماة بالأسماء الشرعية لا الصورة فقط وأن جعل بعض الأمور ركنا وبعضها شرطًا توفيقا لا بدرك بالعقل وأن المستحبة منها للاركان والشرائط لا تنعدم بعروض عارض لأن العلة التامة لوجودها موجودة في نفس الأمر فن قال أن لصوم في يوم العيد فليجعل كونه في غير يوم العيد من ركنه أو شرطه وهو خلاف الإجماع فلا ينهي

بالوضع الثاني فهو غير مرضي فانه يجوز ان يكون ذكر المساكين ليسان مقدرا الواجب ومعناه فاطعام طعام مستين مسكينا وليس هذا متعاقبا توسع لسان العرب ثم دليسه تجريد النظر الى سد الحاجة والشاغي يقول لا يبعد ان يقصد الشرع ذلك لحياء ستين مهجة تبركادعائهم وتحصنان حول العذاب بهم ولا يتخو جمع من المسلمين عن ولي من الاولياء يعتم دعائهم واولادليل على بطلان هذا المقدمه وقتصرا لاية نصا بالوضع الاول والثالث لا بالوضع الثاني هذه أمثلة التأويل هولند كرامثلة التخصيص فان العموم ان جعلناه ظاهرا في الاستغراق لم يكن في التخصيص الازالة لظاهر فلا جعل ذلك مجلنا ذكر هذا القدر والافيدانه

عنه الاباعيار وصف عارض فلا يكون منها عهذاته ومنشأ ذلك أن كل أمر اعتبر ركنا أو شرطاً حسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ للفساد بل مجاور انتهت قال مطلع الاسرار الالهية لا ينفع المخالفين فان طورهم أن حقيقة الصلاة والصوم مثل تلك الأركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة أو يقول ان الحقيقة الصومية هي المتحصلة من تلك الامور مع التقيدات ككونها في غير العبد ودعوى أنه خلاف الاجماع غير مسموع لعدم البينة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام هذا « والتحقق على ما عند هذا الامد ان ههنا مطلبين الاول أن الهى لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات فلا تكون هي منسبة عنها بالذات ولا شئ أن الحقيقة الشرعية هي الافعال الحسنة التي اعتبرها الشارع محتصة مشروطة بشرط خاصة وما ذكره المصنف ووافق به وهذه الحقيقة لا تصلح للقبح الذاتي والهى عنها بالذات لان الشئ المستجمع للاركان والشرايط موجبة لتمامها بالذات فهي مشروعة فلا تكون غير مشروعة وبالذات القبح الافاقدة أحد هذه الامور فهي من المستحيلات فلا يتعلق بها الهى لذاتها وحيد لا يتوجه أن الصوم والصلاة هي الأركان الخ فاناسلما أنها الأركان لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة واعطاهم الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب أمراتها عليها وهو الحجة الشرعية فلا يستقيم أنها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يرتب علم أمراتها وذلك عند فقدان شرط من شروطها أو ركن من أركانها ففيه الشرع شئ آخر لاهي وبعبارة أخرى الصلاة المنسبة أي فريدين أفراد الصلاة التي اعتبرها الشارع أم لا وعلى الثاني فاورد الهى عن الصلاة بل عن شئ آخر والنصوص تأتي عنه وكذا ما وقع من الحساب رضوان انه تعالى عليهم أجمعين نهى عن صلاة كذا بطله وعلى الاول فهي مشتملة على الأركان المعتبرة عند الشارع والشروط المعتبرة لوجودها والالزام لوجود الشئ من غير ركنه وشرطه وهو من أين الاستمالة لا يصلح متعلقة الهى وإذا كانت مع الشرايط والأركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع من تسمية الاحكام فلا تكون باطله الذات قبيحة نفسها واذقنها الحكيم فلا بد من نوع قبح وما صيغ ذلك الالقبح وصف أو مجاور والى هذا كله أشار الامام محمد رحمه الله في رد قول من قال الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منها عنه أنه لو لم يقع الطلاق في الحيض فأى شئ حرم وبأى فعل عصى المطلق في الحيض ولم يبق المهى عنه الطلاق هذا الكلام لا يغار عليه أصلا ولا يتوقف على كون الحجة داخلية في مفاهيم الشرعية وقد تقررت استمالة الباطل القبح اعينه بأن الحجة داخلية في مفهوم الصلاة والصوم ونحوهما ولا تكون الصلاة والصوم المنهيان لابعيها ما صلاة وصوما لا استغناء الذاتي الذي هو الحجة فالصلاة الغير الصحيحة مستحيلة فلا تكون متعلق الهى فالشرعى الذي يتعلق به الهى صحيح في حد نفسه منتهى لاجل الوصف وهذا التقير يتلوه أناب رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف في الأصول وأنت لا يذهب عليك أن دعوى دخول الحجة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بنية ولا يظهره هذا ترى كتب المشايخ نعم الذي يظهر من كلماتهم أن الحجة من اللوازم فباعتبارها تنتفي وشوائب في وقت فيه الخلاف فلا يفتى بانه ذلك من الرجوع الى السائر زدن من الحق الصراح فتدبر الله يفعل في كثير من المواضع وهذا وان أفضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصل من الزلة فانه لا يتخو عن الافادة والتحصيل

المطلب الثاني في الفروع منها صوم يوم العيد فانه مشروع عندنا بأصله دون وصيغه والذي يظهر من تتبع كلامهم فيه أنه صيام وربه الهى فلا بد أن يكون بحيث لو صام أحد فيه وقع صومه صوما وأتم والام يقع الهى عن الصيام بل عن شئ آخر واذ وقع صوما لبدان يكون مشتملا على الأركان والشرايط فقبح المشروعة والام يكن صوما ولا متعلق الهى هذا غاية التقير بل كلامهم ولا يرد عليه ما ذكره وقرر لكلام الامام حجة الاسلام بانه حينئذ بصرفاً أن الشرط أو الركن فلا يتعلق به الهى هذا خلف وبعد في الكلام كلامه وأنه قد ورد في بعض الروايات بصيغة التي نحو ألا يصيام في هذه الأيام

في القسم الرابع المرسوم لبيان العموم اليق (مسئلة) اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم الى قوتى يبعد عن قبول التخصص الابدليل قاطع أو كالتقاطع وهو الذى يحوج الى تقدير قرينة حتى تنقذح ازادة الخصوص به الى ضعف ربما نشك في ظهوره و يقتنع في تخصصه بدليل ضعيف والى متوسط مثال القوتى منه قوله صلى الله عليه وسلم أيا امرأه تكسحت بغير إذن ولها فتكحها باطل الحديث وقد جعله الخصم على الأمة فنبا عن قوله قوله فلها المهر بما استعمل من فرجها فان مهر الأمة للسيد فعدلوا الى الحل على المكاتبه وهذا تعسف ظاهر لأن العمود قوتى والمكاتبه نادرة بلاضافة الى النساء وليس

فهذا يقتضى أن تنفى الحقيقة الصومية وليس هو نها حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصور على المآق به وقدم في الباب الثاني من المقالة الثانية في مسئلة اجتماع الوجوب والحرمه ما رشك الودعه فتذكر (وأورد) عليه (أنه يلزم) حينئذ (أن) يكون الوجود اخلاقي مفهوم الص- لاة) لأن الصلاه من غير طهاره لم تكن ص- لاة عندكم فينبغي أن يكون جزء تامنه قائما وليس الالوجود متلا فإلزم كونه اخلاقي فإلزم أنه شرط خارج هذا خلف (كذا في شرح المختصر مطابقتها ثم هذا الازم عليهم) أيضا فان الصلاة الصحيحة ليست الا ما كان مقارنا للطهاره فإلزم أن تكون داخله فيها فإلزم وجوبكم كهبو جوبا (وأوجب) منع الزوم لأن الشرط انما هو لتحقيق المسمى شرعا) لأنه داخل في حقيقة المسمى قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الازكان من غير اعتبار أمر زائد لم تحققه عند تحقق الازكان ولو مع فقدان الشرط ولولم يعتبر الشارع هذا الوجود لزوم اعدام الوجود وسبغى عمله أن شاء الله تعالى منا وفي المشهور يقرر بأن التقيد بمقارنة الشرط داخل لنفس الشرط فالصلاه مثلا عمارة عن الازكان المحصورة بمقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كفى الصحيحة عندكم (قيل المراد بالزوم) أنه يلزم أن يكون جزءا لمفهوم الصلاه) أن يكون جزءا (لحقيقتها) وأدبجزء المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقفا على تعقله بان يكون جزءا لعنوانه (فمفهوم البصر جزء لمفهوم السمع) وليس جزءا للحقيقة حتى تكون دلالة عليه تضمنية) ولا شك في لزوم ذلك فإلزم لم يتصور الازكان مفيدة بمقارنة الشرط ولم تتميز الصلاة عما ليس صلاة وهي الازكان الغير المقارنة لها (أقول) أولا (التوقف) أى توقف تصور الصلاة على الوجود مثلا بحيث يدخل في عنوانها (ممنوع) وتحقيقه أن الصلاة مثلا عبارة عن هذه الازكان لكن لا مطلقا بل بحيث تكون مصداقا لتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلاة الازكان كالمادة لها فالازكان اذا وجدت فصارت مصداقا لتعظيم وحدت حقيقة الصلاة في نفس الأمر كسائر الحقائق لكن الشرط وما بما يتوقف عليه وجوده - ذالتعظيم يفقدان هذه الشرط يتعدم ما هو كالصورة فتعدم الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشرط ولا دخوله في العنوان كما أن حياة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمرزاج الخاص ولا يلزم دخوله في حقيقة ولا في مفهومه فاندفع ما قيل ان التقيد لم يكن داخل لكان الصلاة مع عدم الوجود والازم اعدام الوجود فقلزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا في الحاشية أن المكاشفين لحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرط ويقولون للمقبولة منها أرواح في عالم الطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فإلزم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما ينسبده نصوص وزن الاعمال ونصوص حراسة الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملك تحرس للقرآنى في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة منها الى العاصدة نسبة الى الميت في عالمنا فهذا ادخل دليل على أن الصلاة أمر بجزء الروح للجسد والشرط انما هي شرط لوجوده فإلزم (و) أقول ثانيا (لوسلم) الزوم (فقطان الازم ممنوع) فإنه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط) وانما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فتدبر اتباع الأمة الثلاثة (قالوا) أو لا النهى في الشرعيات كالنهى في الحسابات) لان وضع الصيغة غير مختلف والنهى في الحسابات يقتضى العجز لذاته فكذلك في الشرعيات (قلنا) لان سلم الممانلة بين التبيين كيف (الحسنى) لا يلزم أن يكون حسنا لان خلق القبيح ليس ببيع) وليست حقيقة باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبجعله (بمخلاف التشرية) فان تشرية القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحا لذاته فان حقيقة جعل الشارع وقدم تحقيقه (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (ولا تتكلموا ما نكح أبائكم) والله كاح نمرى وقد نهي عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا أصلا والحاصل الاستدلال بتعلق النهى بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها إجماعا (قلنا) لان سلم أن النهى عنه فيه شئ شرعى بل النكاح (محمول على اللغة) وهو الوطء

من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم الا بقرينة تقترن باللفظ وقياس الشكاح على المال وقياس  
 الاثبات على الذكور ليس قرينة مقترنة باللفظ حتى يصلح لتزويله على صورة نادرة ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ أمور  
 الأول أنه صدر الكلام بماى وهي من كلمات الشرط ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن توقف في صيغ العموم الثاني  
 أنه أكد بما قال أعماهى من المؤكدات المستقلة بأفاده العموم أيضا الثالث أنه قال فكاحها ما طل ربنا الحكم على الشرط  
 في معرض الجزاء وذلك أيضا مؤيد كقصد العموم ونحن نعلم أن العربي الفصيح لو اقترح عليه بأن أتى بصيغة عامة دالة على قصد

فان قلت فينبذ لا يبطل نفس العقد ولا يحرم قلب بطلان العقد بالاجماع وبأن المقصود من العقد شره وهي حل الوطه لانه  
 مشر وع لاجله ولما لم ترتب هذه التمرة عليه بل استحتم الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم (أو) قلنا (كإمرا في صلاة  
 الخائض) من كون النهى بمعنى النبي أو المراد النبي عن العزم فتذكر (مسئلة النهى في الحسابات) قدم تفسيره (كالغيبه  
 والكفر) وسائر العقائد الباطلة (بدل باتفاق الأئمة الأربعة على الفساد أى البطلان لذاته) وعدم السبيبة للحكم أى التمرة (لان  
 الأصل هو الأصل) والفصح الذى هو أصل فى النهى كما أن الحسن الذى هو الأصل فى الأمر (الادليل) صارف عنه فإنه حينئذ لا يدل  
 على الفساد لذاته بل لأجل الوصف أو المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل (كسوى قربان الخائض) قال الله تعالى ويسئلونك  
 عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على أن التحريم للأذى لا لنفس القربان فصلى موجب للحكم والتمرة  
 حتى يثبت نسب الولد المتكون من الوطه فى المحيض (وأما) النهى (فى الشرعيات فعلى فساد الوصف) أى فسد على فساد أمر  
 خارج وصفا كان أو مجاورا (عندنا) لان النهى الحقيق يقتضى أن يكون الشرعى ممكنا واقعا بالابتناع ومقتضى النهى الذى هو  
 البيع يلزمه أن لا يكون مشروعا أصلا فعلمنا بما وجب النهى دين مقتضى النهى (تقدريا لا مقتضى على مقتضى كالمعتاد)  
 مفصلا (وهل يدل فساد الوصف على فساد الأصل) فيما اذا علم تعلق النهى لأجل الوصف أم لا بل اختلف فيه (فقد  
 الاكثرا) يدل (ولهذا صرح بطلاق الخائض) فان الطلاق فى نفسه ليس قبيحا وإنما القبح للمجاور (و) صح (ذبح مالك الغير)  
 فان الذبح ما هو أخرج للدم السفوح مع ذكراته تعالى ليس فيه قبح وإنما القبح لأجل كونه موجبا لثالث مال الغير (و) صح  
 (الصلاة فى الأرض الموصوبة) كذلك كما مر (و) صح (البيع عند النداء) لان البيع لا يثبت فيه وإنما هو واتمهم إخلال  
 الجمعة المفروضة (والمقول عن مالك واختاره من الخواص أن النهى الوصف مطلقا يدل على فساد أصله لنا ان تضاد لتغاير  
 المحلين محل المشروعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الأصل ملازم القبح (وملازم القبح لا يكون قبيحا لعينه) بل  
 بالعرض وإذا لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الأصل فبقى الصوم فى يوم النحر مشروعا وإنما الفساد لوصف كونه اعراضا  
 عن ضباقة الله تعالى (فصح التذرع بصوم يوم العيد لقبوله الايجاب) الذى هو التذرع لكونه لا يثبت فيه وإنما هو فى الوصف ولم  
 يتعلق به التذرع ثم انه بعد التذرع يؤمر بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلاة فى الأوقات المنية فانه لا يقع فيها من حيث هي  
 صلاة إنما القبح لوقوعها فى وقت تعبد فيه الشمس والشيطان فيصح التذرع أيضا لعدم تعلقه بالتشبه بعبادة الشيطان  
 وكذا الربا وسائر البسوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة المال بالمال بالتراضى وإنما الخبيث لأجل شرط الزيادة  
 أو غيرها من الشروط الفاسدة والموجب للملك أعماهى من جهة كونها موجعا ومبادلة نكر هذه العقود واجبة الرفع والقبح  
 لأجل الاحتجاب عن الفساد الذى جاء من قبل الوصف ولذا لا يثبت للملك قبل القبض لثلا يلزم نقر بالفساد الذى كان واجب  
 الرفع من قبل الشارع ان لو ثبت للملك حل له المبادلة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاقد فى بون المالك قبل القبض وبعده  
 فتدبر واعترض بان غاية ما لازم أنه يصدق مسمى الصوم والصلاة والبيع على صوم العيد والصلاة وقت الاستواء والبسوع الفاسدة  
 لكن من أين لزمت نبوت استحقات الجمعة لآتى هما وتبوت للملك فى البيع الفاسد وهذا الاعتراض فى غاية الدخافة فانك قد  
 علمت سابقا أن الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المسيجة لاركان والشروط ومتى تحققت هذه الحقيقة  
 ترتب عليها الأحكام والترات الموضوعات تلك الحقيقة لأجلها والافلا فائدة فى اعتبار حقيقة لا يرتب عليها أمره أصلا وقد مر  
 من قبل وحينئذ لا وجه لمنع ترتب الترات بعد تحقق أسبابها مع الشروط والأركان فقد ربه شرعا يستشكل بأن انعقاد  
 للتذرع بهذا الصيام أو الصلاة لا يصح لان المسلم روى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام قال لا تذر فى العصبة ولا شئ





صبيح العموم وجعله محجلاً فلا ينكر منع التخصيص اذا دات الفرائض عليه فالربض اذا قال لعلامة لا تدخل على الساس فأدخل عليه جماعة من الثقلاء وزعم في أخرجه هذا من عموم لفظ الناس فإنه ليس ناصي الاستغراق استوجب التعزير فلتتخذ هذه المسئلة مثال منع التخصيص بالنوادر (مسئلة) يقرب من هذا قوله عليه الصلاة والسلام من ملأ ذارحم محرم عتق عليه اذقله بعض أصحاب الشافعي وخصه بالأب وهذا بعيد لأن الأب يختص بخاصية تنقاضي تلك الخاصية التخصيص عليه فيما يوجب الاحترام والعدول عن لفظه الخاص الى لفظ يعم قريب من الاعزاز والابلاس ولا يلبق بمنصب الشارع عليه

كما أن الزكاة ليست معصية وان أدنى الى المصرف حين الارتكاب معصية وجوابه أنه قد ورد الاخبار العميمة في حرمة التصرف في مالك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولاشأن أن ادعاهازم مقتضى النهي لان الصلاة في الأرض المعصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النهي اذا العالم كالمخاض في ايجاب الحكيم فافهم الثاني أن المقصود أن مقتضى النهي ذلك ولا استحالة في التلغف المانع وهما منقذ منع مانع وجوابه ان هذا القدر لا يكفي بل لابد من التبين للمانع فان النهي المقتضى عند كفساد الأصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين صرفه فافهم (قال الامام الشافعي) في الاستدلال (النهي لوصفه يضاد وجوب أصله) فلا يجامعه فوجب الفساد (ونقض بالكرهية) فيدل على الفساد أيضاً (لان الأحكام) كلها (متضادة) فكراهة الوصف تضاد وجوب الأصل والحل أن لا تضاد عند تغاير المحل (فأول بأنه ظاهر في عدم الوجوب) يعني أن النهي عن الشيء لأجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الأصل لعلبة المفسدة (كذاني المختصر أقول الظهور) أي ظهور النهي لأجل الوصف في عدم وجوب الأصل (ممنوع بل الظاهر رجوع النبي الى القيد) وأيد بما حكى عن عبد القاهر ان سخط الافادة هو القيد نفيًا وإيجابًا قبل مقصود الامام الشافعي رحمه الله أن النهي عن الموصوف بصفة يضاد وجوب هذا الموصوف وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان سخط الافادة القيد في هذا المقيد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك المقيد وهذا غير واف فان مضادة النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كافي الكراهة كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النهي عنه لامن جهة الوصف وكذا ظهوره في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع وقدم منع استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد بقى ههنا شيء هو أنه لا يصح الاستدلال بالاستصحاب المعصية حينئذ ولا يلبق بشأن الحكيم ايجاب مثل هذا الأمر لكن الأمر غير يخفى على المكشوف بحقيقة الأمر فان الحكيم ما أمر به الفعل بالذات بل انما أمر بشئ يمكن مفارقتها عن الوصف المنهي والتقصير من المكاف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي كما أنه أوجب انقضاء المنذور وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة المنهي لكن لما نذر الصوم في العبد لزمن من ايقانه الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكيم مثل هذا اقتدر ثم لما كان في الابقاء ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن الى خلف والقوات الى خلف ليس فوانا بكل وجه اختيار الحكيم بالافطار واجباب القضاء فافهم وانما أطيننا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزن بغيره ما ذهب اليه الأوهام في بادئ الرأي من استبعاد ايجاب شئ وتحريمه عن سواء السبيل (مسئلة) القبيح لعينه لا يقبل التسخيم أي انتساح الحرمة ولم يرد التسخيم المصطلح (الا اذا كان له) أي عرض القبيح لعينه جهة محسنة أعلا (فكذلك) لا يقبل انتساح الحرمة (كالزنا) فانها محرمة لا لاجاب انتباه النسب وليس هناك جهة محسنة أصلاً فضلاً عن أن تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل مع المنكوحه وهذا الصنع متعمدان بالحقيقة فليس في ذاتها قبيح أصلاً انما القبيح لجهة أخرى كذكرنا والحق ما يثير اليه كلام المشايخ الكرام من أن الزنا قبيح لعينه والفعل وان كان له متعمدان في بادئ النظر الا أن الأحكام مختلفة باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل في الملوكة حسن وفي الأجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذا المضاف ولو ادعى الاختلاف بالحقيقة عند الحكيم لم يبعد أيضاً فافهم واذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة أخرى محسنة مما لا يقبل انتساح الحرمة أصلاً (فلم يبعه) أي كل واحد مما ذكر (الله تعالى في مله) من الملل ثم أورد الشافعية ههنا ولأنكم جعلتم الزنا سبباً لغيره المصاهرة حتى حكتم بالحرمة كافي الحلال مع أنه محظور لعينه وأول جهة

السلام الا اذا اقترب به قرب معتدلة ولا يسلب الى وضع القرآن من غير ضرورة وليس قياس الشافعي في تخصيص النقطة البعضية بالغافي القوية بلغا ينبغي أن يخترع تقدير القرآن بسببه فلو وضع هذا اللفظ لعل الشافعي رحمه الله يوجب له فان كان من عادته اكرام أبيه فقال من عادتي اكرام الناس كان ذلك خلفا من الكلام ولكن قال الشافعي الحديث موقوف على الحسين ابن عمارة (مسئلة) ما ذكرناه مثال العموم القوي أما مثال العموم الضعيف فقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وفيما سقي نضج أو دالية نصف العشر فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم الى أن هذا لا يوجب في ايجاب العشر ونصف

لا تنقل الانتساخ وهذا المحذور لا يصلح سببا لعمدة أصلا وناديا أنكم تحكمون بتملك الغاصب المغضوب وتوجبون الضمان مع أنه قبيح لعينه لا يصلح سببا للملك وناثا أنكم تثبتون ملك الكفار أموال المسلمين بالاستيلاء مع أنه قبيح لعينه أراد المصنف أن يوجب عنها فقال (وتبوت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري لحقيقة الوطء) الموجود (بسببية الولد) يعني أن النكاح انما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد موجب للحرمة والوطء الحرمان مثله في سببية تكون الولد حقيقة وان أهدر النشار ع هذه السببية والولد ليس فيه قبح انما هو مخلوق لله تعالى من غير صنع الوالد والوطء يقوم مقامه في ابرار الجزئية المحرمة من حيث أنه سبب لامن حيث أنه فعل محرم كالتراب يزول الحديث من حيث أنه قائم مقام الماء وان كان من حيث ذاقه ما ولنا وبالجملة ان سببته للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر ومذهبنا مذهب أمير المؤمنين عمر وابن عباس وأكثر التابعين وهذا (كتبوت ملك الغاصب) فان الغصب عا هو غصب لا وجب الملك وهو المحذور منه بل انما وجب (بسببية الضمان) يعني أن الغصب موجب للضمان عند فوات الاصل بأن يزول اسمه واجباب الضمان يصلح جزءا للفعل الحرام وليس فيه قبح أصلا وهو لا يجمع بقا ملك المالك والازم اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجبا حظر وج عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان لئلا يكون ثابتا في الاسلام فالمرحوب بالذات ثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له أضف الملك اليه استنادا فانه يحدث عنه ايجاب الضمان ويستند لهذا الاعتلال الغاصب الزائد وملك ما يرجع عليه ملكا محظورا لكونه تبعا ولذا يجب التصديق به كذا قالوا وينقض بالمدبر فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح أصول الامام خنر الاسلام قدس الله سره (و) هذا كتبوت (ملك الكافر بالاستيلاء) وهو ايضا ليس سببا عما هو استيلاء بل (بسببية زوال العصمة) عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة للاعزاز بخلاف الباقي اذ لا تنقطع عنه الولاية الشرعية للتمركز في الاسلام فاذا زال العصمة انقطع ملكه في المالك غير مولود فيملكه الكافر بالاستيلاء وصار كالاختطاب والاصطياد ثم هذا القدر يكفيهما هنا في الاستناد وأما ثبات زوال العصمة في النص القرآني وبالسنمة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانظر (مسئلة \* النهي يقتضى الدوام) والعموم (عند الاكثر) من أهل الأصول وأهل العربية (فهو للفقور) بخلاف الأمر (وقيل كالأمر) في عدم اقتضائه الدوام بل العموم أيضا (وفي الحصول أنه المختار وفي الحصول أنه الحق لناستدلال العلماء) سلفا وخلفا بالنهي على تحريم الفعل مطلقا (مع اختلاف الأوقات) من غير انتظار الى قدر يتبدل على الدوام (فدل) هذا الاستدلال منهم (على أن المتبادر منه في الحقيقة) للفعل أو الفرد المنشتر (وهو) انما يكون (بالافتقار دائما) لجميع الافراد عرفا ولغة فالنهي له حقيقة (فلا يراد أنه يستعمل لكل منهما) من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف الأصل بل يكون للقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فان خلاف الأصل قد يصار اليه للدليل وهو ناقدر الدليل على تبادر أحدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر (لا يقال الكف لا يتأتى مع الدوام) فانه لا يتأتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والازم العصيان (لان الاقتضاء) والتكليف (مادام الشعور) وعنده يجب الكف دائما ولا سادفه وقدمر من قبل (قالوا نهى الحائض لا يدوم) فلا يلزمه الدوام (قلنا) انه (مقيد عمدا وأوقات القيد) ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم

(فصل \* دلالة اللفظ عندنا أربعة) وأما من عدنا فزيد عليه (منها العبارة وهو ما ثبت) أي دلالة ثبتت وتحقق (بالنظم) بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معني مفهوم كافي للدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كافي للاقتضاء (ولو التزاما) أي ولو كانت التزامية (مقصودا به ولو) كان القصد (تبعا) احتراز عن الإشارة (كقوله تعالى وأحل الله البيع) وحرم الربا الآية فاطل

العشر في جميع ماسقته السماء ولا في جميع ماسق بضصر لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بهومه وهذا فيه نظر عندنا إذ لا يعد أن يكون كل واحد مقصودا وهو واجب العشر في جميع ماسقته السماء وأوجب نصفه في جميع ماسق بضصر والفظ عام في صمغته فلا يزال ظهوره بمجرد الوهم لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل لكنه لو لم يرد إلا بهذا اللفظ ولم يرد دليل مخصص لوجب التعمير في الطرفين على مذهب من يرى صيغ العموم مجمة (مستله) قال الله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى فقال أبو حنيفة تعتبر الحاجة مع القرابة ثم جوز

والحرمة والتفرقة اللازمة لهما) كلها (بالعبارة) لأن الأولين مقصودان تبعوا والتفرقة مقصودة بالذات لتكون الآية ردا للتسويتهم بينهم فالعبارة يعتبر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الإمام صدر الإسلام أيضا وعزى إلى الإمام شمس الأئمة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أيها الإشارة وردنا تعبير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين (وهي الإشارة وهي) دلالة التزامية لا تقصد أصلا) بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييد زائد هو أن لا تكون تصحیح الكلام ليجزج الاقتضاء (والأذهان متفاوتة في فهمها) لكنها بعلاقة الزوم وهو قد يكون جليا فدلالاته جلية وقد يكون خفيا فدلالاته مخفية (فقد تكون نظرية) لخفاء الزوم (كقوله) تعالى (وعلى المولود له رزقهن) وكسوتهن بالمعروف (آية) فهي لا يجب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود ونسب الولد إليهم بحرف اللام (ففيه إشارة إلى اختصاص الولد بالوالد نسبيا) إذ لم يرد التملك قطعا (فينفرد بنفقة) ولا يجب شيء منها على الأم (ويستعمله) هذا الولد بأهلية الامامة) الكبرى التي هي السلطنة العامة فيستحقه ان كان الأب قريبا (والكفاة) فيصير كفواً لم أبوه كفعله (الاحرية والرق) فانه لا يكون حرا ومرفقا بحرية الأب ورقة (بديل) خاص بهما وغير ذلك من الأحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الإشارة نظر فإن اللام موضوع للاختصاص وقد أرى بينهما الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود له من انتسب إليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان القصد إليه لا يجب النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا إشارة نعم الدلالة على ترتيب الأحكام المذكورة على ثبوت النسب إشارة البتة فافهم (وكقوله) تعالى (للقراء المهاجرين) الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم (آية) فإنه) وان سبق لا يجب سهم الغنمية لهم (دل على زوال الملك) (للقراء المهاجرين) لان الفقير من لا يملك شيئا من المال في التعبير عنهم بالفقير إشارة إلى زوال الملك والأصاير وأغنياء (لا يقال) لفظ الفقير (استعارة لاضافة الاموال إليهم) فيكونون ملاك الأموال فلا يكونون فقراء بل استعير لهم انقطع طمعه عن الاتقاع بالمال (لان الاضافة) الدالة على الملك (حين الأخراج) من الدار والأموال (لان تاق الفقراء الآن) فلا تصح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقير على الحقيقة (و) قال (في التخرير والوجه أنه) أي زوال الملك بل الدلالة عليه (افضاء لان صحة اطلاق الفقير بعد ثبوت ملك) الفقير (الأموال متوقفة على الزوال) فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء (أقول) اطلاق الفقراء وان توقف على زوال الملك لكن (لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فيكون الاستيلاء من بلاه) عن ملك المؤمنين (موجبا للملك) لهم أي المستولين الكفار (نابت بالإشارة كما يشير إليه) قوله تعالى (أخرجوا من ديارهم وأموالهم) لان التعلق بالمشقوب وجب عليه المبدأ فالأخراج بسبب الفقر (فتدبر) وهذا غير واف فان كون الاستيلاء من بلاه موجبا حكم بنفس زوال الملك حكم آخر وصاحب البحر راجعنا على الثاني بكونه اقتضاء دون الأول فتدبر (فالأولى في الجواب ما قاله مطيع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاملاق على أمر لا وجب كونه اقتضاء والا لزم أن يكون جميع الوازم اقتضاء لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على أمر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا كذلك فان زوال الملك والفقير معان من غير توقف لأحدهما على الآخر فلم تكن الإشارة هذا بعد في الكلام كلام فإنه يدل الفقير مطابقة على من لا يملك شيئا فكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكين ما خلفوا مقصود في الجملة وان لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة نعم الدلالة على كون الاستيلاء من بلاه موجبا غير مقصودا إشارة فافهم (وكقوله) تعالى (أحل لكم ليلة الصيام) الرقت إلى نسائكم من لباسكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن بأسروهن وبتغو ما كتب الله لكم وكأوا شربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أعوا

حرمان ذوى القربى فقال أصحاب الشافعي رحمه الله هذا تخصيص باطل لا يحتمله اللفظ لانه أضاف المال لهم بلام التملك وعرف كل جهه بصفة وعرف هذه الجهة في الاستحجاب بالقرابة وأوحضه ألقى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وهو مناضة اللفظ لأنا ويل وهذا عندنا في مجال الاجتهاد وليس فيه الاختصاص عموم لفظ ذوى القربى بالمحتاجين منهم كما فعله الشافعي على أحد التولين في اعتبار الحاجة مع التيم في سياق هذه الآية فان قيل لفظ التيم ينبى عن الحاجة قيل فلم لا يحتمل عليه قوله لا تنكح البنت حتى تستأمر فان قيل قرينة اعطاء المال هي التي تنبى على اعتبار الحاجة مع التيم فله هو أن

الصيام الى الليل (دل) هذا القول (على جواز الاصباح جنباً) الصائم كما يقوله الروافض خذلهم الله تعالى من أصبح جنباً فقد أظفر وتقرره على ما هو المشهور أن الغاية دلت على جواز الاستناع من الى الصبح فجاز الاستناع في آخر أجزاء الليل وهو يستلزم كونه جنباً في أول أجزاء الفجر وأورد عليه أن حتى غاية لا كل والشرب فيحوزان في آخر أجزاء الليل لا الاستناع بالنساء وأجيب بأن حتى غاية لقوله فالآن بأشروهن الى الآخر بدلالة الساق فان الآية في نفى حرمة الاستناع والأكل والشرب من بعد ثلث الليل فابح الاشياء الثلاثة الى الفجر ولو استلزمنا فالاستناع مثل الأكل والشرب فاذا زال الى آخر الليل جاز أيضاً فهو موافق لكن على هذا كونه من باب الاشارة غير ظاهر وسلك المصنف مسلماً كما أخره عن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكول بعبارة على حل الاستناع من في الليل كله فلزم الاصباح جنباً فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً وعلى هذا الاشابة للاراد عليه أصلاً (قيل اللازم) من الآية (جواز الوفاق في جزء منه لافي جميعه) فان ليلة الرفث مطلقة أقول قد مر أن تقدير في الاستناع) فدل الآية على استغراق حل الرفث لليل (على أنه نسخ للحظر المتعلق بالجمع) كما روى أبو داود والبيهقي عن ابن عباس في بابها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا الى القابلة فاختار حل نفسه فقام امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فأراد الله أن يجعل ذلك يسرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال علم انه انكم كنتم تتحانون أنفسكم الآية فخرص لهم ويسر وفي رواية البخاري وأبي داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل صاعماً خضر الافطار فام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وأن قيس بن صرمة الأنصاري كان صاعماً وكان يومه ذلك يعمل في أرضه فلما حضر الافطار أتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن أطلق فأطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءته امرأته فلأرأته ناعماً قالت خيبة لك أمت فلما انتصف النهار غنى عليه فذ كذا لى صلى الله عليه وسلم ففرقت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله من الفجر ففرحوا بها فرحاً شديداً وفي الروايتين يحوم التعارض ولفظ الآية يؤيد الأولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق جميع الليلة (فيجوز) في جميع الليل (كما كان) محرماً فبالان ارتفاع الحظر يلزمه الاباحة الى أن يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تركنا وسلمنا أن ليلة الصيام مطلقه لم يضرنا فانه حينئذ يدل على جواز المس في كل جزء من أجزاء الليل ومنه الأخير فلزم جواز اصباح الصائم جنباً فافهم وعلم أن جواز اصباح الصائم جنباً ثابت بدلائل لاشبهه فيه منها ما أخرج الشيخان ومالك وابن أبي شيبة عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما أخرج مالك وابن أبي شيبة والشافعي وأبو داود والترمذي والنسائي عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها أنها سألت عن الرجل يصوم جنباً ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يصوم جنباً من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما أخرج مالك والشافعي ومسلم وأبو داود والنسائي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة أن رجلاً قال يا رسول الله اني أصبح جنباً وأنا تأرد الصيام فقال النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ذلك اليوم فقال الرجل اني لست مثلكم قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب وقال اني لأرجو أن أكون أخشاك كونه وأعلم كما أتبع (ومنها الدلالة والفجوى وهو ثبت حكم المنطق للسكوت) بل الدلالة على هذا الثبوت (لفهم المناط) الحكم (الغنى) بأن يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة وعرض صاحب التلويح بأن أكر الدلالات مما لم يتقطن لها بعض من لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالأكل ومنها هذا الاراد عدم التدبر في الكلام

يقول واقتران ذوى القربى بالنسب والمساكين قرينة أيضا وانما دعا الى ذكر القرابة كونهم محرمين عن الزكاة حتى يعلم أنهم ليسوا محرمين عن هذا المال وهذا تخصيص لودل عليه دليل فلا بد من قوله فليس ينبوعه اللفظ نبوة حديث الشكاح بلادى عن المكتوبة (مسئلة) قوله عليه السلام لا يصام لمن لم يبيت الصيام من الليل حله أو خفيفه على القضاء والتذوق قال أصحابنا قوله لا يصام نفي عام لا يستحق منه الى الفهم الا الصوم الاصيلي الشرعي وهو الفرض والتطوع ثم التطوع غير مراد فلا يبقى الا الفرض الذي هو ركن الدين وهو صوم رمضان وأما القضاء والتذوق بآسباب عارضة ولا يتذكر الصوم مطلقا ولا يحظر بالبال بل يجرى مجرى الدواير كالمكتوبة في مسألة الشكاح وهذا فيه نظرا ذل ليس ندور القضاء والتذوق

فانه لم يدع انضمام حكم المسكوت لكل بل انضمام المناط وانما يختلف في حكم المسكوت لخصا يتحقق هذا المناط المفهوم لغته فيه وفي المثال المضروب يفهم كل من يعرف ان نعمة أن مناط سؤال الاعرابي وحواله عليه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام هو الجنابة الكاملة على الصوم لانفس القرينة مع الأهل فزعم الشافعي أن الجنابة الكاملة هي الاطوار بالوقوع فقط لا غير وعندنا منطلق الاطوار فافهم (كقوله) تعالى (ولا تنقل لهما أف فان اللفظ لئتمريم التأنيف) عبارة (ويفهم منه تحريم الضرب) لأجل أن مناط النبي عنده هو الايداء وهذا مفهوما لغته فكان هذا أمتهيا عنه ومن جزئياته الضرب فيكون منها أيضا (ولا يجب) في الدلالة (أولوية بالمسكوت) في يتحقق المناط فيه (كإنبال عن الشافعي) فاننا نعلم قطعاً أنه ربما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الأولوية لفهم المناط لغة واهذا هذا النحو من الدلالة غير لائق اللهم الا ان يتحدد اصطلاح كما أشار اليه بقوله (وقبل انه تنبيه بالأدق) في المناط (على الأعلى) فيه فحينئذ يخرج ما فيه المساواة لكن لا بد من اعتبار قسم آخر سوى الأربعة كما قبل الأول فخرى انطاب وما يفهم بالمسألة من الخطاب والمنسوج وعندهم انهما مترادفان (ولهذا) أي ولانه لا يجب الأولوية في المسكوت (أبتنا الكفارة بعد الأكل) أي بالأكل في نهار شهر رمضان عمداً (كالجماع) الذي ورد فيه إيجاب الكفارة (لتبادر أن مناطها التفتوت) الصوم فإنه سأل الاعرابي وقال هلكت وأهلكت واقعت أهلي في نهار رمضان فرتب عليه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام الكفارة وظاهره انما سأل لتكون جنابة على الصوم جنابة كاملة وهذه الجنابة لا تدخل فيها لتكون الموطوءة أهلا أو وطنها حلحلا أي غير تزاولها الجنابة فيه للتقويت لا غير وهذا ظاهر جدا وهو في الجماع والأكل سواء والجنابة تميمها على الصوم كاملة فافهم (ومن العجب ما حكى عن الشافعي في قول انها لا تجب على المرأة مع أن الجنابة ممن كل منهما كاملة وما قيل في توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هي محل لفعل الرجل فأوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها الموطوءة فعل قطعاً فافهم (وقد تكون) الدلالة (ظنية) اذا كان المناط منظونا أو وجوده في المسكوت (وذلك كما يجب الشافعي الكفارة في) القتل (العمد واليهين الغموس بنص الخطا) الموجب لا كفارة فيه (و) نص (غير الغموس) وهي المنعقدة لفهمه أن المناط الزجر والعمد والغموس أولى به من الخطا والمنعقدة (مع احتمال أن لا يكون المناط مع الزجر بل التسلافي) لما صدره التسهل وعدم التثبت حتى أدى الى اهلاله النفس المحترمة وما صدر من انتهاك ما كده باسم الله تعالى فلا يلزم في العمد والغموس لانهم كبيرتان محضتان ولا يلزم من محوشى ذنبها محموه ما هو على منه كيف نفس الخطا لا ذنب فيه وكذا في الحلف على شيء يرد فعله وانما يسرى ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وعما قررنا ان دفع الخطا لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزجر على هذا ثم نقول بل الظاهر أن الكفارة موضوعة للتلافي لانها استارة كما يجبها والمناسبات للزجر ما يجرى عليه من الامام جيرا حتى ينزجر لاما يتكون في اختياره ان شاء أو لا ومن البين أن من ارتكب القتل العمد أو الغموس كيف ينزجر بوجوب شيء لو تركه عصى فلا وجه فيه مما لا نزجار فافهم وقد يقال الكفارة في الغموس عند الشافعي بالعارة فان المراد بقوله تعالى عاصتكم الاعان العقد البين وهذا عام للغموس والمنعقدة كما هو وسعي ان شاء الله تعالى ما يكفي لهذه المقامات تنظير (ولما سأل عن اختلافها) (فها) (١) لكن لا يكون فهم المناط مختلفا أيضا (ففرع أبو يوسف ومحمد كالأمة الثلاثة وجوب الحد بالواطئة) مع غير الزوجة والأمة وأما معهما فلا حد فيه عندهما أيضا (على دلالة نص وجوبه بالزنا لان المناط سفح المافى في محمل محرمة مستثنى من الحرمة في محمل الواطئة (قوية) فوق محمل الزنا لانه يمكن ان يحل بالنكاح دون محلها وسفح الماء فيها فوقه في الزنا فهو مثل الزنا في إيجاب الحد (أو بوحيفة جعل المناط) لا يجب الحد في الزنا اهلاله نفس معنى) فانه في الزنا يكون الواطئة ثابت النسب فهو هالك وقوة

(١) قوله لكن لا يكون فهم الخ كذا في النسخ ولعل الأولى لكون فهم الخ كما يدل عليه الكلام بعد تأمل كتبه مصححه

كندور المكاتبه وان كان الفرض أسبق منه الى الفهم فمحتاج مثل هذا التخصيص الى دليل قوي فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص للمكاتبه وعند هذا يعلم أن اخراج النادر قريب والقصر على النادر ممنوع وبينهما درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تدخل تحت المحصر ولكل مسئله ذوق ويجب أن تفرد بنص خاص و يلقى ذلك بالفروع ولم يند كره هذا القدر اذ لوقوع الأثر بنحس التصرف فيه والله أعلم « هذا تمام النظر في الجمل والمسن والظاهر والمؤول وهو نظر يتعلق بالاقاط كلها والقسمان السابقان نظراً خص فانه نظري الامر والتهى خاصة وفي العموم وانخصوص خاصة فلذلك قدما النظر في الاعم على النظر في الاخص

الحرمه يعارضها كمال الشهوة) فان الشهوة في الزمان الطرفين بخلافها في الواطه وأيضاً سقر الطبع السليم عنها لم يفهم من الاستعداد فيكون قضاء شهوة في غير محل مشهي من وجه فهذا يرجع الى منع وجود المناط فيها أو الى كون المناط المذكور مناطاً قاطماً وقد سمعت من مطلع الاسرار الالهية حين اشتغالي بقراءة التلويح عليه قدس سره أن قوله تعالى والذان يأتيناها منكم فآذوهما فان تابا وأصلحنا فأعرضنا عنهما ان الله كان تواباً رحيماً أرى بسبه الواطه و يؤيد ذلك حجج الزنا في الآيه السابقة عليه وينهد عليه صفة الذان ومنكم وحكي هذا أيضاً عن مجاهد فعلى هذا يظهر بمبارة هذه الآيه أن لاحد مقدر فيها بل فيها الايداء تعزيزاً وتأديباً وهو يختلف بحال الفاعل ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتداسه ودونه حُرْط القتاد والدلالة لا تصلح ناسخة العبارة خصوصاً مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم أن ادعاء الدلالة في نص الزنا وكفارة القتل والنهوس صعب فان فهم المناط لغة هناك ممنوع بل لا يحظر بالبال هذا المناط المذكور الا بد نظر أدق فيجوز العقل تجوزاً ضعيفاً وفي القياس ربما يكون المناط فيه أظهر من هذا فتدبر (وكذا قولها بما يجب القتل بالنقل) قصاصاً بدلالة نص ورد فيه بالحدود وهو قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام لا تؤذوا بالسيف (لان المناط) للقصاص (الزمر) بما لا يطبقه البدن) الانساني عادة فانه موجب الموت والضرب به قصداً آية الحمد به فهو والمحدد سواء (وقال أبو حنيفة) رحمه الله ليس المناط ما ذكر (بل المخرج الناقض للبناء ظاهر اوباً مانعاً) والنقل وان كان ناقضاً بانكته غير ناقض لظاهر هذا ثم انهما لا يحتجان في اثبات القصاص فيه الى هذه الدلالة بل التصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الخرج والخرج والنفس بالنفس وغير ذلك نعم خص منه ما فيه شبهة الخطا وهي انما تكون باكة يطبقه البدن في العادة ولا تنعش الى القتل غالباً وسمعت من مطلع الاسرار الالهية أن الفتوى على قواهما وأما هذه الدلالة فقيسه أن الحديث المذكور يحتمل أن يراد به لقيام القصاص بالسيف فليس من الباب في شيء ولا تقوم حجة مع احتمال فافهم (مسئلة) « جمهور الحنفية والشافعية على أنه) أي العموي (ليس بقياس وقيل) هو (قياس جلي واختره الامام الرازي) من الشافعية وبعض من أيضاً قيل فائدة الخلاف أن الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياساً بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشاف قد سمعت بعض شيوخه الذي كان من الثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحد بدالقياس الحنفى (لنا اولاً انه) أي العموي (يديهي وله ذائبت به الحدود ولا يثبى من القياس كذلك) أي يديهامثبثاً للحدود (وفيه ما فيه) لان الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعى كونه قياساً جلياً ويعترف بكونه مثبتاً للحدود وهذا ولأن تمنع الصغرى كيف وربما تكون بعض اللات أخفى من القياس الا أن يحرر الدليل هكذا العموي فهم المناط فيه يديهى العارف بالغة وان كان الحكم في المسكوت نظر بالحفاظ المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق أن الذي يدعى فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس دلالة حقيقة بل قياسات وانما لم يعمل به مشايخنا فافهم (و) لنا (تأنيداً القطع بالافادة) أي بافاده العموي الحكم (فيل شرع القياس) ولذا كان يفهم عند من لا يبتدئ من التهي عن التأنيف التهي عن الضرب (فلا يكون قياساً شرعياً) لانه بعد الشرع (وفيه أن الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع) فيجوز كونه قياساً مفيداً قبل الشرع (ولهذا أثبتة الحكماء) وسموه تمثيلاً لهم غير مترسعين بشرعة (نم اعتراره) أي القياس (شرعاً) انما يكون (بالشرع وذلك في غير الجلي) وأما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع أيضاً (و) لنا (ثالثاً الاصل في القياس لا يكون مندرجاتي الفرع) بحيث يسرى حكمه اليه (اجتماعاً وهما قد يكون مثل لانه طه منزه) فانه يدل على أن لا يعطيه أكثر منه مع أن الدرر جزءه وداخل فيه فلا يكون قياساً لان اختلاف الوازم يستلزم اختلاف اللزومات

﴿ القسم الثالث في الامر والنهي ﴾

فنبدأ بالامر فنقول أولاً في حدته وحقيقته وثانياً في صيغته وثالثاً في مقتضاه من الفور والتراخي أو الوجود  
أو النسب وفي التكرار والاتحاد وثباته

﴿ النظر الاول في حدته وحقيقته ﴾ وهو قسم من أقسام الكلام اذ ينقسم الكلام بقسمي امر ونهي وخبر واستخبار فالامر  
أحد أقسامه وحذاً الامر أنه القول المقتضى طاعة الأمور بفعل المأمور به والنهي هو القول المقتضى ترك الفعل وقيل  
في حد الأمر انه طلب الفعل واقتضائه على غير وجه المسئلة وممن هو دون الأمر في الدرجة احتراز عن قوله اللهم اغفر لي وعن  
سؤال العبد من سيده والولد من والده ولا حاجة الى هذا الاحتراز بل يتصور من العبد والولد أمر السيد والولد وان لم يجب  
عليهما الطاعة فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة بل الطاعة لا تجب لالله تعالى والعرب قد تقول فلان

(وفي المقدمة الاولى مناقشة) بأن وجوب عدم اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع اندراج الذي وجب الفردية  
وليس الذرة فرداً من المال الكثير (كذا في شرح المختصر) لكن هذا المنع انما يتوجه لومنع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته  
لا يقبل الجمع عليه المنع أصلاً فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان الثقله نقات قلت مانقواه انما هو عدم اندراج  
اندراج الجزئي تحت الكلّي بحيث يكون الفرع متنواً لانياه لعمومه (أقول) ليس المناقشة في المقدمة الأولى فقط (بل في  
المقدمة الثانية) أيضاً من أن الاصل ههنا داخل في الفرع (لان الأصل هو الاقل بشرط لا) أي بشرط عدم الزيادة عليه  
وهو ليس جزءاً من الأكبر انما الجزء الأقل لا بشرط الزيادة (فتدبر) وأجاب عنه في التلخيص بان هذا الذي عبر عنه بكونه  
بشرط لا وان لم يكن داخل فيه حقيقة لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع في القياس بالاجماع وبالجملة ان دخول الأصل  
في الفرع في بادئ الرأي ممتنع في القياس اجماعاً بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي وأتباعه (قالوا لولا المعنى الموجب  
وجوده) أي وجود حكم الأصل (في الفرع لمحاكم) فيه ثبوت الحكم فيه لأجل المعنى الموجب وهو القياس (أقول)  
في الجواب (ملاحظة المعنى الموجب) ثبوت الحكم (لا يوجب النظرية حتى يكون قياساً كما في القضايا التي قياساتها معها)  
فانما ضرورية مع أن القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير واف اذ النظرية غير لازمة للقياس كقوله وهو يقول  
انه قياس جلي فافهم (وأجيب في المختصر ان المعنى شرط لتناول) أي تناول الكلام لحكم المسكوت (لغة) فان اللغة قد  
وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فلاحظة المناط انما هي ليعلم تناول الكلام (لانه مثبت للحكم) حتى يكون  
قياساً وتفصله أن القياس يظهر الحكم في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه لان الكلام مدال عليه لغة وعرفاً وأما دلاله النص  
فعند الجماهير دلاله لغوية للربك والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظنها قياساً زعم أن لدلاله له عليه لغة  
ولا عرفاً وانما يلزم الحكم بوجود العلة غاية ما في الباب أن التعليل ووجود العلة ضروريان فصار تقياساً جلياً فقد ظهر أن  
التراخي معنوي يظهر فائدته في بعض الأحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع أصلاً وانما  
يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعاكم الا اذا ثبت أن الحكم هناك لأجل هذا المعنى ودونه شرط القياس وهو ممنوع  
وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح فان (ومن ثم) أي من أجل أن المعنى ليس مثبته للحكم بل شرط لتناول العوى  
(قاله النافي القياس) كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله (وقد يقال ان) القياس (الجلي لم ينكر) فقبول  
المشكوكه الدلالة لا يلزم منه أنها غير القياس وأما عدم التوجه فلانه لا يزيد على الكلام على السند فافهم (ومنها الاقتضاء وهو  
دلالة المنطوق على ما يتوقف محتمه عليه) وهي في الاخبار تكون بالصديق عقلاً أو شرعاً) واحتراز بقوله دلاله المنطوق عن  
المقدر فان اللفظ المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضى (فيعتبر) هذا المعنى المدلول (مقدماً صحيحاً للمقتضى) من الكلام  
لان ما يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة (وهذا معنى قولهم الا لازم المقدم اقتضاه بخلاف التأخر) فالمراد  
بالمقدم ما يعتبر مقدماً لصحيح الكلام وهذا اصطلاح مغاير لما مر في فصل العام فان ما كان متنواً للمقدّر في نظم الكلام  
(ويقدّر) أي يعتبر (بشده) أي ما يقتضيه الصحة (لأنه ملحوظ ضروري) فيقدر بقدرها (فيسقط) منه اذا كان عقداً

أمر بأمر العبد أمر سيده ومن يعلم أن طلب الطاعة لا يحسن منه فيرون ذلك أمر أو ان لم يستحسنوه وكذلك قوله اغفر لي فلا يستحيل أن يقوم بذاته اقتضاء الطاعة من الله تعالى أو من غيره فيكون أمراً ويكون عاصياً بأمره فان قيل قولكم الأمر هو القول المقضى طاعة للمأمور أردهم بالقول باللسان أو كلام النفس قلنا الناس فيه فريقان الفريق الأول هم المبتنون لكلام النفس وهو لا ير بدون القول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وهو الذي يكون النطق عبارة عنه ودليلا عليه وهو قائم بالنفس وهو أمر بذاته وجنسده ويتعلق بالمأمور به وهو كالقدرة فإما القدرة لذاتها وتعلق بتعلقها ولا يختلف في الشاهد والغائب في نوعه وحده وينقسم الى قديم ومحدث كالقدرة ويدل عليه نارة بالاشارة والرمز والفعل ونارة بالالفاظ فان سميت الاشارة المعرفة أمر فحجاز لانه دليل على الأمر لانه نفس الأمر وأما الالفاظ فقل قوله أمرتك فاقضى طاعته وهو ينقسم الى ايجاب ونوب ويدل على معنى التسبب بقوله تدبتك ورغبتك فافعل فانه خير لك وعلى معنى الوجوب بقوله أوجب عليك

(ما يحتمل السقوط) شرعاً من الأركان والشرايط فان الضرورة تسقط اياه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط (ومن ثم استغنى البيع عن القول) مع كونه ركناً في اذ قال السيد عبد الله عني بألف فقال اعتقت عنك فهذا الأمر لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحح الأمر ولا حاجة فيه الى القول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة ويقع العتق عن الأمر ويكون الولاء ويتأدى به الكفار ان توى وعلى ذمته الألف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وزفر (دون الهبة عن القبض) أي لا تستغنى الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط أصلاً فلو قال اعتقت عبدك عني ولم يقل بالف لا يصح هذا بان يتقدمه هبة ولا يمكن اعتبارها التصحيح لانه لم يوجد القبض فيلغو الأمر وان اعتق لا يقع عن الأمر الا عند أبي وسفر رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضائية تسقط عنه القبض وهذا تخصص لنص اشتراط القبض من غير دليل محض فافهم (ولا يبر) هذا المقضى (ولا يخص لانه زيادة ونقصان) أي لان العموم زيادة والتخصص نقصان لم يرد من العموم والتخصص انه لا يقبل الاستعراق والتناول وعدمه لا يستكره اقل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنى مستغرق تعين البتة بل يرد بالعموم عموم يترب عليه أحكام من التخصص والاستثناء فلا يمكن ههنا أن يقال ان الكلام كان ظاهراً في العموم لكن خص منه البعض فان المقضى ليس لمحوطاً للتكلم وانما يعتبر لتصحيح مراده فيتم قدر ضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا أكل خبزاً تعين والا لا كما في المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام أولاً ثم التخصص لأنه ان كان المتوقف عليه أمراً عاماً فالتخصص افساد للكلام وان كان أمراً خاصاً فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف الاشارة فال المعنى هنالك مدلول للكلام وهو ظاهره فيحتمل أن يخص ويصرف عن الظاهر بمخصص فقد وضع ما عليه الامام في الاسلام أن المقضى لا عموم له والاشارة لها عموم لا كإزعم بعض مشايخنا الكرام أن لا عموم للاشارة أيضاً فامل فيه (وعتد جمهور الحنفية المحذوف نحو وأسأل القري بليس منه) فان المحذوف لفظ أراد المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالات الأربع والمقضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا يتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشتهرت على الخصم بالمقضى مع كونها من المحذوف نحو أسأل القرية والأعمال بالنيات ورفع الله عن أمي الخطأ والنسيان فرفقوا فرفقاً آخر مختصاً بتلك الصور وأورد المصنف بقوله (والفرق أن في المحذوف) الذي يزعمونه من مضمي (ينقل حكم المذکور) من الاعراب (بعد الاعتبار اليه) فانه لو قيل أسأل أهل القرية بصرة القرية مضافاً اليه وكذا الويل ثواب الاعمال يصير الاعمال مضافاً اليه (بخلاف المقضى) فانه بعد الذکر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما أرادوا بهذا الفرق أنه فرق بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التلويح ان من المحذوف ما لا يتغير ذكركه الكلام نحو واذا نسق موسى اقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانبجرت منه اثنتا عشرة عينا أي فاضرب بعصاه الحجر فانبجرت (ثم من هذه الاقسام يترجح عند العارض ما هو أقدم وضعاً) فتقدم العبارة على الاشارة لتكون الأولى مساوية لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومعناه وأما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط فتعارض العينان فينبأ اقطان وبقى النظم سالماً فيعمل به كذا في الكشف والدلالة ترجح على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جملة ما اذا عارض الدلالة فافهم (لكن قوتها فوق القياس) حتى تقدم عليه لان هذه الدلالات لغوية بخلاف القياس



أوفرضت وأحتمت وأفعلت فإن تركت فانت معاقب وما جرى مجراه - وهذه اللفاظ الدالة على معنى الامر تسمى أمرا وكان الاسم مشتركاً بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدال فيكون حقيقة فهمها أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنفس وقوله افعال يسمى أمراً بما جازا كاتسمى الإشارة المعرفة أمراً بما جازا ومثل هذا الخلاف حارفي اسم الكلام انه مشترك بين ما في النفس وبين اللفظ وهو مجاز في اللفظ الفرق الثاني هم المنكرون لكلام النفس وهؤلاء انقسموا إلى ثلاثة أصناف ويتخذون وعلى ثلاث مراتب **(الحزب الاول)** قالوا المعنى للامر الاحرف وصوت وهو مثل قوله افعال أو ما يفيد معناها واليه ذهب البلخي من المعتزلة وزعم أن قوله افعال أمر لذاته وحينئذ هو انه لا يتصور أن لا يكون أمراً فقبل له هذه الصيغة قد تصدر للتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وقد تصدر للإباحة كقوله وإذا حلتم فاصطادوا فقال ذلك جنس آخر لا من هذا الجنس وهو مناسك كقولهم فلما استشعر ضعف هذه المجاهدة اعترف **(الحزب الثاني)** وفيهم جماعة من الفقهاء يقولون ان قوله افعال ليس أمراً بمجرد

(كذا قالوا وفيه ما فيه) لأن رجحان ما لا يقصد أصلاً كافي الإشارة على ما يقصد كافي الدلالة أما كان ضرورياً كافي الاقتضاء محل تأمل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضوا بقي التنظيم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضجل عنده غيره فلم يتساقط ولم يبق التنظيم سالماً ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبادات أما العبارة فكذلك العام المخصوص وأما ما سواها فظاهر أشهر مما تكون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلمهم أرادوا أن الدلالات المذكورة عما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية متقدمة على القياس كما يقال العام والخاص قطعان أعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجه فتدبر (وأما الشافعية فقصوا الدلالة (الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور) مطابقة أو تضامناً والتزاماً (والى مفهوم بخلافه) أى الدلالة على ما ليس به كقولهم بل مسكوت قال المنطوق والمفهوم فيما الدلالة وما في ما دل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول وأقسام الدلالة الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم (والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة أو تضامناً وغير صريح بخلافه) أى ما لا يدل مطابقة ولا تضامناً (فيدل بالتزام) وعلى هذا فالالتزام من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج أدرجوه في المفهوم (و ينقسم) غير الصريح (الى مقصود من المتكلم) دلالة (وذلك) أى المقصود (بالاستقراء) ما أن يتوقف عليه الصدق بخروج عن أمي الخطأ) والسيان فإنه لا يصدق الا اذا قدر شئ نحو انما الخطا والنسيان وغيره كما تقدم (أو) يتوقف عليه (الحجة عقلاً نحو أسأل القرية) فان القرية لا تسئل فلا بد من التقدير نحو أسأل أهل القرية (أو) يتوقف عليه صحته (شراً نحو اعتق عبدك عنى بكذا) فان الامر باعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع (ويسمى دلالة اقتضاء) وهذا الكلام دل على أن المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح عندهم وفيه نظر ظاهر أما أولاً فلان الكلام به هنا لا يدل على معنى المحذوف بل هنالك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل بالحدى الدلالات فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام الملقوط فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دل بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الاهدل يدل على معناه مطابقة وكذا الاتم فافهم (وأما أن يعسرتن) الكلام (بحكم) لو لم يكن تعليلاً كان بعيداً عن أن يتقوه به صاحب تميز فكيف يتقوه به من هو أفصح العرب والمجتم (كقران أعتق) رقة (بقول) أعز ابى واقعت في شهر رمضان الذي في الصحة فيقال تجددت معتقها وقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام بعد الامر بالاقتناع وجدد وقراه سؤال الاعرابي يدل على أنه لولا التعليل كان بعيداً (ويسمى اعماء وتنبها) ثم في هذا الحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى وأهل الله البيع وحرم الربا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالاتزام وليس دلالة اقتضاء ولا اعماء وتنبها مع أنه مقصود فالاولى أن يقال أن يتوقف أولاً (و ينقسم) (الى غير مقصود ويسمى إشارة) ومثلوا بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم اتهم ناقصات عقل ودين فقبل ما نقصان دينهن فقال (تمكث شرط درهما) أى نصف عمرها (لا تصلى) فإنه يدل على أن أكثر الحيض وأقل الظهر خمسة عشر) وما فإن الحديث يسبق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلاحهن نصف العمر أن يكون زمان الحيض مثل زمان الظهر وزمان الظهر خمسة عشر يوماً فزمان الحيض كذلك لأن الحيض لما وجد أقل منه قطعاً علم أنه أكثر مدته والظهر لما وجد أكثر مدته وإنما اختير هكذا بالغة في بيان نقصان الدين هذا وجوابه أما أولاً فان الحديث ضعيف غير صالح للعمل قال البيهقي لم نجد له وقال ابن الجوزي لا يعرف وعن

صغته ولذا أنه بل لصغته وتجرد عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة وغيره وزعموا أنه لو صدر من النائم  
 والمجنون أيضاً لم يكن أمر القرينة وهذا يعارضه قول من قال انه لغبر الامر الا اذا صرقتة قر سنة الى معنى الأمر لانه اذا سلم  
 اطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة فواله البعض على الصغته وحوالة الباقي على القرينة تحكم مجرد لا يعلم بضرورة  
 العقل ولا نظير ولا ينقل متواتر من أهل اللغة فوجب التوقف فيه فعند ذلك اعترف (الحرب الثالث) من محقق المعتزلة  
 انه ليس أمر الصيغة وذاته ولا لكونه مجردا عن القرائن مع الصيغة بل بصيراً أمر بثلاث ارادات او اعادة المأموره واردة احدث  
 الصيغة واردة الدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد وقال بعضهم تكفي ارادة واحدة وهي ارادة المأموره وهذا  
 فاسد من أوجه الاول أنه يلزم أن يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام آمين وقوله كواوا وشروها نياً بما أسلفتم في الايام الخالية  
 أمر الأهل الجنة ولا يمكن تحقيق الامر الا بوجوه وعيد فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة وهو خلاف الاجماع وقد

التوى أنه باطل والذي في الصحيحين عن أي سعد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أقصى  
 ونظر الى المصلي فرعى النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني أرى يتكبن أ كثر أهل الترافقن وبم بارسل الله قال تكثرن العن  
 وتكفرن العشير ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من احدا كن قلن وما نقصان ديننا ونعلقنا برسول الله  
 قال أليس شهادة المرء أمثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يا رسول الله قال فذلك نقصان عقلها أليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم  
 قلن بلى فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشرط وأما ناسفاً قال المصنف (وهو انما يتيم لو كان الشرط بمعنى النصف)  
 كما مر (وهو بعيد) بل باطل (لان أيام الاياس والحبل والصغر) والأولى اسقاطه فان الصغر لا يدخله في نقصان الدين فلا  
 اعتدابه (لاحيض فيها) فلا يمكن أن يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان مدته خمسة عشر يوماً وأيضاً ان استيعاب  
 المدة تارجد اقل بصر أن بني عليه (بل) الشرطهنا (بمعنى العض وهو شائع) بل الشرط حقيقة في البعض قال في القاموس  
 شطر الشيء بعضه وجزؤه وحينئذ لا وجه للاشارة المذكورة وأما ثالثاً فلو سلم ذلك فهو معارض لصريح قوله عليه وعلى آله  
 وأصحابه الصلاة والسلام أقل مدة الحيض ثلاثة أيام أو كلمها عشرة أيام ولياليها رواه الدارقطني وهو بهذه الرواية وان تكلم عليه  
 لكن حسن مر وي بطرق كثيرة كفي فسخ القدير والصريح مقدم على الاشارة فافهم (والفهم امام مفهوم موافقة وهو دلالة  
 النص) وقد مر (ويسمى لحن الخطاب وامام مفهوم مخالفة وهو نبوت نقض حكم المنطوق) نفي كان أو ناساً (المسكوت)  
 بل الدلالة عليه (ويسمى دليل الخطاب وشرطه) أي شرط تحققه (عدم ماوجب التخصص) بالذکر (سوى نفي الحكم  
 عن المسكوت) والموجب سواء) كظهور الأولوية والمساواة) ادعى هذين التقديرين يكون المسكوت مساوياً للمنطوق في  
 الحكم بالدلالة أو القياس (وخرج الكلام مخسراً للعادة) فان الظاهر حينئذ التكلم على حسب العادة لاني الحكم (وكونه  
 جواباً للسائل) عن حال المذكور اذ حينئذ الغرض المطابقة للسؤال (وجعل المتكلم بحال ما لم يذكر) فلا يدل على النفي أصلاً  
 للتخصص بالذکر (الذي غير ذلك من الفوائد) (وهو) أي مفهوم المخالفة (أقسام منها مفهوم الصفة) وهو نبوت نقض حكم  
 المنطوق لما أتوجده في الصفة من أفراد الموصوف (قال به الشافعي وأحد الاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الحنفية  
 والقاضي) أبو بكر (و) الامام (الزالي) حجة الاسلام كلاهما من الشافعية (المعتزلة وهو المختار ومحمل التزاع الدلالة لغة)  
 يعني أن الترتيب لغة موضوع للفهوم عند عدم فائدة أخرى عندهم خلافاً لنا وقديم ويقال انه موضوع ومستعمل استعمالاً  
 شائعاً (لا كتكلمات البلغاء) فإنه لا تزاع في أنه قد يقصده البلغاء أحياناً لانا لأن البلغاء يقصدونه دائماً عند عدم الفائدة الأخرى  
 حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم مع اعداء ولم يظهر له فائدة أخرى ببلغا حتى يرد أن كلام الشارع في أعلى درجة  
 من البلاغة قبلزم أن يكون المفهوم باتفاقه وهو مدار الاحكام وبنس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ (لنا) وأقول دلالة  
 المفهوم نظرية متجسمة له أبدأ ولاشئ من دلالة اللغة كذلك ضرورة) فلاشئ من دلالة المفهوم بدلالة اللغة (أما) المقدمة (الأولى  
 فلانها) ههنا (موقوفة على عدم فائدة أخرى اتفاقاً وهو مجهول أبداً) فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها (سيما  
 في كلام الشارع) فان العقول تعجز عن احاطة بفوائده (ان قيل ربما ينظرن) عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا الى  
 القطع به فان الادعى التطلع بالمفهوم (قلت هذا الظن) أي ظن عدم فائدة أخرى بل ظن المفهوم (من الفوائد فيجب انتفاؤه

ركب ابن الجبائي هذا وقال ان الله من يدخل لهم الجنة وكاره امتناعهم اذ بتعذبه اصال الابواب اليهم وهذا ظلم والله سبحانه  
 يكره الظلم فان قيل قد وجدت ارادة الصيغة و ارادة المأمور به لكن لم توجد ارادة الدلالة به على الامر قلنا وهل للامر معنى  
 وراء الصيغة حتى زاد الدلالة عليه أم لا فان كان له معنى فها هو وهل له حقيقة سوى ما يقوم بنفس من اقتضاء الطاعة وان لم يكن  
 سوى الصيغة فلامعنى لا اعتبار هذه الارادة الثالثة الوجه الثاني انه يلزمهم ان يكون القائل لنفسه افعال مع ارادة الفعل  
 من نفسه أمر نفسه وهو محال بالاتفاق وان الامر هو المقضى وأمره لنفسه لا يكون مقتضا للفعل بل المقضى وداعبه  
 وأغراضه ولهذا اوال لنفسه افعال وسكت وحدهما ارادة الصيغة و ارادة المأمور به وليس بأمر فدل ان حقيقته اقتضاء  
 الطاعة وهو معنى قائم بنفس من ضرورته أن يتعلق بغيره وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة فيه كلام سبق  
 فان قيل وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى ارادة الفعل المأمور به فان السيد لا يجحدن نفسه عند قوله لعبد اسقى أو أسرج

فبيح محجولا بل يتبقى المفهوم من الاصل (ولك أن تقول الظن قد يلاحظ قصدا) كإذا اقتضى الحال أن يذكر المتكلم كلاما  
 موهما للتخصيص والقتصر ولم يكن مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الإيهام فقط كذا في الحاشية (وقد  
 يلاحظ) الظن (سعا) بان يتكلم لا فائدة حكم من غير قصد الى فائدة أخرى فيظن عدم الفائدة (والفائدة) المنفية (الاول والشرط)  
 للمفهوم (الثاني فافهم) ولأن تبيح عن أصل الارادانه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان القوائد غير محصورة في عدد  
 ولو ظننا حتى يعلم الانتفاء أو يظن ثم هي لتكثرها لا يتحقق مادة بنفي فيها الجميع باسرها الاندثار اذ أقل من أن الفائدة التعبير  
 عن المحكوم عليه بالموصوف بالصيغة وجعله عنوانه كفي التعبير بالقب وعلى هذا يدفع ما ورد أن مقصودهم أن الكلام  
 موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والقوائد الأخرى صارفة عنه فإذا لم يظهر فائدة أخرى يظن به كفي سائر الحقائق فلا يضر عدم  
 معرفة اقتصار القوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه أو متعلقا به لا يتخلو عنها ريب فوجود الصارف لازم فلا دلالة  
 على انتفاء الحكم أصلا فتدبر (و) لنا (تأثير) المسكوت محللا للاستدلال بالأصل (أو) تركه محلا (للاجتهاد والنظر بالقياس  
 الى المنطوق) أو الى غيره فائدة لازمة) لا يتخلو الموصوف بالصيغة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم القوائد بأسرها فلا يثبت  
 المفهوم أصلا قيل مقصودهم أن المفهوم ثابت ومدلول للكلام ما لم يظهر صارف من القوائد فاحتمال القوائد الأخرى احتمال  
 الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا غير وافي فإنه لو سلم أن مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تنبوعه والقوائد  
 الأخرى اذ تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والقوائد المذكورة لا يتخلو كلام ما  
 عن واحد منها فلا يتخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق أصلا فافهم ولا تزل فإنه منزلة (و) لنا (تأثير) ثبوت  
 المفهوم (لثبوت الخبر لان العلة الحذرة عن عدم الفائدة) وهو مشترك بينهما (والثاني باطل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة  
 لم يدل على عدم المعلوفة) فيها (ضرورة) التزامه مكاره كذا في شرح المختصر) قال في الحاشية مع كونه مكاره قد التزمه  
 بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء وهذا والحق أنه لا مكاره فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في  
 الشام المعلوفة الا أنه يمنع عنه ما فرج خارجي كالم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع  
 على عدم المفهوم في الخبر لو تخرج الكلام (وأجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار بعدم) الحكم (خارجا) وغاية ما فيه  
 عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا يدخل للخبر في ثبوت الحكم وانتفاءه في الخارج  
 (بخلاف الحكم الشرعي) الثابت بالانشاء فإنه لا خارج له فوجب ان كذا هو قوله أو جيت فاذا اتسق القول الذي هو  
 الانشاء (اتسق الجواب) لانه هو الثبوت وقد اتسق في المسكوت القول فان نفي الحكم فأتسق الخبر والانشاء فاللزام  
 ممنوعة (قال ابن الحاجب هذا دقيق ورد بأنه قول بنى المفهوم وكونه مسكوتا عنه) لا كونه محكوماً بنقض الحكم (لان حاصله  
 عدم العرض) للحكم (لغة) وانما يلزم الانتفاء لان انتفاء الثبوت وبه نقول أيضا فانه قول ببقاء المسكوت على الاصل فافهم  
 فانه ظاهر جدا (واستدل أولا) بأنه لو ثبت المفهوم فاما بالعقل أو النقل (العقل لا مدخل له) في اثبات الاوضاع والنقل  
 اما بالتواتر حقيقة أو حكما أو بالأعاد (ولا تواتر) ههنا (حقيقة) أو حكما كلاجماع أو كاستقرار رفع الفاعل اتفاقا) بيننا  
 وبينكم وأيضا لو كان كذلك لم يكره الأئمة ذوو اليد الطولى في الاستقراء والتبعية (واحد لا يتصدق مثل) لاشتراك الكل

الدابة الارادة السقي والاسراج أعنى طلحه والميل اليه لا ارتباط غرضه به فإن ثبت أن الامر يرجع الى هذه الارادة لم اقتربان الامر والارادة حتى الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة الامور اياها مراداً إذ كانتا كلها مرادة أو ينكر وقوعها ب ارادة الله فيقال انها على خلاف ارادته وهو شنيع اذ يؤدي الى أن يكون ما يجزى في ملكه على خلاف ما أراد أن كثر ما يجزى على وفق ارادته وهي الطاعات وذلك أيضاً متكرراً فالمخلص من هذه الورطة قلنا هذه الضرورة التي دعت الاصحاب الى تميز الامر عن الارادة فقالوا قد يأمر السدع عبده بالاريدته كالمعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده اذا مهد عنده عبده لمخالفة وأمره فقال له بين يدي الملك أسرج النابة وهو يريد أن لا يسرج اذ في اسراجه خطر واهلاك للسدع فعمل له لاريدته وهو أمر اولوله لما كان العبد محتالاً فاولاهتمه عنده عند السلطان وكيف لا يكون أمر او قد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الامر فدل أنه قد يأمر عمالاريدته هذا انتهى كلامهم ونحته غورلو كشفناه لم تحتل الاصول النقصي عن عهده ما يلزم منه ولتزلزله بقواعداً لا يمكن تداركها الا بتفهمها على وجه يخالف ما سبق الى اوهاهم كثر المتكلمين والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الاصول

في سبب العلم والترتب بعضهم التواتر وهو مكارمة والافكان الوضع مقطوعا بل تكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شان سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع (وأجيب) لأن سلم أن الأحاد لا تفيد (بل تفيد للقطع بقبول الأحاد عن الاصمعي والتحليل مثلا) في وضع الالفاظ (أقول الاستقراء) الصحيح (دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية للتراكيب المتعارفة عند الأحاد) من العوام والخواص وهذا لأن كل أحد يتكلم بهذه التراكيبات ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفد بها اذا حوطلب فيعمل كل أحد معناها فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب القليلة الاستعمال فإنه يجوز أن لا تكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط (ففي مثله لا تقبل الاحاد) البتة بل لا يعد أن يقطع بخطا الواحد الناقل (وان قبل في المواد) الجزئية لجواز سماع واحد دون آخر وتراكيب الموصوف والصفة متعارف عند الكل فلو كان ذلك الاعلى الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعاً متواتراً ولا تقبل فيه الاحاد فافهم فقد ثبت المطلوب بأقوم حجة لا يدحضها شبهة (قيل) في حواشي مرزاجان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال (لدليلكم على النقي اما عقلي وهو) أي العقل (لا يستقل) وينقل الى آخره) أي فاماتوا حقيقة أو حكاها وليس كذلك أو واحداً ولا يكتفي في مثل هذا وهذا الارادته انقض اجحالي ويمكن أن يجرد معارضة بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي أو نقلي الخ (أقول) لدلنا على نفي نقلي قاطع و (اذ فرض أن لاعلمة) أي الوضع (والاقتضى تواتر افعده) أي التواتر (يعلم عدمه بالضرورة) وههنا معلوم قطعاً أن لتواتر في النقل البتة فيعلم أن للدلالة أصلاً ذلتها ليست التواتر فريب (وهذا ليس باستقلال للعقل) حتى لا يقبل (بل دوران مع النقل) وهو غير متكرر (تدبر) فإنه لا يتجاوز عنه الحق (و) استدلالاً بالوضع) المفهوم (لماصح أذكر كاه السائمة والمعروفة للمجتمع) أي في جملة (ولامتفرقا) أي في جملتين (لان وزانه) حينئذ (وزان قولك لا تقبل له أف واضربه) في كونه جماعين متنافيين فان قوله أذكر كاه السائمة يدل على عدم وجوب كاه المعروفة واذ عطف المعروفة دل على وجوبها كما أن لا تقبل له أف يقتضي النهي عن الضرب واضربه أمر به (وأجيب بأنه) أي مفهوم المخالفة (ليس ك مفهوم الموافقة لقطع ذلك) أي مفهوم الموافقة (وظننه هذا) أي مفهوم المخالفة (ويضمحل الضعيف مع القوي) الذي هو منطوق والمعروفة فليس ههنا مفهوم لمنع الهوية ولأن تقرر الدليل بأنه لو كان المفهوم مدلولاً للكلام فههنا المتناهيان في المثال المذكور وان كان يتربك أحدهما الظنني كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان أحدهما ظني ثم يتربك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخبر المفهوم بالبال فلنأمل فيه (و) استدلالاً بالثالثية) المفهوم (لثبت التعارض لثبوت المخالفة) بين المفهوم والمنطوق أو المفهوم الآخر (كثيراً أقوله تعالى لا تأكلوا الرابضاً فامضاعفة) فان مفهومه أكل الرابض الذي يمكن أضعافاً وهو محتال للتوصو الحرمة للرب بالقليل أيضاً (وهو) أي التعارض (خلاف الاصل لا بصار اليه الا بدليل) ولادليل (فان اقيم فعد حجة كان دليلاً معارضاً) لدليلكم (الظننيهما) فينا فظان فلا يثبت المفهوم وأعله أراد بالتعارض الختلاف المنافع اجتماعهما طاماً فإنه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم الجنتين للنساق بين في القوة حتى يراد أن وجود

(النظر الثاني في الصيغة) وقد حكى بعض الأصوليين خلافاً في أن الأمر له صيغة وهذه الترجمة خطأ وأن قول الشارع أمرتكم بكذا أو أتتكم بأمر ونكذا أو قول الحماني أمرت بكذا كل ذلك صيغ دالة على الأمر وإذا قال أو حبت عليكم أو فرضت عليكم أو أمرتكم بكذا أو أتتكم معاينون على تركه فكل ذلك يدل على الوجوب ولو قال أنتم مشاؤون على فعل كذا ولستم معاينين على تركه فهو صيغة دالة على الندب فليس في هذا خلاف وإنما الخلاف في أن قوله أو فعل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرأش فإنه قد يطلق على أوجه منها لوجوب كقولهم أقم الصلاة والندب كقولهم فكاتبوهم والارشاد كقولهم واتقوهوا والإباحة كقولهم فاصطادوا والتأديب كقولهم لابن عباس كل مما يبدلك والامتنان كقولهم كما أوامركم فكما الله

التعارض كثيرا غير بين والتعادل في حيز الخفاء فافهم (وأجيب) بأنه (منفوض بحجة خبر الواحد) فإنه لو كان حجة لوقع التعارض لأن أكثرها أحاد متعارضة فلا يصار إليه إلا بالدليل وأن أقبح يكون معارضا للدلتنا فيساقطان والاصل عدم التكليف فيبقى عليه (و) أجيب أيضا بأنه منقوض (بترجيح بيته الخارج) مع بيته ذي اليدمع أنهم بما تعارضان فيساقطان ويحق المدعى في بذى اليد على الاصل والحل أن بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الاصل (فندبر) هذا والجواب أنه فرق بين ما نحن فيه وصورتي النقض فإنه لم يفهم ههنا بل حال عن الدخول حتى يعدل لأجله عن مقتضى الأصل بخلاف حجة خبر الواحد فإنها تابدل قاطع لأمره فيخرج عن قاعدة الأصل وأما بيته الخارج فلا يعارضها بيته ذي اليد بل بيته لا تثبت شيأ فوق ما تثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقط بينهما إذا كانت بيته ذي اليد على النتائج لوجود التعارض وترك المدعى في بذى اليد كعند بعض المشايخ أو يرجح باليد فيقتضى له كهاو المختار فافهم وبه اندفع الحل أيضا فليست فيه (و) استمدل (زاعبا) بأن المفهوم لو كان لكن داخل في واحد من المطابقة والتضمن والالتزام (ولست بأحدى الدلالات الثلاث) وأجيب بأنه وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة (ولا يكون منظوقا) لأنها ليست على المذكور (وفي المنهاج التزام الالتزام) لأن المسكوت غير الموضوع له (وهو بعيد عن الأوالة) لأنهم وعدوا الالتزام من أقسام المنطوق وحواله أنه كما روينا سابقا أن بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا الالتزام من المنطوق (و) هو بعيد عن (التمام) أيضا لأن النقي عن المسكوت ليس لازما ذهنيا وإنما يرد ذلك لشرط في الدلالة التي لا تكون دلالة حاصلة على الجود حين استعمل في معناه التزاما وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن إليه سواء كان لازما ذهنيا أو عرفيا ويفهم بعد التأمل كما هو في أمثلة الإشارة الحقيقية والمفهوم لازم عرفي لم يكن هنالك فأئدة أخرى ولا يحسن حل الالتزام على التزام أهل العربية فإنه يحل والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع لأن صاحب المنهاج يحيزه فافهم وقد ربت أن كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه معنى التزاما فافهم مثبتو المفهوم (قالوا أولا صرح عن أبي عبيد) القاسم بن سلام وهو المشهور وفي البدائع أبو عبيدة بالبهاء وهو عمر بن المنثي قيل صرح به امام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ماقال الامام وقيل لا تنافي لجواز فهم كما ما نقل الامام عن واحد في المشهور عن الآخر (فهمه من) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لئلا الواحد يحل عرضه وعقوبته) رواء أحمد وفهم منه أن غير الواحد لا يحل عرضه وعقوبته (و) صرح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (مطل الغني نل) أن مطل غير الغني ليس ظلما (وكذا عن الشافعي) صرح فهمه (وهما) امامان (عالمات باللغة) فالقول قولهما (والجواب أولا) أن الفهم من المثال الجزئي لا يصح القائمة الكلمة (العلم) أي لعل فهمه منهما في هذا المثال الجزئي (لأن الوصف مشعر بالعلمة والاصل عدم علمه أخرى) فعلة حل العقوبة أو حدان وكذا جعل الظلم الغني فما تشابهه يتفه الحكم (وليس هذا باللغة) ولك أن تقول ان ابناء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة بحديث المسلمين سلم المسلمون من لسانه وبه رواء الشيخان وغيرهما وإنما جزاء في المديون الواحد دفعا لظلمه ووصولها إلى حدة وفي غيره لا ظلم منه لعدم التعدد ولا وصول إلى الحق فيبقى على أصل الحرمة وعلم بهذا الأصل أن تخصيص الواحد والغني لأن الفقيه حكمة بخلاف ذلك لأن التصويب يدل على نقي الحكم هذا لكن أتباع الامام الشافعي نقلوا عنه انه فهم المصهورم لأجل الوصف فلا تشبه هذا الوجه ولا تفهام من قبله وأما قول أبي عبيد حين قيل له المقصود من حديثه لأن مبتلى حوافر أحدكم فبما اختره من أن مبتلى شعراذم الشعراء وهما من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إياهم لو كان كذلك لخلدوا كرام الاملاء عن معنى فان قلبه كذلك فليس فيه أيضا دليل على فهمه

والا كرام كقوله ادخلوها اسلام آمنين والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم والتسخير كقوله كونوا قردة خاسئين والاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية كقوله اصبروا أو لا تصبروا والابتذار كقوله كما وابتعدوا والدعاء كقوله اللهم اغفر لي والتهنى كقول الشاعر \* ألا أيها الليل الطويل ألا المحبلى \* ولكال القدرة كقوله كن فسكون ﴿ وأما صيغة النهي وهو قوله لا تفعل فقد تكون للتحريم والكرهية والتحقير كقوله لا تمدن عينك ولسان العاقبة كقوله ولا تحسن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله ولا تكنا إلى أنفسنا طرفه عين والباس كقوله لا تعتذر اليوم والارشاد كقوله لا تسئلوا عن أشياء ان تبدل كن تسوكم فهذه خمسة عشر وجهاً في المطلق صيغة الأمر وسبعة أوجه في المطلق صيغة النهي

الشمس

المفهوم بل لعل غرضه أن المذموم هو الامتلاء. وأما معرفة القليل فسكوت عنه فيبقى على أصل الاباحة ولو كان المقصود المذموم مطلقاً لاذم الكثير والسكوت عن القليل للغا المذكور (والقول بأنه يجوز) مجرد (لا بقدرح) في الاستدلال لان الظاهر فهمهما من التوصيف (ممنوع) كقولنا احتمال الخلاف بقدر الحاجة عن الحيطة وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد من دليل (و) الجواب (ثانياً) عرض بما صرح عن الأخفش من الألفاظ الثلاثة) أبي الخطاب عبد المجيد بن عبد الحميد بن عبد الحميد شيخ سيبويه وأبي الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيبويه وأبي الحسن علي بن سليمان صاحب نعلب والمبرد وكل منهم في اللغة كذا في الحاشية والظاهر أنه صاحب سيبويه لأنه يكون هو المراد عند الإطلاق كذا قيل (و) الإمام (محمد بن الحسن) الشيباني من أنه لا مفهوم للصفة (وهما امامان في العربية قال) الامام (محمد بن علي بن أبي طالب) ألف درهم فأنفقت نصفها على الخو والشعر ونصفها على الحديث والفقه) هذا بيان لحده وكما سعيه في كسبه العلوم العربية فإذا كان قول مثل هذين الامامين معارضا فلا حجة في فهمهما (ولو ادعى السلفية) في أبي عبيد الشافعي رضي الله عنه (أو العالم البالغ) فهمما العربية (وقوة صحة النقل) عنهما (فالشيباني) الامام (كذلك في السلفية والعلوم) نقل عنه قولى أصبح متواركاً لكثره الاتباع (بل) الامام الشيباني (أولى لتقدم زمانه علمها) فان الامام محمد اولاد سنة اثنين وثلاثين ومائة وتوفى سنة تسع وعشرين ومائة والشافعي ولد سنة تسعين ومائة وهى سنة وفاة الامام الهمام أبي حنيفة كذا نقل النقات ونقل المصنف عن التقرير أنه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفى سنة أربع ومائتين وتوفى أبو عبيد سنة أربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين وثلاث وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخارى وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلاث وعشرين ومائتين وأبو عبيد مائة ومائة سنة تسع أو إحدى عشرة أو ثلاث عشرة ومائتين ثم لو كان أبو عبيد مائة كما نقل عن امام الحرمين فأى نسبة له مع الامام محمد فإنه نسب اليه الخروج والعبادته وفي تاريخ ابن خلكان أنه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجهه الأرض خارجي أعلم منه وأما الامام محمد فأما في التقوى وعامة العلم فافهم ولا ريب لأحد في أن الفضل للتقدم لعدم اختلاط لغة العرب في الزمن المتقدم وقد استغنى الصحابة عن تالف علم الخو والصرف (وقدرى تلذمه) نقل بعض الحنفية بلذا الشافعي له وبعض الشافعية شذوا التكبر عليه وقال ابن تيمية والذي صح منه نظرية ابان في كثير من المسائل وإبعده لذلك صار له قولان واستفاد حين المناظرة منه فوائد عظيمة وقد رأيت في مسنده الرواية عنه والله أعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم والكالات من مكاربه العقل وغلبة الهوى لا يصح مجال فافهم والجواب ثالثاً ان سلم فهمهما فأى حجة فيه ما لم يثبت الاجماع فلعلهما اتفقا فهما بناء على ما ذهب اليه من القول بالمفهوم واتخاذهما ايام مذهباً (واعترض بان الميثب أولى من الناقى لان الوجدان) للدلالة حين الاستقراء (بدل على الوجود قطعاً) كما في سائر الالات (وعدمه لا يدل على عدمه الاظنا لعدم الاستقراء التام) ولا يفيد القطع فقول أبي عبيد والشافعي أولى من قول الامام محمد والأخفش (أقول الدلالة هي الوجود ذهنا بتوسط الدال والكلام ههنا في الدلالة نوعاً) لان المختلف فيه هو أن نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي أم لا واذا وجد المستقرى بعض التركيبات بل الأكثر غير ذلك فعدم الدلالة الشخصية قطعاً (وعدمها شخصاً يدل على عدمها نوعاً) قطعاً (لان كل ما هو لشي نوعاً فهو له شخصاً) لان النوع موجود في الشخص (ولا عكس) أى للدلالة تخصصاً على وجودها نوعاً لا احتمال أن يكون لتخصصه مدخل (فعدم الوجدان يدل على عدم قطعاً) فيكون الناقى ههنا أولى من الميثب وأقل من أن يكون مثله فافهم (نعم في الدلالة شخصاً لا يدل على عدمه على الوجدان لعدم الاحاطة بجميع استعمال اللفظ الشخص) فيجوز أن يكون الدال في بعض

فلا بد من البحث عن الوضع الاصلي في جملة ذلك ما هو والتجوز به ما هو وهذه الاوجه عددها الاصوليون شغفانهم بالتكثير وبعضها كالتداخل فان قوله كل ما يبليك جعل للتأديب وهو داخل في التذب واداب مندوب اليها وقوله تمتعوا الايمان قريب من قوله اعلموا ما شئتم الذي هو للتهديد ولا تطول بتفصيل ذلك وتحصيله فالوجوب والتسبب والارشاد والاباحة أربعة وجوه محصلة ولا فرق بين الارشاد والتسبب الا ان التسبب لثواب الآخرة والارشاد للتبنيه على المصلحة الدينية فلا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المدايات ولا يزيد بدفعه وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كلفظ العين والقرء وقال قوم يدل على أقل الدرجات وهو الاباحة وقال قوم هو للتسبب ويحمل على الوجوب زيادة قرينة وقال قوم هو للوجوب فلا يحمل على

الاستعمالات ولم يتبناه عليه المستقرى وأما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ لهذا أصلا لأنه قلما يخلو الكلام من جزئيه من جزئياته (فافهم) هذا كلام متين لأن الفرق بين الدلالة النوعية والتخصيصية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون الاعتد بتبع استعماله فاذ لم يحدث أكثر الاستعمالات الدال على أن لادلاله له وضعا فان الدلالة الوضعية لا تختلف عن اللفظ في اطلاق في استعماله فالأولى ما قال الشيخ ابن الهمام أن الأولى بالثبوت في نقل الدلالة الوضعية لأن التي أيضا عن دليل هذا أو تأمل فيه (و) قالوا (تأنيلا) الولا المفهوم) مفهوم الصفة (خللا التخصص) بالوصف (عن الفائدة) لأنه لا فائدة غير المفهوم بالفرض فان الكلام فيه فالويلم يكن مفهوم أيضا خلا عن الفائدة قطعا (وذلك لا يجوز في كلام اللغاة) من الآحاد (فالشارع أحدر) بعدم الجواز في كلامه وهذه الحجة عندهم من أقوى الحجج (والجواب أولا هذا) الدليل (لا يفيد الدلالة لغة) وقد كان مدعا كذا ذلك (أدر بشي لا يجوز بلاعة ويجوز لغة) فلا تقرب والغرض من هذا التبنيه على فساد ما صوره المستدل بان ذلك فاسد لأنه لو سلم مقدمات لا تنتج مدعا كذا لأناسم الدلالة بلاعة واتخاذ مذهبنا حتى يرد أن هذا القدر يكفي لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة لا نهما في أعلى درج البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم (و) الجواب (تأنيلا) هذا النوع من الاستدلال (الانبات الوضع بالفائدة) وقد نهى عنه كما تقدم (وههنا) يدفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة) لافادة الحكمين فهذا أولى بما فهمه فإله الفائدة وحده الاندفاع أن هذا أيضا انبات للغة بالفائدة (وأما دفعه بلزوم الدور) بأن تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلما ثبت المفهوم به دارلثة (فدفع للاختلاف) بين الموقوف والموقوف عليه (عقلا وعينا) فثبوت المفهوم عقلا أى العربة يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الان وهذا (كالعلة العائنية) فان المعاول يتوقف على وجودها ذاتها وهي تتوقف على وجوده العيني (قيل) في تقرير الاستدلال انه ليس استدلالا بالفائدة (بل بالاستقراء عنهم) أن كل ما لا فائدة سواء تعين بالارادة) ومن جلته المفهوم (قلنا) هذا (ادعاء) من غير دليل (كيف وقد مر النبي عن المهرة) وتفصيله ان أرادوا به أن الاستقراء دل على أن المفهوم براد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الأخرى ففهم مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة تمنع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة أخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد وأقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على أن ههنا حكم في المسكوت مخالفا لما في المنطوق وأما أن هذا من مدلولات اللفظ فلا كيف والمفهوم في الأكثر يكون. وما قال لعدم الأصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولاً ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد متناسبة في الانفهام والاستقراء ان دل فيدل على ان فهم الفوائد كما هي في مواد جزئية بحمل احدها على مدلول اللفظ والأخرى صارفة تحمك بحض وما يقال الاستقراء دل على أنه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محط الحكم ومطمع النظر كما حكى عن عبد القاهر فاذا اتفق القيد اتفق الحكم والصفة أيضا فقدرنا الجواب سلنا أن القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاء انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فلزم السكوت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولوأر بدان القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتق بانتفاؤه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حجة في حبان عبد القاهر فان عدم الانفهام مع سماع التريكات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بأمثال عبد القاهر وأما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فقامها هو في أمثلة جزئية لا تثبت قانونا كما فلاحجة فيه وان أرادوا به أن الاستقراء دل على ان لا بد للكلام من فائدة ما واد التي سوى المفهوم تعين فان أر بدان الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجمعا لعدم

ماعداء الاقرنة وسبل كشف الغطاء أن ترتب النظر على مقامين الاول في بيان أن هذه الصفة هل تدل على اقتضاء رطل أم لا والثاني في بيان أنه ان شئت على اقتضاء والاقتضاء موجود في التسبب والوجوب على اختيارنا في أن التسبب داخل تحت الامر فهل يتعين لاحدهما وهو مشترك في المقام الاول في دلالة على اقتضاء الطاعة <sup>بها</sup> فنقول قد بدأه من قال بان قوله اقول مشترك بين الاباحة والتهديد الذي هو المانع وبين الاقتضاء فان ادركنا التفرقة في وضع اللغات كما هي بنقولهم افعل ولا تفعل وان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا تنافس القرائن كما هو قدرنا هنا من متفولا على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لاقى فعل معين من قيام وقعود وصيام وصلوة بل في الفعل مجمل سابق الى فهمنا اختلافه معاني هذه الصيغ وعلينا قطعاً عنها

قربته واحدة أو عند قربته أكثر من واحدة وقبلنا بخلو الكلام عنه وان أردنا موضوعه المطلق الفاعل بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الأخص فافهم واستقم فقد بان لك بآتم وجهه أن الحجة منقطعة لا تصلح للجمعية (و) الجواب (ثالثا الخلو) عن الفائدة (متبع اذا اشعر بالعلية وغيره مما مر) من الاستدلال بالأصل وافتحاح المسكوت وتركه محلاً لاجتهاد وغير ذلك (من القوائد) فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء القوائد مطلقاً والجواب رابعاً لنقض مفهوم القبا المقصبات جارية فيه وما قالوا ان التعبير بالقبا متعين ان بدونه يتحمل الكلام فلنا التعبير هنا أيضاً بالمركب التقديدي متعين وبدونه يتحمل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساوياً للفظ في الحكم فلفظ الصفة ويكنى التعبير بالموصوف فلنا في القبا أيضاً أن ما وراءه من المسكوت مساوياً للفظ في الحكم فحسن التعبير بقبا قدر مشترك بين النطوق وهذا المسكوت ولعري التعبير بالقبا عن المائدة بل الخوان المقصود في القبا ليس الا الحكم على الملقب به وان كان غيره أيضاً مشاركاً له في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه وهذا يتحمل بدون التعبير به وهذا القدر ممكن في الموصوف أيضاً فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقديدي يتحمل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامساً ان الفائدة التخصيص على ثبوت الحكم في مجال الوصف وقطع احتمال كونه مختصاً بما عدا الوصف فعد عدم المفهوم لا يعبر عن الفائدة مطلقاً واعترض عليه الشيخ ابن الهمام أنه ليس ما عدا مجال الوصف دلالاته حتى يكون ذكر الوصف تنصيصاً نعم لو كان معنى قولنا في الغم السائمة كآفة في الغمز كما لا سيما في السائمة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن مجال النزاع ولك أن تقر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال مجال الصفة وان كان ماعداء مشاركاً فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تعقيب بالوصف كان محلاً لأن تبوهم التخصيص بما سوى مجال الصفة فلم يكن نصافي المقصود فيفيد بالصفة ليكون نصافي المقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال السائمة فلو قيل في الغمز كآفة حصل المقصود لكن لم يكن نصافيه لاحتمال تخصيصه بالمعروفه فقيل في الغم السائمة كآفة للتخصيص في المقصود فافهم (و) قالوا (ثالثاً لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء نفرت الشافعية ولولا الفهم) لنتي الفضل عن غير الحنفية (لما نفروا) فعلم أن الترتيب دال عليه (أقول الأول) أن يقال (لو قيل الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الحنفية لثالثاً رد) على المشهور (أن نفرتهم بحسب اعتقادهم) بالمفهوم فلا ينسب في الواقع ولكن يرد مثله على هذا أيضاً فان نفرتهم ليكون الكلام صادراً عن ربي المفهوم يكون مقصده اليه لأن المفهوم ثابت في الواقع (والجواب أنه) أي التنفر (لتركهم على الاحتمال في الفضل والسكوت عن طهيم لانها فهم ذمهم وهذا التنفر) كما يفرض عن التقديس للاحتمال أن يكون التعظيم) لأن التعظيم متعين (و) قالوا (رابعاً قال) علمه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لأنه يدعى على السبعين) فحينما روى الطبراني حين هم بالصلاة على عبد الله بن أبي بن سلول رأس المنافقين وقال أمرو المؤمنين عمرو بن عبد الله بن مسعود أتصل عليه وهو متعلق وقال الله تعالى فيهم ان تستغفروا لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سأرت يدعى سبعين (فهم) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (أن ما زاد) على سبعين (بخلافه) في الحكم ولما كان فهم واحداً من أهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فان قلت لو تم ادل على ثبوت مفهوم المعدد وقد كان الكلام في مفهوم الصفة قال (وكل من قال بمفهوم المعدد قال بمفهوم الصفة) فتوهمه استلزام ثبوته (والجواب) لانسان للنبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فهم أن حكماً ما زاد بخلافه بل هئلمنه (تألف بدليل اتحاد الحكم) في سبعين وغيره (لانها للباغية) والمعنى ان تستغفروا لهم مراراً كثيرة فقلن يغفر الله لهم فلا دليل في هذا \* اعلم أنه روى الشيخان عن ابن عمر قال لفظوا



لست أسمى مترادفة على معنى واحد كما تأدرك التفرقة بين قولهم في الاخبار قام زيد وقوم زيد بقائم في ان الاول لماضي  
 والثاني للمستقبل والثالث للحال هذا هو الوضع وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل والمستقبل عن الماضي لقرائن  
 تدل عليه وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا في باب الامر افضل وفي باب النهي لا تفعل وانهما  
 لا يبنيان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل فهذا امر نعلمه بالضرورة من العربية والتركية والجميعة وسائر  
 اللغات لا يسكتنا فيه لفظلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الاباحة في نوادر الاحوال فان قيل لم تشكروا على من يحمله  
 على الاباحة لانها اقل الدرجات فهو ومستيقن قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه محتمل التهديد والمنع فالطريق الذي

عبد الله يعني ابن ابي سلاول جاءه عن عبد الله بن ابي ابي رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسأه أن يعطيه قصصة تكفن فيه آباءه  
 فأعطاه ثم سأه أن يصلي عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عرفاً خذ شوب رسول الله صلى  
 الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهالك ربنا ان تصلي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله  
 واصحابه وسلم انما خيرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة تغفر الله لهم وسأز يدعى السبعين  
 قال انه منافع فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فانزل الله عز وجل ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم  
 على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وما أولاهم فألقون فتحير قولواي الأولى لما عطفوا على الأدب لانه لو كان الصلاة ووعدان زيادة  
 على السبعين للتأليف فلو وقد قال أمير المؤمنين نهالك يلزم العصيان واخفاها المراد من الآية وسأ ان رسول صلى الله عليه وآله  
 واصحابه وسلم يرى عنهما ولو لم يكن للتأليف بل كان المراد هو العدد المخصوص فجع أنه أتى عنه سابق الآية وما في سورة المنافقين  
 سواء علمهم أم لم تستغفر لهم لم تستغفر لهم ان بغفر الله لهم لم يخز وعدوسأز يدعى سبعين ولم يقل الاستغفار كذلك وأيضا  
 دل الآية انزاه بعد هذه الواقعة أنه مات كافر فكيف سفعه الاستغفار ولو كان ألف مرة وأيضا يلزم فضل هذا المناق على  
 أهل بدر الذين هم بخار الامة فإنه ما كبر عليهم أن يدمن السبعة والزيادة على الأربع بخصيصه لهم لاجل فضلهم وقد زاد بكثير  
 عليهم فلا جل هذا المشبهة حكم الامام حجة الاسلام رأس المتأدين بعدم صحة الحديث وكذلك قال امام الحرمين ولا يتوجه السؤال  
 عليهم بان السنن صحيح لان المقصود ابداء التقطاع باطن لا الكلام على السنن لكن يحدسه أن أسانيد قد ذكرت بحيث لا بعد  
 لوادعي الشهرة والذي عنده هذا العبد في هذا المقام أن منع أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه كان متباعد عن قول  
 تعالى استغفر لهم ولا تستغفر لهم الا بآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فأجاب عليه وآله الصلاة  
 وبالسبب له التحمير كما قال خيرني الله تعالى وقوله سأز يدعى السبعين ليس لبيان العدد بل معناه استغفر مرارا أكثر وهذا بالغة  
 في جواب أمير المؤمنين يعني بلنا خيرني الله تعالى فاختار الاستغفار ولا أقبل قوال بل استغفر مرارا كثيرة وان كان لا ينفع  
 وليس هذا متعلقا بآية والمراد فيها من السبعين الكثرة أيضا يعني لا يغفر لهم الله أصلا وان استغفرت مرارا وأما اختيار الاستغفار  
 وان كان بخير النافعة من التأليف والتسكين لقلب المؤمن الصادق التكمال وحسن الخلق ولم يكن الاستغفار لينتفع به ذلك المناق  
 وكيف ينتفع مع أنه محكوم بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريعة أن يختار ما كان مناسبا لرحمته ومكارم  
 الاخلاق ولما اطاع أمير المؤمنين على سر الامر فقال انه متوافق فلا يلتق الصلاة عليه وان كنت خيبت لم يلتفت عليه وآله الصلاة  
 والسلام الى ما قال وصلى عليه لانه ذكر من الفوائد والنجارى من لسانه الشريف من الوعد ولما كان الوعد على مقتضى رأى  
 أمير المؤمنين عمر ورأيه كان عدم الصلاة على المناق نزل النهي فبسط التحمير بهذه الآية وحرم الاستغفار للمناق والصلاة عليه  
 وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يأتى طالب حين مات كافر أمسركا علم لا تستغفر لث ما لم أنه فلما  
 نزل قوله تعالى ما كان للنبي تركه كجاري في صحيح البخارى وهذا الآية كان على خلق عظيم ورحمة للعالمين فحب الاستغفار وعلى  
 هذا الوجه لا انتفاع الناظر والله تعالى أعلم بتحقيق الحال (ولو سلم الفهم) يكون حكم الزائد بخلافه (فتنا على الاصل) لان  
 الاصل في دعائه عليه وآله واصحابه الصلاة والسلام الاجابة للادليل قد عدم في الزائد على السبعين (وهو) أي البناء على الاصل  
 (أصل متأصل في هذا الباب) فافهم والله تعالى أعلم (ومنه مفهوم الشرط) وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط (وهو  
 كالصفة) أي مفهوم الشرط كنهوم الصفة (وقيل) هو (يقوى) منه وقال به جميع من قال مفهوم الصفة وبعض من يقل به

يعرف أنه لم يوضع التمديد يعرف أنه لم يوضع للتخيير الثاني أن هذا من قبيل الاستصحاب لأن قبيل البحث عن الوضع فإنا نقول هل تعلم إن مقتضى قوله أفعال التخيير بين الفعل والترك فإن قال نعم فقد باهت واخترع وإن قال لا فنقول فإنت شاك في معناه فيلزمك التوقف فيحصل من هذا أن قوله أفعال بدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك بأنه ينبغي أن يوجد وقوله لا تفعل بدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل وأنه ينبغي أن لا يوجد وقوله أجبك لك فإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل رفع الترجيح (المقام الثاني) في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد فإن الواجب والمدوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه وكذلك أرسد إليه الآن الأرشاد يدل على أنه ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه كملصحة العبد في الدنيا والتدب المصلحة

كالشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي من مشايخنا (لنا ما نقرر) عقلا وعرفا (أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى ولا تتركوه أفعالنا تمكم) على الغناء أن أردن نخصنا الآية) واعترض عليه بأن القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي إنما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما أنه يدل على تعليق الوجود بوجوده وهذا بعينه مثله مثل لوفانه بدل على انتفاء الجزء لا انتفاء الشرط ولأنه تقرر الاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صح استعمال أدوات الشرط فيما إذا كان المقدم أخص لغة وهذا كما باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استحالة في لوفانه خصوصا لا يستعمل لغة الأفعال كما يكونان منسوبا بين مستعملين عرفا وعقلا ولا استحالة فيه وأما لو كان المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال أدوات الشرط كلها في الأخص والأعم أصلا وشنا عته بيته فافهم مثبت مفهوم الشرط (قالوا) ولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهو المفهوم (ولا يخفى أنه اشتبه) من اشتراك الاسم (إذا الكلام في الشرط العموي) ولا يلزم من انتفاء انتفاء الجزء والمستدل أخذ الشرط العقلي أو الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط (على أنه ربما يكون) الشرط (شرطا ليقاع الحكم) من التملك (لأشبوته) في الواقع فلا يلزم من انتفاء الانتفاء الإيقاع وهو المسكوت بعينه فان قلت إذا انتفى الإيقاع والاشائية انتفى الحكم أذهو الميث لا غيره قلت هذا بالتحقيق يرجع إلى نفي المفهوم والرجوع إلى التسلك بالأصل فإن لم يكن هنالك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العصلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وإن كان انشاء آخر ثبت الحكم به لا بهذا الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباها (فمدلوا) منه (إلى أن استعمال ان في السببية) أي سببية الأول والثاني (غالبيا والأصل عدم التعدد) في الأسباب (فإن تنبى السببية انتفائه) غالبيا وهو المفهوم (قلنا) لا ندلم استعماله في السببية غالبيا فانه كثيرا ما يستعمل في المتلازمين والمتضادين مع أنه لا سببية للأول (ولو سلم) استعماله في السببية غالبيا فهذا ليس باللفظ (دلالة حتى يكون النفي) حكا (شرعا) مدلول للكلام (بل) هذا (بالعقل وهو قول الحنفية أن العدم أصلي) أي ليس من هذا الدليل وإن كان مثبتا بدليل آخر (للعوى) مفهوم من هذا الكلام (ولهذا لا ينسخ) أن لا يجوز تأخير المخصص (أو لا يخص) أن يجوز قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله) تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمألوك أيمانكم من فتياتكم المؤمنات الآية) خلا للشافعي ومن تبعه) فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الإماء عند استطاعة الحر وعدم جواز نكاح الأمة الكفاية لما كان عنده حكما شرعا خص من عموم حل النساء وأما عندنا فهو عدم أصلي بالنسبة إلى هذه الآية أي أنها غير مثبتة لطلهما فلا يصلح ناسخا ولا تخصصا فقدر (و) قالوا (ثانيا يقول يعلى) بن أمية (عمر) أمير المؤمنين (رضي الله عنهم) ما بالناسخ وقد أمنا) روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليك جناح أن تقصر ومن الصلاة أن خفت أن يفترقكم الذين كفروا فقد آمن الناس (فقال عجت مما عجت فساءت رسول الله صلى الله عليه وسلم) فقال صدقة تصدق الله بها عليكم) فاقبلوا صدقته ففهم أمير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى يجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل (والجواب) عدم تسليم فهمه من اللفظ (وجواز نكاحها) أي بناء الصلاة في زعمه (على الأصل وهو الاتمام) لأن ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الأصل فان قلت قدر روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر فالإتمام ليس أصلا حتى يفهم من الأصل قلنا وسأل أن مذهب أمير المؤمنين عمر ذلك وأغض عن ظاهر الآية فعنى كلام أم المؤمنين أنه أقرت فيما شرع فيه القصر وكفى عنه بالسفر لأنه موضع القصر ففهم أمير المؤمنين لعنه لأن تقريره ركعتين معلق

في الآخرة والحوادث لجهته في الآخرة هذا إذا فرض من الشارع وفي حق السيد إذا قال لعده فعل أيضا تصور ذلك مع زيادة أمر وهو أن يكون لغرض السيد فقط كقوله اسقى عند العطش وهو غير متصور في حق الله تعالى فإن الله غني عن العالمين ومن جاهد فأتى بما جاهد لنفسه وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب وقال قوم هو للندب وقال قوم يتوقف فيه منهم من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لا ندري أيضا أنه مشترك أو وضع لاحدهما واستعمل في الثاني مجازا واختار أنه متوقف فيه والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعا لواحد من الأقسام لا يتخلو إما أن يعرف عن عقل أو نقل ونظر العقل لا ماضوري أو نظري ولا مجال للعقل في اللغات والنقل إما متواترا أو أحاد ولا حجة في الأحاد والتواتر في النقل لا بعدد وأربعة أقسام فانه إما

بالخوف ففهموا رده يبقى على الحكم المتقرر بعد النسخ وهو الاربع فوجب فسأل بعضهم جلوا الآية على صلاة الخوف وعزى إلى ابن عباس لكن حدث بعلي بخالفه وكذا رواية النسائي عن عبد الله بن خالد بن أبي أسيد أنه قال لا ين عمركف تقصر الصلاة وإنما قال عز وجل ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم فقال ابن عمر يابن أبي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا ونحن ضلال فلعلنا فكان فيما علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمرنا أن نضلي في السفر ركعتين فتدبر ﴿مسئلة﴾ التعليق هل يمنع السب عن السببية (أو الحكم) عن الثبوت (فقط) لا السبب عن الانعقاد (اختار الحنفية الأول والشافعية الثاني) والقاضي الإمام أبو زيد والمام غير الاسلام ينسأ عليه مسألة مفهوم الشرط وقرر صاحب الكشف وغيره وجه الابتداء بأنه لما مال الشافعية إلى أن الجزء اسبب للحكم وموجبه والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منعهم عن السببية وبجواب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانفاء السبب والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم أصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لان السبب الذي يدعى الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه في خلافة مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافة المراد الجزء الذي يجعل سببا شرعا للحكم هل تبطل سببته بالتعليق أو لا بل يمنع التعليق عن الحكم فقط فإين هذا من ذلك وهذا الوجه له فإن الشيخين الامامين لم يدعيان أن مراد الشافعية بالسبب الجزء بل مقصودهما أنه لا يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزء يكون انتفاء الحكم مضافا إلى الشرط فصار مدلوله وليس فيه غلط في معنى السبب أصلا فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الالهية في وجه التغليب أن مسألة مفهوم الشرط مسألة لغوية خاصة هل يدل الشرط لغة على انتفاء الحكم عند انتفائه أو لا وهذه الخلافة شرعية فان الحاصل ان الذي جعل سببا شرعا هل تبطل سببته شرعا بالشرط والتعليق أم لا فلا يصح نزع الخلافة في مفهوم الشرط على هذه الخلافة ولأن أن تقول بطلان السببية أو المنع عن حكم السبب إنما يتأني في الأنشآت التي جعلت أسبابا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط نعم كل تعليق خبرا كان أو انشاء فلا يصح التفرع والآن أن تقول أيضا لو سبب بطلان السببية كما هو من عموم الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فان التراجع باق بعد قائه وان لم يكن الجزاء اسببا للحكم وأن ينتفي عند عدم الشرط لانفاء السبب فهل يدل هذا التركيب لغة على الاستفاء أو لا وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاء الحكم يمنع الشرط فلا يلزم أن الشرط دال لغة على انتفاء الحكم بل يجوز أن يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أصليا ويكون بقاؤه لوجود المانع ولا ينفع الذهاب إليه فتدبر ثم لعل أن تقول في تقرير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجبه والشرط خصصه بتقدير وجوده وأخرجه بتقدير عدمه ولهذا ناعدوا الشرط من المخصصات فان انتفاء الحكم عند عدم الشرط أعاجاه من تخصص الشرط فأجاد كما يخالف لغة كالاستثناء لأنه مفيد للحكم المخالف في المنطوق والشرط في المسكوت وأما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكمه بقاؤه وأما رده يبقى على الأصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط قيد بمنزلة الطرف والحال أو كان الحكم بين الشرط والجزاء فإنه إذا لحق المعبر أي مغير كان يبقى الكلام موقوفا على هذا ابتداء خلافة مفهوم الشرط على أن الشرط هل هو بمنزلة استثناء بتقدير ما وراءه عن الحكم الجزائي وكان الجزاء عامها لغة وأن الشرط مع الجزاء مفيد للحكم مفيد فقط لا غير فعلى الأول الشرط دال على نفي الحكم كما عدا لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية ما جاز أو سبب شرعا للحكم آخر ولم تكن سببته الا لا فاذ حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيد الحكم عام لغة أو عرفا على رأيهم فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فرفع تأثيره عليها وأما عندنا

أن سئل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرخوا بأنا وضمنناه لكذا أو أقرأه بعد الوضع وأما أن ينقل عن الشارع الأخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك وأما أن ينقل عن أهل الإجماع وأما أن يذكر بين يدي جماعة يتنع عليهم السكوت على الباطل فهذا الوجود الأربعة هي وجوه تصحيح النقل ودعوى من ذلك في قوله أهل أو في قوله أمرت بكذا ويقول الصحابي أمرنا بكذا لا يمكن فوجب التوقف فيه وكذلك قصر دلالة الأمر على الفوراً والتراخي وعلى التكرار أو الاتحاد يعرف عمل هذه الطرق وكذلك التوقف في مسبعة العموم عن توقف فهمها هذا مسنده وعليه ثلاثة أسئلة هي بتام الدليل ونذكره المشافهين

السؤال الأول قولهم إن هذا ينقلب عليكم في إخراج الإباحة والتهديد عن مقتضى اللفظ مع أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل

فلم ينفذ الأحكام مقدم التحقق سببته فقرر الكلام في هذا المثال ويعبر عن الشيء بجزومه وفي كلام القاضي الإمام أشارت حجة إلى ما قلنا فإن عبارة الشرية في الاسترار هكذا احتج الشافعي بأن تعليق الحكم بشرط نفيه عما قبله أو بعده على اعتبار أنه لولاه كان موجوداً كقول الرجل لعبدك أنت حر موجه وجوداً لحرية صفة للعبد فإذا قال إن دخلت الدار وتعلق وأوجب اعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله أنت حر فثبت أن التعلق كما يوجب الوجود عند الشرط أو وجب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافة ما علم أو ترجمه الله تعالى فأنهم ذهبوا إلى أن الأسباب الموجبة للأحكام إذا علق بالشرط وكان التعلق نصراً في العلق باعدامها إلى أحكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الأحكام كما عند وجود العلق لا يفرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار أنه لولاه لكان موجوداً أراد به أن قوله بإفادته الشرط انتفاء الحكم عنده عدمه من حيث على اعتبار الشرط كالاستثناء بمنزلة ما علم أو ترجمه الله تعالى فأنهم ذهبوا إلى أن الشرط مع الجزاء ينفذ حكمه قبل الإفادة في الجزاء من غير حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط وأما الإمام فقرر الإسلام فقد أجل أولاً اجباتاً وقال بخاصة أن العلق بالشرط عندنا لا يتعقبه سبباً نعمنا الشرط يمنع الانتقاد وقال الشافعي رحمه الله مؤخر ثم بعد تقرير الخلافات أشار إلى ما قلناه بقوله في استدلال الشافعي قال لأن الواجب ثبت بالاجبات لولا الشرط فهو الشرط معدوماً واجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخر إلا ما نعا بعضنا أنه لولا الشرط لكن الجزاء يجب بالثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخر لغة لا مانعاً عن التكميل أو ما عاقر الكلام في هذه الذي من جزئيات العلق وهو ما كان الجزاء سبباً لحكم آخر شرعاً لذكر بعض التقريرات كما هو واجب التمهيد وفيه تصورهما ما ذكرنا وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر هذا غاية التقرير إن بقي بعده تأمل فتأمل (ويستفرد عليه تعليق الطلاق والعتاق بالملك) فإنه يصح عندنا وجود الملك عندنا لعدم سببته في الحال وإنما يصير سبباً عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف محالاً ما كولا يصح عنده بل يسلط لا تعقاده عنده سبباً في الحال والمحل غير محالاً فملغوا ولا يقع شيء عند وجود الشرط (و) يتفرع عليه (تعجيل النذر المعلق) نحو أن قدم ولدي فعلى صدقة كذا فعندنا لما لم يصرف هذا النذر سبباً للوجوب الاعتد وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه أداء قبل وجود الوجوب وعندنا لما انعقد سبباً في الحال وإنما الشرط مانع عن وجوب الأداء لانفسكا كهما في المال عنده صح التعجيل به كإزالة قبل الحول (و) يتفرع عليه أيضاً تعجيل (تفارة العين) إذا كان مالاً يقبل الحث فعندنا يجوز لأن الحث عند شرط واليمين سبب وقد وجد السبب فوجب في الذمة وإن لم يكن واجب الأداء لانفسكا المذكور صح الأداء قبل الحث وعندنا لا يجوز التعجيل لأن سبب الكفارة عندنا الحث لا يمين فالتعجيل قبل الحث أداء قبل وجود السبب وفيه بحث فإن التفرع في جزاء الكفارة أن الكلام في الشرط النحوي هل يمنع السببية أم لا والخسنة ليس شرطاً لنحوها وما أوجب أن قوله تعالى فكفارتها طعام عشرة مساكين الآية يعني أن حثتم فكفارتها الخ فصار معلقاً بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لا يجب الكفارة أم أخرج الحكم فقط ففيه تسع ظواهر وكذا ما أوجب ابن قول الخائف والله لا فعلن كذا في قوله إن حثت فعلى الكفارة بل الخنق أنه ليس شرطاً وإنما سببه المشابهة الشرط النحوي وإنما هو متفرع على أن اليمين سبب الكفارة كإذهب إليه هو والحث كإذهب إليه فلا تباين ما قبل الحث شبهة التباين بعد تقرير السبب عنده فيجوز في المال كإذن وعنده ناقل تقرير السبب فلا يجوز فافهم (أقول الأشبه أنها) أي هذا المسمى من منع التعلق باليمين أو الحكم (سببية على أن يصح المقود) والغسوخ (هل هي إنشاء أم أخبار يقتضى إنشاء الذي هو الوجوب) للحكم (حقيقة) وإنما يقتضى إنشاء لكونه

فانه ينقل عن العرب صريحاً بانما وضعها هذه الصيغة للإباحة والتهديد لكن استعمالها فهم على سبيل التجوز فلنأما يعرف باستقرار اللغة وتضعف وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح وتبين كما عرفنا ان الاستدلال بسبب الجواز وضع لهيمنة وان كان كل واحد منهما يستعمل في الشجاع والبلد فيتميز عندنا بتواتر الاستعمال الحققة من الجواز كذلك يتميز صيغة الامر والنهي والتخيير في صيغة الماضي والمستقبل والحال ولست نأشك فيه أصلاً وليس كذلك تميزا لوجوب عن النذب السؤال الثاني فولهزم ان هذا ينقلب عليكم في الوقف فان الوقف في هذه الصيغة غير منقول عن العرب فلم توقفتم بالتحكم قلنا سنا نقول التوقف مذهبكم لم نأطعوا هذه الصيغة للندب مرة والوجوب أخرى ولم يوقفوا على أنه موضوع لاحدهما دون الثاني فسيبنا أن لا ننسب اليهم مالم يصرحوا به وأن تتوقف عن القول والاختراع عليهم وهذا كقولنا بالانتماق انا رأيناهم يستعملون لفظ الفرقة والجماعة والنفر تارة في الثلاثة وتارة في الاربعة وتارة في الخمسة فهمي لفظه مرذدة ولا سبيل

حكاية عنه (من قال بالاول) كالشافعية (فلا تعلق عندهم الا باعتبار الحكم الموجود لوجود الصيغة) في الحال وهو الظاهر (وهي السبب لوجود العقد) (ومن قال بالثاني) كشائخنا الكرام (فلا وجود للسبب عندهم) وهو الانشاء الموجب (لانه) انما كان ينبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية و (لا اقتضاء في التعلق) السبب الذي هو الانشاء (الا عند وجود الشرط) لان التعلق لا يتوقف صحته وصدقه الاعلى وجود الالزام عند وجود الملزوم لا غير (الآثرى يجوز) التعلق (في المستعانت) مع أنه لا وجود للجزء أصلاً (فتفكر) وفيه نظر ظاهر فانه لا ينعى الشافعية الذهاب الى الانشاء فان التزاع باق بعد لأن كون الصيغة سبباً مطلقاً يجوز أن لا يكون مجمعا عليه بل سببته في الحال انما هو في التخيير وأما في التعلق فهي اختلاف في عندنا لاسبية خلافها لهم قال مطلع الاسرار الالهية انه ينبغي ان هذه القسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكاية عن إطلاق بعينه المتكلم عند التكلم هو بهذا الطلاق المعبر الايقاع والتكلم عند التكلم به يعتبر تعلق الطلاق بالنسبة أولاً ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب أم لا وللشافعية أن يقولوا قد انقضت سبباً لكن تأخر الحكم للتعلق فلا يقع الخفية الذهاب الى الاخبارية ثم ان يمكن أيضاً الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات عن ايقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه أو عن ايقاع الذي يوجد في ذلك الوقت فلا تنفع الاخبارية فافهم (وفي البويح والتحرير) هذه المسئلة بل مسئلة مفهوم الشرط ايضاً (مبنية على اختلاف) واقع (في الشرطية) فقال أهل العربية الحكم في الجزاء وحده الشرط قبله منزلة الظرف والحال) فعني ان دخلت الدار فأنت طالق أنت طالق وقت دخولك الدار أو والحال أنك داخل في الدار قال السيد في حواشي شرح التلخيص ان هذا المذهب اليه واحد من أهل العربية الاصحاب المفتاح فيما يظهر من كلامه و يؤيده ما في ضوء المصاح ان حرف الشرط أخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والافادة للسكوت (و) قال (أهل النظر الحكم بينهما) وهو حكم تعلقى بخالف حكم الجليات (وهما) أي الشرط والجزاء (جزآن للكلام) أحدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثاني محكوم به (قال) الامام الشافعي في الاول) المنسوب الى أهل العربية (فذهب الى أن السبب منعقد لان لوجود الحكم بالطلاق الآن (والعدم عند العدم) أي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط (حكم شرعي مفهومها) لان الشرط لما كان كالحال والظرف أفاد الجزاء الحكم على كل تقدير والشرط خصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتماء جاء من قبل الشرط فصار حكاية مفهومه منه وصار شرعياً ايضاً لكونه مدلول الكلام (و) مال (أو بخفية الى الثاني) فهو مع الشرط أفاد حكاية تعلقاً عنده فلم يوجد الحكم به برفع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط اذ قد أفاد حكاية تعلقاً فيق فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فهما مطلبان الاول نرفع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقرره أن الشافعي لما مال الى مذهب أهل العربية كان الجزاء عنده مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط خصه والتبني مضاف اليه والامام أبو حنيفة لما مال الى قول أهل الميزان فالجزء عنده لا يدل على حكم أصلاً وانما المقيد المجموع الحكم المقيد فلا يدل العدم عند العدم بل على أصلاً كما كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث أما أولاً فلانه ان أرادنا فائدة الجزاء الحكم حال الشرط أنه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم لصدقه تحقق الجزاء بالنسبة والشرط ايضاً فهذا فاسد فان الجزاء عربي يكون مستخدماً مع كون الشرطية مستعمله عرفاً ولغة فبناء الكلام على هذا الباطل لا يليق وتيف يقول أمثال هذا الامام الهمام و زيد الطولي في العلوم وان أراد

الى تخصصها بعدد على سبيل الحكم وجعلها محازا في الباقي \* السؤال الثالث قولهم ان هذا ينقلب عليكم في قولكم ان هذه الصفة مشتركة اشتراك لفظ الحار به بين المرأة والسفينة والقرابين الطهروا الحنيط فانه لم ينقل انه مشترك قلنا لسانقول انه مشترك لسانقول نتوقف في هذا ايضا فلا ندرى انه وضع لاحده ما يتجزؤه عن الآخر او وضع لهما معا بحيث لم ينقل انه مشترك بمعنى ان اذارا ياتهما اطلقوا اللفظ لعنيين ولم يوقفوا على انهم وضعوه لاحدهما وتجزؤا به في الآخر فحصل اطلاقهم فيهما على لفظ الوضع لهما وكيفا قلنا فالامر فيه قريب (شبه المخالفين الصائرين الى امة للندب) وقد ذهب اليه كثير من المتكلمين وهم المعتزلة وجماعة من الفقهاء ومنهم من نقله عن الشافعي وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتزدد الامر بين الندب والوجوب وقال النبي على التعريم فقال انما اوجبتا زواج الأيم لقوله تعالى فلا تعضلوهن وقال لم تبين لي وجوب انكاح العبد لانه لم يرد فيه النبي عن العضل بل لم يرد الا قوله تعالى وانكحوا الأيما الآية فهذا امر وهو محتمل الوجوب والندب

بها فإذ كان حكم الجزاء يتأعلى بتقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية كما يلزم من كون الحكم في الجزاء الاما يلزم من كون الحكم بينهما للتلازم فافهم وأما ما ناسا فلان لسان ذلك ولا نسلم ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصه بل الجزاء حيث قد مضى الحال أو الظرف وإذا كان في الكلام قيد سبق موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكمه مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان نعم لو بقي أنه فاقبل يكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيدا للعموم التقادير كما قدمنا للكان له وجه لكن لا يفي لاثباته كون الجزاء خيرا والشرط بمنزلة الحال والظرف وأما ما ناسا فلان لسان ذلك لكن النزاع باق لا ينفع الحنفية الذهاب الى قول أهل المنطق ايضا لانه مسلم ان المجموع مفيد للحكم تطليقي للمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعد عدم الشرط أم لا ولا يلزم تعيين أحدهما في النزاع باق كما كان فافهم وإذا تأملت علمت أن هذا وارد على ما قررنا من الساء فتدبر \* المطلب الثاني تفرع مسأله انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره أنه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيدا للحكم تطليقي لم يكن موجبا لتحق الجزاء فلا انعقاد سببيا كما هو رأي الامام أبي حنيفة وأما عندنا فلهذا كان الحكم في الجزاء أفاد ثبوته الا ان الشرط مانع فهو مثبت لولا ان مانع وهو معنى انعقاد السببية (وفيه ان الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد) لأن الشرط قديم غير انفاقا فاما تغير السببية فلا يبقى سببا واما عن ثبوت الحكم فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيدا لتحقق حكمه في الواقع الآن الشرط منعه عن التحقيق الحالى وقيدته بحال تحققه في الواقع وإذا كان مفيدا للحكم صار سببيا مفضيا اليه فنفعه الذهاب اليه حينئذ وهذا بعينه كما يقول الامام أبو حنيفة من أن المضاف كطالتي غدا يكون سببا في الحال لا فإذ تحققه في الواقع لئلا يكون في الغد ولأننا نقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه والذي يصلح للإرادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقتين أحدهما الجملة التقديرية وهذا مساوق للشرطية المراد فلا يفسد ولا سببية نعم ينفع أيضا حنفية الذهاب اليه مذهب أهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفسد شيئا فلا يكون مفضيا الى الواقع فلا سببية أصلا وأما مجموع الشرط والجزاء فانما يفيد التعليق فلا يقتضى وقوع التعليق اذ صدق لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفسد الانشائية لزم شيء لا يتحقق وقوع ذلك الشيء بل لو تأملت لوجدت الحق قول هذا الامام الهمام الخبير المقام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم في الجزاء بين الشرط والجزاء فقد عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعا بل تقديريا كما في الجملة التقديرية وانها لازمة للشرطية المراد فلا تستدعي وقوع التعليق ولا تفضي اليه ومما نرى ظاهره ان دفاع ما قيل ان مذهب أهل البرزاق لا يصلح لاثبات انعقاد السببية لان حاصله يرجع الى ملازمة الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجب فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية أبي قدس سرمان هذا انما يدل على أن الجزاء وحده ليس سببا ويجوز أن يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن الوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي تستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصد من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجب منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا بل انما يكون مطلقا لصدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون أهلا للتصرف

\* الشبهة الاولى لمن ذهب الى انه للتدب أنه لا بد من تنزيل قوله افعل وقوله أمر تكمل أقل ما يشترك فيهما الوجوب والتدب وهو طلب الفعل واقتضاه وان فعله خير من تركه وهذا معلوم وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فتوقف فيه وهذا فاسد من ثلاثة أوجه \* الاول أن هذا استدلال والاستدلال لا يدخل في العتبات وليس هذا اقتلاع من أهل اللغة أن قوله افعل للتدب \* الثاني انه لو وجب تنزيل الالفاظ على الأقل المستيقن لوجب تنزيل هذا على الاباحة والاذن إذ قد يقال أذنت للث في كذا فافهم انه فهو الأقل المشترك أما حصول الثواب بفعاله فليس معلوم كزوم العقاب بتركه لاسيما على مذهب المعتزلة فالمنابع عندهم حسن ويجوز أن بفعله الفاعل لحسنه وبأمره وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع ولم يذهبوا اليه \* الثالث وهو التحقيق أن ما ذكره وانما يستقيم أن لو كان الواجب ندبا و زيادة فتستقط الزيادة المشكوك فيها ويبقى الاصل وليس كذلك بل يدخل في حد التدب جواز تركه فهل تعلمون أن المقول فيه افعل يجوز تركه أم لا فان لم تعلموه فقد شككتم في كونه

عند وجود الشرط كما إذا جرح أو عرض عارض آخر وإذا كان السبب هو الكلام الشرطي فعنى بطلان سببته ان أنت طالق تحطل سببته بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وان جعل مانعا عن الحكم فعناه أن أنت طالق **صح**ان سببا ومفضيا الى وقوع الطلاق ولم يمنعه الشرط فانه قد منعه عن ايجابه الحكم وقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا ثبت أن الملك لا يشترط لان عقاد سببية هذا المعلق ودونه شرط القنادر قد در و لك أن تقول السبب ما يقضى الى وجود السبب ومن البين أن مجموع الشرط والجزاء انما يقيد حكمه بتعليق بالزوم أحدهما لا الآخر وأما تحقق وقوع الجزاء فلا يقيد فليس له افضاء حتى يكون سببا ثم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء حينئذ يقضى الى السبب فاذا قال ان دخلت فانت طالق فلم يوجد من الا الحكم باللازمة بينهما فليس هو مطلقا بل ين بعد الدخول يصير مطلقا وعدم التصرف منه عند وجود الشرط مسأل لكن وجد منه شيء يكون نصرا فعند وجود الشرط يحكم الشرع وهذا أي صيرورة شيء وجد منه نصرا فلا يقتضي قيام الاهلية حينئذ بل بعد كونه أهلا وقت وجود ذلك الشيء كيف الجنون لا ينافي كونه مطلقا ولا معتقا انما ينافي صحة التكلم ولا اعتبارا لتكلمه حال الجنون وههنا التكلم كان وقت الافاقة و صيرورته تطلقا عنده يحكم الشرع ولا يحد و رقيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فانه كلام مراس تطليقا في الحال فلا يقتضي قيام الاهلية وانما يصير تطلقا عند الشرط وهو الملك وحينئذ لا مانع من الصحة (فافهم) وقد وقع ههنا نوع من الاطباء وانما أثره لانه كان من مزال أقدم الراسخين فتثبت له لة لا يتجاوز الحق عما أفدناك وعلى الله التكلان فانه علم بأحكامه (واستدل أولا السببية) انما تكون (بالتأثير في المحل) لان السبب التصرف عن الاهل مضاف الى المحل (ومن ثم لم يكن بيع الحر سببا) للملك لفقدان المحل (والعقل يمنع ذلك) التأثير لاسيما (أقول بوجه) اليه (منع المنع) أي منع منع التعليق للتأثير فانه يجوز أن لا يمنع التأثير بل انما يؤثر الحكم لا غير كيف وهل هذا الاعادة الدعوى وفيه نظر فانه منع مقدمة مدللة في الكسوف وذلك لان الشرط انما يدخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقا فلا سببية ولا تأثير قبله كيف واذا قال ان دخلت فطالق لم يقصد الا التطلق عند الدخول لاقى الحال واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية أي قدس سره وألا بان السبب ليس أنت طالق بل مجموع الشرط والجزاء وأما أنت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الخيال وقد خرج عن السببية باقتراح الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت أنه لا يصلح للسببية فقد ذكر وانما سببا لان الجزاء وحده سبب لكن المعلق بالشرط هو وقوع الفرقة لا الايقاع من قبيل الزوج وان ادعى فهو ممنوع لا بد من شاهد بل هذا نصير المرأه بحيث تكون طالق عند الدخول وان لم تكن هذه الصفة من قبل وهذا نوع من التأثير هذا كلام مبين لكن الملك أن تقول ان ليس التطلق الامفاد أنت طالق لاسيما على رأي الشافعية واذا علق صار التطلق معلقا ايضا لا وقوع الطلاق فقط واذا صار معلقا لم يتبق له تأثير أصلا وليس معنى كون المرأه بحيث تكون طالق عند الدخول الا أنه صالح لان يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التطلق الضرورى منه اياها كما أمرها وقت النكاح بحيث تكون مطلقة عند تعلق تعليق الزوج وأما كونها بتلك الخينية بالتطلق المورود ان فباطل لأنه معلق بعد قد در و لك أن تثبت منع التعليق للتأثير انما يقيد الحكم بالزوم أحدهما لا آخر فقط لان ثبت شيء في نفس الامر فلا تأثيره في الوقوع ولا افضاء وحينئذ لا يتجه اليه المنع فافهم (وأورد) على الدليل انه اذا كان

نبدأ وان علمتوه في أمر ذلك واللفظ لا يدل على لزوم المأمور بتركه فلا يدل على سقوط المأمور بتركه أيضا فان قيل لامعنى لجواز تركه الا انه لا حرج عليه في فعله وذلك كما معلوم اقبل ورود السبع فلا يحتاج فيه الى تعريف السبع بخلاف لزوم المأمور فلما لا يبق لحكم العقل بالنفي بعد ورود صيغة الامر حكم فانه معين للوجوب عند وقوعه فلا أول من احتمال واذا احتل حصل الشك في كونه ندبا فلا وجه للتوقف نعم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول انه منتهى عنه محرم لانه ضد الوجوب والندب جميعا **§** الشبهة الثانية التمسك بقوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم واذا نهتكم عن شيء فانتهوا فقبول الامر الى استطاعتنا ومشيئتنا وجرم في النهي طلب الانتهاء قلنا هذا اعتراف بانه من جهة اللغة والوضع ليس للندب واستدلال بالشرع ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد ولو صححت دلالة كيف ولا دلالة له اذ لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال فاتقوا انتم ما استطعتم وكل ايحاج منسوط بالاستطاعة واما قوله فانتهوا كيف دل على وجوب الانتهاء وقوله فانتهوا صيغة أمر وهو

التعليق مانعا عن تعلقه بالمحل (فيجب أن يلغو كالنهي في الاجنبية) يلغو لعدم مصادفة المحل وكسب الحر يلغو (وأوجب بأن المرجو بعرضة السببية) فيزيد عند ذلك فلا يلغو (وبلغو كطالق ان شاء الله) أي مثله وهو غير المرجو لعدم وقوع الشرط (و) استدلال (بأن السبب بدونه) أي بدون الحكم (كالكل بدون الجزء) لكونه ملزوما مثله ووجود الكل بدون الجزء باطل فكذا وجود السبب بدون الحكم والحكم منتف بالاتفاق والسبب كذلك وفيه نظر انما زومته السبب للسبب ممنوع حتى يكون كالكل بدون الجزء والأولى أن يقال ان الاصل في السبب أن يلزمه الحكم لكونه طر بقائه الا للدليل خارجي كالنفاذ لاداء الصوم فهذهما أيضا يتبعان على الاصل ما لم يدل دليل على التخلف ولا دليل فتأمل فيه (وأورد البيع بالخيار و) التطبيق (المضاف كطالق غدا) فانه مما سبب ان الحكم وهو المثلث في البيع ووقوع الطلاق في المضاف قد تأخر مانع الخيار والتقسيد وربما يوردان على الدليل الأول أيضا انهما انما يصيران سببا اذا لاقيا المحل وأترافيه والخيار والتقسيد يتبعان ذلك والحق أنه لا رد على الدليل شيء منهما فانما انما ادعينا منع التعليق التأثير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الأمر ولا تعلق ههنا وانما هو تقيد ومفاده تحقق هذا المقيد في نفس الأمر ففضاه وتأثير غاية ما في الباب أن الأثر لا يوجد الا حين وجود المقيد فافهم (وأوجب عن الأول بان الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة) يدفع العين والقياس يقتضي لزوم العقد (وهي) أي الضرورة (بقدر الحكم) فقط بالحكم فتعلق به واما السبب فتعلقه من غير ضرورة فان تعلقه به وجب تعلق الحكم ايضا بدون العكس والقياس باين عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل (و) أوجب أيضا (بان الشرط بعلى تعلق ما بعده كما قيل فأتيت على أن تأتيني معني أن آتت أنتي) وانما كان المعلق ما بعده وهو الخيار (فالسبع مخبز وانما المعلق الخيار في الفسخ) لوجود البيع فان قلت فلم يثبت الحكم من الملائع وجود السبب قال (وتعلق الحكم انما هو ادفع الضرر) عن له الخيار ولعلك تقول قد تقدم أن أنت طالق على ألف معني أن أدبت اتفاقا أنت طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا بعد ادائها الأولى أن يحذف عن الجواب حديث كون شرط على تعلق ما بعده بل يقال البيع مخبر انما الخيار في الفسخ فان المقصود ان يعتد ولو الخيار في الفسخ بقرينة جزئية فيه ان الجواب حقيقة هو جواز التخلف للدليل الا باعتبار الاختلاف في السند فافهم (و) أوجب (عن الثاني) التعليق بين وهو الالعدم) يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والارتب هذا المحذور (فلا يفيض الى الوجود) غالبا بل الى الكف فلا يتعد سببا (وأما الاضافة فانها تحقق المضاف) فان طالق غدا لا فاداة أن الطلاق متحقق في الغد فالمقصود تحقق الطلاق فصار هذا تطلقا في الحال مفضيا الى الوقوع غدا فان اعتقد سببا (ورد بان العين قد يكون للحمل والحث) على وقوع الشرط لا الالعدم (كان بشرتي بقدم وولدي فأنت حر) فينتهي أن يتعد سببا الا أن يقال لما لم يتعد ما هو للتع سببا لم يتعد ما هو للعت ايضا لعدم القول بالفصل (وقد يعرق بالخطر) والشك (وعدمه) يعني ان التعليق يكون المعلق عليه مسكوكا الو جود فلا يفيض الى الجزاء غالبا فلا يتعد سببا واما المضاف فلنفس القيد فيه مسكوكا بل متمم فافضى الى تحقق ما قيد فيتعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة أي اذا كان العين بأمر محذور كالطلاق ونحوه فهو لا عام والافلحث وعلى هذا فان الخطر يمنع المنع وهذا مخالف للعتبرات المنقول فيها هذا الكلام ولعله من خطأ الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد ان الالعدم انما يكون اذا كان العين بأمر محذور ولا فليحتم ودعوى الالعدم عام في كل عين غير



محمتم للتدب (شبه الصائرين الى أنه للوجوب) . وجميع ما ذكرناه في ابطال مذهب التدب جارها هنا وزيادة وهو أن التدب داخل تحت الامر حقيقة كإذمنه ولو حمل على الوجوب لكان مجازا في التدب وكيف يكون مجازا فيه مع وجود حقيقته إذ حقيقة الامر ما يكون ممثله مطعوا والممثل مطع بفعال التدب ولذلك إذا قيل أمرنا بكذا حسن أن يستفهم فيقال أمرنا بحب أو أمرنا استحبابا وتدب ولو قال رأيت أسد المبحسن أن يقال أردت سبعا وشجاعا لانه موضوع للسبع ويصرف الى الشجاع بقرينة وشبهه سبع \* الأولى قولهم ان المأمور في اللغة والشرع جميعا يفهم وجوب المأمور به حتى لا يستبعد الذم والعقاب عند المخالفة ولا الوصف بالغيصيان وهو اسم ذم ولذلك فهمت الامة وجوب الصلاة والعبادات ووجوب السجود لأمر بقوله اسجدوا وبه يفهم العبد والولد وجوب أمر السيد والوالد قلنا هذا كله نفس الدعوى وحكاية المذهب وليس شئ من ذلك مسلما وكل ذلك علم بالقرائن فقد تكون لا مرة عادة مع الأمور وعهد وتقرن به أحوال وأسباب بها يفهم الشاهد الوجوب

معتقولة فتدبر (لكن يستلزم) هذا الفرق (عدم جواز تعجيل الصدقة فيما إذا قال على صدقة يوم يقدم فلان) لان قدم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعلق بالشرط والتعجيل أداء قبل الوجوب (و) يستلزم كون اذا جاء عند فانت حر مثل اذا مات فانت حر لان محيى والغدا أمر متيقن كالموت فينعتد المعلق بانعدينا للعتق في الحال كالمعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في صورتين لوجود السبب للعتق فهم ما (مع أنهم) يفرقون (ويحيزون بيعة في الأول دون الثاني أقول في الأول) وهو ما إذا قال على صدقة يوم يقدم فلان (العارة للفعلية) لان الحكم فيه بالشئ في الواقع لكن في وقت معين فلا يقيد الشئ والخطر وانما يلحق من خارج (فيتمحق الايقاع) من الماذر وانعقد سببا (بخلاف التعليق) فان العبارة فيه مجرد افاضة اللزوم من غير نظر الى تحقق الطرفين أو أحدهما فلا يباقي مع قبل التكلم في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وجود الملزوم فتدبر (و) أقول (في الثاني) وهو تعلق العتاق بالموت (التعلق سبب أن للتدبر شرعا) وهو تنصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضى اليه التعليق بالموت فهو والسبب (لا المعلق) أي ليس السبب فيه المعلق وهو أنت حر للعتق حتى رد النقص وقد يناسب بقا المعلق ليس سببا للعتق لعدم الاقضاء وعدم دليل شرعي (بخلاف العتاق) وهو اذا جاء غدا فانت حر لانه ليس سببا للعتاق شرعا ولا تنصرف آخر وقد يناسب بقا أن التعليق لا يباقي سببا للعتق لعدم الاقضاء اليه واعلم ان محيى والغدا اذا غدا عند مشكوك الوجود فان الشرط ليس الا محيى والغدا قبل موت العبد فانه هو الصالح لان يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعلق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت كما في اذا مات فلان الموت مقابل الموت قبل موت العبد وهو مشكوك أيضا فينبغي أن لا ينعقد فالاشكال هكذا اما فرقه المعترض وما قال المصنف وان كان دافعا له لكن بينا فيه كلام المحققين من الفقهاء فانه قال في الهداية وغيرها ان هذا انما اعتبر سببا لان عدم صلوح زمان المعلق به للاعتاق لأن وقت الموت معدوم للملك وهو من شرط الاعتاق وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن أصل اليراد لكن أورد عليه الشيخ الهدا أن الثلث يبقى في ملك الميت ويصدق له تنفيذ الوصايا وهذا أيضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذ الموت وأنت لاذهب عليك ان بقاء الملك للميت مما لا يعقل وأما نفاذ الوصية فلان الوصية تصرف ناسئة حال الحياة وأثرها ان تمنع خلافة الورثة في اللان واصبر الوصي له خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان لم يكن الموصي له معينا بل في القرب فقط كهذه الوصية فيظهر أثره في آخره من الحياة وبتنوع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط لخصوصية فيه لا يمنع السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا تقرير كلامهم على طبق مرادهم وبعدي خيا في الزوايا والله أعلم بأحكامه (فانهم) الشافعية (قالوا) أن الامتناع يمنع نزول المعلق لا غير (كما في تعليق الفسديل) فانه يمنع نزوله لا اقتضاء نزوله (والمعلق الحكم لأن ملزوم دخول الدار وقوع الطلاق) وهو الحكم (لا الايقاع ضرورة) قالوا (ثانيا لولا يمكن) المعلق بالشرط (سببا عند التعليق) لم يكن سببا عند وجود الشرط) فلم يقع الطلاق عنده (وهو باطل والجواب عنهما ما دريت لا يخفى) أما عن الأول فلان كون الحكم معلقا مسلما لكن الكلام في أن سببه موجودا أن بعد بتحقيقه اقتضاء اذ ليس في التالي ايقاع أصلا انما هو بعد وجود الشرط واعلم نقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قبله فهذا المقيد يقتضى وقوعه فففيه اقتضاء ان كان انشاء وأسقطه شئ فيه اقتضاء والخبر عنه فوجد السبب وان كان الكلام بمجموع الشرط والجزاء فهو يقتضى وقوع الطلاق عند الشرط ويضئ

واسم العيصان لا يسلم الخلاف على وجه الدم الا بعد قرينة الوجوب لكن قد يطلق لاعلى وجه الدم كما يقال أشرت عليك فعضيتي  
 وخالفني \* الشبهة الثانية ان الايجاب من المهمات في المحاورات فان لم يكن قولهم اقبل عبارة عنه فلا ينبغي له اسم ومخال  
 اهمال العرب ذلك فلنا هذا بقايله أن النذب أمر مهم فليكن افعال عبارة عنه فان زعموا أن دلالة قولهم نذب وأرشدت  
 ورغبت فدلالة الوجوب قولهم أوجبت وحثت وفرضت وألزمت فان زعموا أنه صيغة اخبار أو صيغة ارشاد فان صيغة الانشاء  
 عورضوا بمثلها في النذب ثم يبطل عليهم البيع والاجارة والنكاح اذ ليس لها الا صيغة الاخبار لقولهم بعث وزوجت وقد جعله  
 الشرع انشاء اذ ليس لانشاءه لفظ \* الشبهة الثالثة ان قوله اقبل افضل اما ان يقيد المنع أو التخصير أو الدعاء فاذا بطل التخصير والمنع  
 تعين الدعاء والايجاب فلنابل بقي قسم رابع وهو أن لا يقيد واحدا من الاقسام الا بقربة كالالفاظ المشتركة فان قيل  
 أليس قوله لا تفعل أو اذ التحريم فقوله اقبل ينبغي أن يقيد الايجاب فلنا هذا فقد نقل عن الشافعي والخاتري أن قوله لا تفعل

السهم ان كان انشاء والابدان تحقق الزوم وهو الانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك أن تجيب بأن انشاء سابقا  
 أن الشرطية لا تقيدها الا الملازمة بين الشئين انشاء كان أو اخبارا وهي لا تقضي الوجود في الجزاء أو ايقاعه فلا تقطع للسببية  
 وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه يكون للنع وأيضاً وقوع الشرط متسكوك الوجود في نظر المتكلم فاما ما علق به  
 ولو نزلنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الالابنه قائمان وراء المنع وأما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قد عرف أنه  
 يكون قضية تقدير بمساوفة للشرطية فحكمها حكمها بخلاف المضاف فانه لا تقدر فنه بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت  
 معين أو اخبار عنه فتدبر وأما عن الثاني فبمع الملازمة وهو ظاهر وشيذاً كان الاستدلال بأن المتكلم لا يصنع له عند وقوع  
 الشرط واعتباره مطلقاً عند تقدير مجرد اعتبار لا يصلح لانشاء الأحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير  
 أهل بل مجنون لا يصلح مطلقاً قولم يكن حال التكلم ايقاعاً لم يكن ايقاعاً عند الشرط أيضاً ثابت الملازمة. ولك أن تجيب عنه  
 بأنه لا يلزم الصنع عند الشرط بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبراً شرعاً ولا مفضياً إلى شئ لكن جعله الشارع مفضياً  
 عند الوجود فصار تطلقاً عند وجود الشرط حقيقة والزوم مطلقاً بمجرد الاعتبار فقط والخون لا ينافي صيرة الصنع السابق  
 تطلقاً كما ينبغي اعتبار كلامه حال الخون فافهم وقالوا اننا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا ننزل لأن آدم  
 فيما لا يملك ولا يعتق فيما لا يملك ولا يطلق فيما لا يملك قال الترمذي هو أحسن شئ روي في الباب وفي رواية الحاكم عن أم المؤمنين  
 عائشة مرفوعاً لا يطلق الا بعد نكاح ولا يعتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعاً وفي  
 رواية عبد الرزاق وأبي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً لا يطلق فيما لا يملك ولا يبع فيما لا يملك  
 ولا يعتق فيما لا يملك ولا يوفاء نذراً فيما يملك ولا نذراً فيما لا يملك وفيه وجه الله ومن حلف على معصية فلا يعين له ومن حلف على قطيعة  
 رحم فلا يعين له وفي رواية ابن ماجه عن المسور بن مخرمة مرفوعاً لا يطلق قبل نكاح ولا يعتق قبل ملك الروايات كلها في  
 الدرر المنثورة فلنا أولاً مفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك وأما ايقاع فسكوت عنه والكلام فيه والأول متفق بيننا  
 وبينكم ولوسلم أن المراد ايقاع فالمراد التخصير كيف وليس التعليق عند تطلقاً قالوا لا يباعه فليس داخل فيه وهو ظاهر واستند  
 بأن من حلف لا يطلق نساءه فمطلق الطلاق بشئ لا يحنث ولو كان طلاقاً حثت فعمل أنه لا يسمى طلاقاً واعتراض بأن معنى الأيمان  
 على العرف والعرف فيه أن لا يطلق تخييراً وهذا ليس بشئ فإنه قدم أن العرف مخصص فخص الحدب لوسلم قبول الطلاق له  
 فافهم ثم هذا الحمل ما تورع الزهري والشعبي وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تأويل الحدب بهذا التمثيل وروى ابن أبي شيبة  
 عن سالم والقاسم بن محمد وعمرو بن زرم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل أيضاً عن سعد بن المسيب وعطاء  
 وحاذ بن أبي سليمان وشريح كذا في فقه القدير وبما يعترض عبار وى الدارقطني عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل  
 عن رجل قال يوم أتزوج فلا نفهى طلق قال طلق فيما لا يملك وبما رواه أبو يضاعف أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل  
 حتى أتزوجك ابنتي فقلت ان أتزوجها نفهى طلق ثلاثاً بما لي أن أتزوجها فأنيت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم  
 فسأله فقال لي تزوجها فانه لا يطلق قبل النكاح وفي التلويح نسب الى عبد الله بن عمرو بن العاص هذا اليمين ولا تبره هذا  
 الجواب حينئذ وقال هذا حديث مفسر لا يقبل التأويل فلنا الحدب ثمان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن

مترددين التنزيه والتعظيم كقولهم اغسل ووضغ ذلك في النسي لما جاز قياس الامر عليه فان اللغة تثبت نقلا لا قياسا فهذه  
 شبيههم اللغو والمعقلية \* اما شبه الشرعية فهي اقرب فانه لودل دليل الشرع على ان الامر للوجوب لجنائه على الوجوب  
 لكن لا دليل عليه وانما الشبهة الاولى قولهم نسلم ان اللغة والعقل لا يدل على تخصيص الامر بالوجوب لكن يدل عليه من جهة  
 الكتاب قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم قال فان تولوا فاعلموا ان الله عليه ما حمل وعليكم ما حملت وهذا الوجه فانه لان الخلاف  
 في قوله واطيعوا قائم انه للتدب والوجوب وقوله وعليه ما حمل وعليكم ما حملت أي كل واحد علمه ما حمل من التبليغ والقبول  
 وهذا ان كان معناه التهديد والنسبة الى الاعراض عن الرسول عليه السلام فهو دليل على انه اراد به الطاعة في أصل الايمان  
 وهو على الوجوب بالاتفاق وغاية هذا اللفظ عموم فخصه بالاوامر التي هي على الوجوب وكل ما يتسلسل به من الآيات من هذا  
 الجنس فهي صيغ امر يقع النزاع في انه للتدب أم لا فان اقترن بذكر وعيد فيكون قرينة دالة على وجوب ذلك الامر خاصة

الهمام في فتح القدر قال صاحب تنقيح التحقيق انهما المطلقان في الأول أبو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال أحمد  
 وابن معين كذاب وفي الأخير على بن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدى بسرق الحديث بل منصف أحد وأبو بكر القاضي  
 شيخ السهلي جميع الأحاديث وقال ليس لها أصل واذ لم يعمل بها ما لبث ورابعة والأوزاعي هذا وقالوا رابعاً روى عبد الرزاق  
 عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال الحسن البصري سألت رجل علياً قال قلت ان تزوجت فلانة ففهي طالق فقال علي  
 ليس بشئ وهذا انما يتسمى منهم بطريق الجدول والاقول الصحابي ليس حجة عندهم قلنا معارض عبارتي مالك في الموطأ  
 أن سعيد بن عمر بن سلم الرازي سألت قاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته  
 كظهر أمه ان هو تزوجها فامر عمر ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر بكفارة المظاهر كذا في فتح القدير وأما الجواب بأن  
 أهل الحديث قالوا لم يلاق الحسن أمير المؤمنين علياً كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشئ فانهم شهداء على النبي  
 وقد اتفقوا على كونه ماني المدينة مدة تقدم القاء بعيد ثم أحجاب السلاسل قاطبة فقلنا الاستدلال لاربية في اتصاله وملاقاه  
 والظن فيهم لا يتجرب عليه مسلم ويحصل من عقله الصبيان وأيضاً قد بلغ الأسانيد حد التواتر والرواة كلهم أولياء أصحاب  
 كرامات وبالجملة الشك في منزلة عظيمة فاقهم وأما رد الجواب بأن المرسل ليس حجة فليس وارد إذ مقصوده أنه ليس حجة عند معارضة  
 السنن وما عن أمير المؤمنين عمر من هذا وقالوا خامساً قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن روى  
 عبد الرزاق عن ابن جريح قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو حائز قال ابن عباس أخطأ في هذا ان الله  
 يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية نفي  
 عدم حجة التعليق للملك بل فيه حكم ما اذا نكحتم ثم طلق قبل المس وتأو بل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ ولعارضة قول ابن  
 مسعود لا يقوم قوله حجة أيضاً فافهم ولقد أطيننا الكلام في هذه المسئلة فانه مما زال فيه أقدام الراخين والله أعلم بأحكامه  
 ﴿تذنب﴾ \* التعليق هل يبقى مع زوال المحلية للملك (فزر) يقول (نم) يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فابانها ثلاثاً يبقى  
 التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلقت (قياساً على الملك) يعني ان علق الطلاق بالملك يصح وبقى هذا  
 مثله (واعلم ان الثلاثة) الامام أبو حنيفة وصاحبه الوالا (لا يبقى له ان المعلق بالشرط ليس سياق الحال انما السبب وقت  
 وجود الشرط وفي ذلك الوقت المحل مع الملك متحقق (أقول وهو) أي قول (الحق لان الشرط جزء أخير من العلة التامة  
 حتى لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وانما يكون الشرط جزءاً أخيراً (بقايا المحلية) والافيتوقف على أمر زائد هذا  
 خلف (فاذا انتفت المحلية انتفت الشرطية) فإبقى المعلق به شرط وقوع الطلاق (تدبر) وفيه نظر هرب أن الشرط جزء  
 أخير لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وهما أيضاً كذلك فانه بعد النكاح بعد التعلق اذا وجد الشرط يوجد الطلاق من  
 غير توقف على أمر آخر وأما وقفه قبل انعقاد سبب العسر فلا يضر كما أنه يتوقف بعد الابانة بواحد على الملك واعتراض مطلع  
 الاسرار الالهية أي قدس سره ان ارتفاع المحلية راسخ في الشرطية كافي حرمة المصاهرة وغيرها لعدم الفائتة وأما ارتفاع المحلية  
 موقتا كافي المطلقة الثلاث فلا يوجد جبا انتفاء الشرطية فقوله اذا انتفت المحلية انتفت الشرطية ممنوع ان أراد ما مع الارتفاع  
 الوقت وان أراد الارتفاع سابقاً لم يكن لا يتفق ثم أجاب بالنساء على مسئلة الهدم أن محل الحل قد ارتفع رأساً وهذا حل جديد

فان كان امر اعاما يحمل على الامر باصل الدين وما عرف بالدليل انه على الوجوب وبه يعرف الجواب عن قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى واذ قيل لهم ار كعوا الاركعون وقوله تعالى فلا وركبوا الراكبوا حتى يحكموا فباشع بنهم فكل ذلك امر بنصديقه ونهى عن الشك في قوله وأمر بالانقياد لايمان بما أوجه \* الشبهة الثانية تمسكهم بقوله فيحذر الذين يخافون عن امره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قلنا تدعون أنه نص في كل أمر اوعام ولا يسيل الى دعوى النص وان ادعى العموم فقد لا نقول بالعموم وتوقف في صغته كما توقف في صيغة الامر وتخصصه بالامر بالدخول في دينه بدليل أن نذبه أيضاً أمره ومن خالف عن أمره في قوله تعالى فكاتبوههم ان علمت فبهم خيرا وقوله واستشهدوا شهودين وأمثاله لا يتعرض للعقاب ثم نقول هذا نهى عن المخالفة وأمر بالوافقة أى بوقب به على وجهه ان كان واجافوا اجابوا ان كان نذبا فندبوا والكلام في صيغة الاحجاب لاقى الموافقة والمخالفة ثم لا تدل الآية الاعلى وجوب أمر الرسول عليه السلام فان الدليل على وجوب أمر الله تعالى \* الشبهة الثالثة تمسكهم من جهة السنة باخبار آحاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا

حدث ابتداء فان الزوج الثاني يحمل عندنا هذا لا يتحقق متانته لكن لو رجع وقبل ان ارتفاع المحلية بحيث لا يأتى محي محل اخر لا ينافى الشرطية لم يبعد فالأولى في الاستدلال لهم أن الظاهر أنه ما علق الاما في ما حكم وهو لم يعلق حال التعليق الا للثلاث وقد بطلت بالتخيير فلم يبق معلقا وأما الطلقات الثلاث المألو كد بعد التمثل فلم تكن داخلية في الطلاق المعلق فتدبر ﴿ ومنها مفهوم الغاية قال به القاضى ﴾ من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (أيضا) كقوله كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط (والسنهور) في تفسير مفهوم الغاية (أنه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقالوا) في الاستدلال (لولا يكن) مفهوم الغاية من مفهومها (لم تكن الغاية غاية) اذ لو تناول الحكم لم يعد لها يكن الحكم منتها لها (وقيل التزاع في نفس الغاية) فالقاتل عندهم ما يقول بانتفاء الحكم فيها ومن لا فلا (لا فيما بعد ما على هذا الملازمة ممنوعة) كيف وقد مر الخلاف في أن الغاية هل تدخل في حكم الغيا (وأىضا) غاية ما زمنه انتهاء حكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النفسى و (انقطاع الحكم النفسى بهذا الكلام مسلم لكن لا ينفك) فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع (أيضا) نزل انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم المفهومية لحوار أن يكون (هذا النفي) (اشارة كما هو قول مشايخنا) الكرام من الامام نقر الاسلام وشمس الأئمة ومن تبعهما وتحقيقه أن مقصود المتكلم افادة الحكم منتها الى الغاية ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعد هافيهم ان فهم الوازم الغير المقصودة المفهوم اعميا يلزم لو كان مقصودا المتكلم ولو في الجملة فافهم ﴿ ومنها مفهوم العدد ﴾ وهو نفي الحكم الثابت بعد معين عما زاد عليه (كقوله) تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فجلدوهم (ثمانين جلدة) فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين (واختلف الحنفية) فيه (فهم منكر) له كلاما نقر الاسلام وشمس الأئمة وغيرهما (كالبيضاوى) ومام الحرمين والقاضى أبى بكر كهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين بعدم الدليل والاصل عدم اجماع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (ويؤيده الزيادة على الخمس الفواستى) المذكورة في حديث خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والعراب والحدأة واه الشيخان (كالثب) فعلم أن حكم ما زاد مثله لاختلافه وهذا التأنيبا عما يلو يلو يكن الذب داخل في الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذئب وأما جزا قتل الكلب العقور فلا نه ليس من الصيد (ومهم قائل) كالجماوى وقال الشيخ أبو بكر الرازى قد كتبت اسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد يدل على ان اعاده حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية (ويؤيده ما في الهداية رد على الشافعى) رحمه الله تعالى في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية (القياس على الفواستى) مجتمع لم يافه من ابطال العدد وهذا) وانما يتم التأيد لولو يكن الزاما قبل الرد غير تام لأنه ثابت بدلالة النص دون القياس والشاب بالدلالة ليس زيادة (أيضا) لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر ﴿ ومنها مفهوم الاقب ﴾ وهو ثبوت الحكم المخالف المنطوق فيما وراء القلب (والمراد ما يع اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والمتداد من المالكية) والجمهور من الحنفية وغيرهم منسكون اياه (للجمهور) أولا (أنه) طريق (معتين) لتعريف المحكوم عليه بالمنطوق لانه لولاه لاختل المنطوق وهو من أعظم الفوائد ولازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء القوائد وهذا جار بعينه في الصفة

الأصل وليس شئ من مباحها فيها قوله عليه السلام بريرة وقد عتقت تحت عبودك ههنا لورا حثته فقالت بأمرنا يا رسول الله فقال لا تاتنا أنا شافع فقالت لاحاجة في فيه فقد علمت أنه لو كان أمر الوجوب وكذلك عقلت الأمة قلنا هذا وضع على بريرة توهم فليس في قولها الاستفهام أم أمر شرعي من جهة الله تعالى حتى تطيع طلبا للشواب أو شفاعا لسبب الزوج حتى تؤثر غرض نفسها عليه فان قيل شفاعا الرسول عليه السلام أيضا مندوب الى اجابته وفيها ثواب قلنا وكيف قالت لاحاجة في فيه والمسلم يحتاج الى الثواب فلا يقول ذلك لكم ما اعتقدت أن الثواب في طاعة في الأمر الصادر عن الله تعالى وفيها هو الله لا في مباحية تتعلق بالاعراض الدنيوية وأعلمت أن ذلك في الدرجة دون ما ندبت اليه فاستفهمت أو أفهمت بالقرينة أهمها نسكت في الوجوب فعبرت بالأمر عن الوجوب فأفهمت ومنها قوله عليه السلام لا أنى أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة فدل على أنه للوجوب والافهمندوب قلنا لما كان قد حثهم على السواك ندبا قبل ذلك أفهم أنه أراد بالامر ما هو شاق أو كان قد أوحى اليه انك لو أمرتهم بقولك استأنا كوالا وحبنا ذلك عليهم فعلمنا أن ذلك يجب بالحبب بالحبب الله تعالى عند اطلاقه صيغة الامر ومنها قوله عليه السلام لا في سعيك الحدرى لم ادعاه وهو في الصلاة فلم يحبه أما سمعت الله تعالى يقول استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحبسبكم فكان هذا التوجيه على مخالفة أمره قلنا لم يصدر منه أمر بل مجرد نداء وكان قد عرفهم بالقرائن تفهيمها ضروريا ووجوب التنظيم له وأن ترك جواب النداء تهاون وتخصير بأمره بدليل أنه كان في الصلاة واتمام الصلاة واجب ويجرد النداء لا يدل على ترك واجب بل يجب تركه عما هو واجب منه كما يجب ترك الصلاة لانقاذ الغرق ويجرد النداء لا يدل عليه ومنها قول الاقرع بن حابس أسخنا هذا العام نأخذ أم اللاب بدفقال عليه السلام لا بد لو قلت نعم لوجب فدل على ان جميع أوامرهم للايجاب

والشرط كما عرفت (و) للجهور تانيا (لزم كفر من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) على تقدير نبوت مفهوم القبط فان مفهومه ليس غيره رسول الله وهو كافر (و) لزوم كفر من قال (زيد موجود) فان مقوله ومذ ليس غيره موجودا (ظاهرا) المعنى ان الكفر بحسب ظاهر العبارة (فيل وقع الالتزام به للدقاق بعقداد والجدال) فيه (بحال) فان المفهوم ظني وأضعف من المنطوق لاسميا الحكم فيضجل عند معارضة المنطوق والمحكك دلت على رساله سائر الرسل سلام الله وصالواته عليهم والقاطع دل على وجود غير من الله تعالى وانما كان هذا جدلا لأنه يلزم أن يكون كقرا مع قطع النظر عن معارضة امر آخر والتمهات شنيع جدا وأيضا قد خوطب بهذا القول المشركون أولا وأمر وابتعد ببقه ولم يكن حينئذ الحكمات فينبذ يكون هذا الكلام مجبهلا فافهم (واستدل لو كان) المفهوم (حقا لكان القياس باطلا) لأنه مشاركة في عين حكم المنطوق فيضاده المفهوم (وأجيب بشرطه عدم المساواة) في الجامع (لانعدام الموافقة) في الحكم (فلا يجمع) المفهوم (القياس) فليس محل القياس من مجال المفهوم فلا يبطل القياس (واعترض أولا كما في شرح الشرح لوصح) الجواب (لكان كل قياس مفهوما) موافقا (والثابت به ثابتا بالنص) وهو خلف (وثانيا كما قيل المعترف في القياس مطلق المساواة) والشركة (ولا ينافي ذلك كون المعنى أئد مناسبة للاصل) ويكون في الفرع أقل مناسبة وهذا البس دلالة النص في شئ لأن ثبوت الحكم حينئذ ليس جليا فهو قياس) فينبذ يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف أقول التحقيق أن بناء مفهوم المخالفة على عدم الامانة أصولا وذلك بانتفاء الموافقة جلته كانت وهو الموافقة اصطلاحاً وخفية وهو القياس) فان مطلق الموافقة فائدة فلا بد من انتفاءها (حيث قالوا الشرط) للمفهوم (عدم الموافقة) أرادوا أعم لغةً وأدلالةً أو قياساً فقد تظهر أن محل القياس ليس من مجال مفهوم المخالفة (وعينئذ) الاستكلاك (يندفعان فافهم) وهذا بعينه ما قال في التلويح ان شرط الفهم انتفاء المشاركة في عبء الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس وهذا غير وافي لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا الا اذا غلب فحص المجتهد وليجهد فالمفهوم لا يثبت الاعتد المجتهد بعد نظر أدق فلا تكون الدلالة لغوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه مضموصا بطل بالكيفية وهذا الحق تبطل سائر أقسام المفهوم وكنت قد عرضت هذا على أبي مطيع الاسرار الالهية قدس سره فأفاد أن مذهبه أن المفهوم مدلول للكلام لكن القياس دليل يعارضه وهو أقوى عن المفهوم فيقدم عليه لانتعاضه كما يقدم على العام المخصوص وهذا لا يضركونه مدلول للكلام فافهم فإنه غاية التوجيه وعبارات أكثر معتبراتهم تأتي عنه فافهم قالوا الشرط عدم افتراءد بأمره سوى المفهوم وعدومتها الدلالة والقياس فتدبر مثبت ومفهوم القبط (قالوا لو قال لخصه ما يستأخي زانية بتأديرته

فلنأخذ كأن عرف وجوب الحج، وله تعالى والله على الناس حج البيت بامرنا، أخر صراحة لكن شد في أن الأمر التكرار أو بلارة  
 الواحدة فإله متردد بينهما ولوعين الرسول عليه السلام أحدهما تعين وصار معينا في حقايبنا، فعني قوله لو قلت نعم لوجوب  
 أي لو عينت تعين \* الشبهة الرابعة من جهة الإجماع زعموا أن الأمة لم تزل في جميع الأعصار ترجع في إيجاب العبادات بتحريم  
 المحظورات إلى الأوامر والنواهي كقوله أفهوا الصلاة وآتوا الزكاة وقاتلوا المشركين كافة وقوله ولا تقربوا الزنا ولا تأكلوا  
 الربا ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ولا تقتلوا أنفسكم ولا تنكحوا ما نكح آبائكم وأمهاتكم ولا تأكلوا أموالهم التي  
 وتقول على الأمة ونسبة إلهم إلى الخطا يجب تنزيههم عنه نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الأمر للوجوب وإنما  
 فهم المصلون وهم الأهلون ذلك من القرآن والأدلة بدليل إهم قطعوا وجوب الصلاة وتحريم الزنا والأمر المحتمل للنسب وإن  
 لم يكن موضوعه والنهي المحتمل التنزيه وكيف قطعوا مع الاحتمال لولا أدلة قاطعة وما قولهم إلا كقول من يقول الأمر للندب  
 بالاجماع لأنهم حكموا بالنسب في الكتابة والاستماد وأمثلة أصيغة الأمر والأوامر التي حلتها الأمة على النسب أكثر  
 فان النوافل والسنن والآداب أكثر من الفرائض إذ ما من فريضة إلا يتعلق بها وإتمامها واجب كما هو سائر كثيرة أو تقول هي  
 للإباحة بدليل حكمهم بالإباحة في قوله فاصطادوا وقوله فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وإن كان ذلك للقرآن فكذلك  
 الوجوب فان قيل وما تلك الفرائض قلنا ما في الصلاة فقل قوله تعالى إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وما ورد من  
 التهديدات في ترك الصلاة وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرض إلى غير ذلك وأمثلة كثيرة فقد اقترن بقوله  
 تعالى وآتوا الزكاة قوله تعالى والذين يذكرون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله إلى قوله فتكفروا بها جباههم وجنوبهم

نسبته أي نسبة الزنا إلى إلهه ولذا وجب الحد حد العقوف (عند الامامين مالك وأحمد قلنا) هذا الانفهام (بالقرينة) الجزئية  
 في خصوص هذا التركيب (باللغة) حتى يلزم في كل لقب على أن هذا ليس من المفهوم فان مفهومه نبوت الزنا مساوي إلهه  
 أو أم كل أحد وهو ليس من مفهومي التبت قالوا إن ما يفهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الماء من  
 الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وعجم من أجله أهل اللسان ففهمهم حجة قلنا فهمهم من العجم المستفاد من اللام لان  
 المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسل خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم الامام أبو حنيفة من حديث النبي  
 على من أتى كركم العين على المدعى لان المعنى كل عين على من أتى كركم وإنما أوجب الأئمة الاربع الغسل من الاكسال بقوله عليه  
 وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام اذ جلس الرجل بين شعبه الاربع وجهه فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول  
 مخصوص بالاختلام على ما رووه الترمذي عن ابن عباس (مسئلة أنما) لفظ (انما) كان وما كافة زائدة فليس فيه اثبات  
 ونفي (كقوله عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (انما الرباني النسبة) وليس المقصود حصر الربا فيها بل قد يكون  
 في الفضل أيضا (ونسبة في البديع إلى الخنيفة دون التعرير) وفيه نسب للخنيفة عدمه فإما عز بقائه كله قائم وقد تكرر منهم  
 نسبه وأيضا لم يجب أحد من الخنيفة منع افادته في الاستدلال بانما الاعمال بالثبات على شرطية التنية في الوضوء بل تقدير  
 الكمال والخصة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة إليهم غير صحيحة لكن في التأييد نظر فانهم انما لم يجيبوا منع افادتها الحصر  
 لأن مدار الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر (وهو الصحيح عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل تفيد  
 الحصر) أي حصر ما يلي انما متأخر فيما بعده فتفقد النفي والاثبات (فقيل) هذا الحصر (منطوق) لسا هو موضوع إله  
 وهو مختار التعرير (وقيل مفهوم) فليس موضوعا (قالوا) أي القائلون بالحصر (أو لآن ان الآيات وما للنفي) فتما يدل على  
 مجموع النفي والاثبات وهو الحصر (وهو) فاسد (كأثرى) فان ما زائدة زدت لا يظال على أن ولم يهدف في الاستعمال كلمة  
 الاثبات مقارنة للنفي (و) قالوا (ثانيا) قوله عليه وآله الصلاة والسلام (انما الولاء من اعني) يفيد نفي الولاء لغيره وسبق أيضا  
 كذلك على ما يشهد به قصة نزوله (قلنا) لانسلم افادة انما نفي الولاء عن غيره (بل) يفهم (من العموم) لأنه اذا كان كل  
 افراد الولاء من اعني لم يبق ولا يكون لغيره (فان قلت يجوز الاشتراك في الولاء) كلكية الدار) فيصع ان الولاء له في الجملة  
 (قلت الظاهر) من هذا الكلام (الاستقلال) أي استقلال عمومية الولاء (وما للغير ليس له) عرفا (كيقال ملكية الدار زيد  
 بأباه ملكية عمرو وظاهرا) حتى لو أقر بهما زيدا ليعم اقراره بعده لعمرو وانما ذلك لفهم الاستقلال فانهم (وأما مثل العالم زيد)

وظهورهم وأما الصوم فقوله كتب عليكم الصيام وقوله فعدة من أيام أخر وإيجاب تداركه على الحائض وكذلك الزنا والقتل ورد  
 فيها تهديدات ودلالات وتواردت على طول مدة النبوة لا تخصي لذلك قطعوا به لا بمجرد الامر الذي منتهاه أن يكون ناسها  
 فستطرق اليه الاحتمال (مسئلة) فان قال قائل قوله افعل بعد الخطر ما وجبه هل يتقدم الخطر تأخير قلنا قال قوم  
 لا تأثر لتقدم الخطر أصلا وقال قوم هي قرينة تصرفها الى الاباحة والمختر أنه ينظر فان كان الخطر السابق عارضا لعله وتعلقت  
 صيغة افعل بزواله كقوله تعالى فاذا حلتهم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الدم فقط حتى يرجع حكمه الى ما قبله  
 وان احتل أن يصكون رفع هذا الخطر بسبب واباحة لكن الاغلب ما ذكرناه كقوله فانشر واو كقوله عليه السلام كنت  
 نهيتكم عن لحوم الاضاحي فاذا خروا أما اذا لم يكن الخطر عارضا لعله ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل  
 التردد بين التبد والاباحة وزعمها هنا احتمال الاباحة ويكون هذا قرينة ترجح هذا الاحتمال وان لم تعينه  
 اذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع أما اذا لم تر بصيغة افعل  
 لكن قال فاذا حلتهم فانتهم ما مورون بالاصطلاح فهذه الجواب والوجوب والتبد  
 ولا يتحمل الاباحة لانه عرف في هذه الصورة وقوله امر تكلم بكلاما  
 يضاهاى قوله افعل في جميع المواضع الا في هذه  
 الصورة وما يقرب منها

تم الجزء الاول من المستضي وبليه الجزء الثاني وأوله النظر الثالث في موجب الامر ومقتضاه

أى فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر جزئيا من جزئياته (ولا عهد) منه (فصيل لا يفيد المحصر أصلا) لا مفهوما ولا منطوقا  
 (وقيل) يفيد وهو (منطوق وهو الحق لكنه اشارة) فان معناه العالم عين زيد على طريق الجمل الاولى كما ذكره عبد القاهر فيما  
 اذا كان الخبر معرفة أو كل العالم زيد على كل تقدير يلزمه ان العالم ليس غير زيد (وقيل) المحصر (مفهوم) لكن على هذا  
 يكون مفهومه من قبيل مفهوم القلب (قيل) هو الحق (القطع بانه لانطق بالثبوت أصلا أو قول) لانسه أنه لانطق بل (يكفي  
 للاشارة للزم عقلا) وهو محقق كما بينا (النالوم بعد) المحصر (لكان كل عالم بذا الذا ترجيح) للبعض دون البعض فلا يصح  
 العهد فتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد (وما في المحصر أنه يلزم مثله في العكس) أى في زوال العالم فهو جوازم  
 فهو جوازم (فندفع) لان المدعى غير مختلف وان عم الدليل (ادأمة المعاني مصرحون بالمساواة) بينهما (فانما وجه الفرق على  
 الفارق) بينهما علينا وقد يجاب الفرق بانه يمكن فيه العهد لتقدم جزئ من جزئياته فتأمل فيه (وقد يقال في الجواب الوصف  
 اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة به) فتكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فلان المحصر (واذا وقع مسندا) كما في  
 التأخير (قصد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول) ولا ساقى تحققة في غيره فلا يفيد المحصر فافترا (كذا في شرح  
 المختصر ورد بأن الفرق) المذكور (انما هو في النكرة) الواقعة خبرا (دون المعرفة قبل) في جواب الرد (قد تقر) في غير هذا  
 الفن (أن المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة أو نكرة أو قول التحقيق) ههنا (أن مناط المحصر) فيه (هو جمل  
 هو هو) أى الاولى (لا الشائع) انحصاره ثبوت شئ للوضوع ولا ساقى الثبوت للغير (والنكرة) الواقعة خبرا (طاهرة في الثاني)  
 فلا يفيد المحصر (والمعرفة) الواقعة خبرا ظاهرة (في الاول) فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه أو مسندا (وهذا  
 لا ينافي ما تقر) فان ما تقر بأن المحمول الجمل المتعارف هو المفهوم لا في الجمل الاولى (على أن الحق هو الحكم على الطبيعة)  
 من حيث الانطباق على الذات (دون الذات) وقد سق في السلم ونحن أضافنا القول في شرحه ثم المقصود منه الاعتراض  
 على هذا القائل وان كان لا ينبغ في هذا المقام (ثم افاضة تقديم ما حقه التأخير للمصر) نحو اياك (بعد) وتفصيل أنواعها مع  
 ما بهما من الاختلاف فقد كورة في علم المعاني) فلان ذكره (هذا تمت مقالات المبادئ بفضل ولي التوفيق والأيدى)  
 أى النجاء الحمد لله الذى يسرنا شرح المبادئ والمرجوم من قبض أن يوفقتنا شرح المقاصد اللهم اشرح  
 لى صدرى ويسر لى أمرى واحلل عقدة من لساني واحشرنى فى محيى سيد الاولين وسيد الآخريين  
 شفيع المذنبين وأنتى شفاعة يوم الدين صلوات الله عليه وآله وأجابه أربعين  
 تم الجزء الاول من فوائج الروح بشرح مسلم الثبوت وبليه الجزء الثاني في الكلام على الأصول الاربعة الكتاب والسنة الخ





(فهرست الجزء الأول من المستصفي لجمعة الاسلام الامام الغزالي في الأصول)

| صفحة | صحيحة   |
|------|---|
| ٢    | خطبة الكتاب   |
| ٤    | صدر الكتاب - بيان حد أصول الفقه                       |
| ٥    | بيان مرتبة هذا العلم ونسبته الى العلوم                |
| ٧    | بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة                 |
| ٨    | بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه         |
| ٨    | تحت هذه الأقطاب الأربعة                               |
| ٨    | القطب الأول هو الحكم الخ                              |
| ٨    | القطب الثاني في المنزلة وهو الكتاب الخ                |
| ٩    | القطب الثالث في طرق الاستمرار                         |
| ٩    | القطب الرابع في المستمر                               |
| ٩    | بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها                     |
| ١٠   | مقدمة الكتاب  |
| ١١   | بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان        |
|      | وفيه دعواتان  |
| ١٢   | الدعامة الأولى في الحد وتشتمل على فئتين               |
| ١٢   | الفن الأول في القوانين وهي ستة                        |
| ١٢   | القانون الأول أن الحد اعتماد كالحكم الخ               |
| ١٣   | القانون الثاني أن الحد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق الخ |
| ١٥   | القانون الثالث أن ما وقع السؤال عن ماهيته الخ         |
| ١٧   | القانون الرابع في طريق اقتناص الحد                    |
| ١٨   | القانون الخامس في حصر مدخل الخلل في الحدود            |
| ١٩   | القانون السادس في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة   |
|      | لا يمكن حده إلا الخ                                   |
| ٢١   | الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين      |
|      | بمحدود ومفصلة - الامتحان الاول الخ                    |
| ٢٤   | امتحان ثان في حد العلم                                |
| ٢٧   | امتحان ثالث في حد الواجب                              |
| ٢٩   | الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان وتشتمل     |
|      | على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد                    |
| ٣٠   | الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول                 |
| ٣٠   | الفصل الأول في دلالة الألفاظ على المعاني              |
| ٣٣   | الفصل الثاني في النظر في المعاني المفردة              |
| ٣٥   | الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفعة     |
| ٣٧   | الفن الثاني في المقاصد وفيه فصلان                     |
|      | الفصل الأول في صورة البرهان                           |
| ٤٣   | الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان       |
| ٤٩   | الفن الثالث من دعامة البرهان في الواحق وفيه فصول      |
|      | الفصل الأول في بيان ما تنطق به الألسنة الخ            |
| ٥١   | الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتبثيل الى      |
|      | ما ذكرناه   |
| ٥٢   | الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات          |
| ٥٤   | الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان   |
|      | دلالة   |
| ٥٥   | القطب الأول في الثمرة وهي الحكم وينقسم الى أربعة      |
|      | فنون  |
|      | الفن الأول في حقيقته                                  |
| ٥٥   | مسئلة ذهب المعتزلة الى أن الأفعال تنقسم الى           |
|      | حسنة وقبيحة   |
| ٦١   | مسئلة لا يجب شكر النعم عقلا بخلاف المعتزلة            |
| ٦٣   | مسئلة ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الأفعال قبل        |
|      | ورد الشرع على الإباحة                                 |
| ٦٥   | الفن الثاني في أقسام الأحكام                          |
| ٦٧   | مسئلة الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين أقسام       |
|      | محصورة  |
| ٦٩   | مسئلة ينقسم الواجب الى مضيق وموسع                     |
| ٧٠   | مسئلة في حكم ما اذا مات في أثناء وقت الصلاة بخاء      |
| ٧١   | مسئلة اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به هل        |
|      | يوصف بالواجب  |
| ٧٢   | مسئلة قال قائلون اذا اختلفت مسكوحه بأجنبيمة           |
|      | وجب الكف عنهما الخ                                    |
| ٧٣   | مسئلة اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بمحدود          |
| ٧٣   | مسئلة الواجب يباين الجواز والاباحة بخاء الخ           |

| صفحة   | صفحة   |
|--|--|
| ١٠٥  | ٧٤   |
| مسئلة قال القاضى القرآن عربى كله الخ   | مسئلة فى أن الحار لا يضمن الأمر                                  |
| ١٠٦  | ٧٥   |
| مسئلة فى القرآن محكم ومتشابه   | مسئلة المباح من التسرع   |
| ١٠٧  | ٧٥   |
| كتاب النسخ وفيه أبواب  | مسئلة المندوب مأموره   |
| الباب الأول فى حده وحقيقته وإنباته   | ٧٦   |
| ١١١  | مسئلة فى أن الشئ الواحد يستعمل أن يكون واجبا                     |
| الفصل الثانى فى إنباته على منكره   | حراما الخ  |
| ١١٢  | ٧٧   |
| الفصل الثالث فى مسائل تشعب عن النظر فى حقيقة النسخ   | مسئلة ماذا كرهنا فى الواحد بالتويع ظاهر الخ                      |
| ١١٢  | ٧٩   |
| مسئلة فى جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال   | مسئلة فى تضاد المكره والواجب                                     |
| ١١٦  | ٧٩   |
| مسئلة اذا نسخ بعض العباداة أو شرطها الخ  | مسئلة فى الكلام على حصة الصلاة فى الدار المغصوبة                 |
| ١١٧  | ٨١   |
| مسئلة الزيادة على النص نسخ الخ   | مسئلة اختلافوا فى أن الأمر بالشئ هل هو نهى عن ضد الخ             |
| ١١٩  | ٨٣   |
| مسئلة ليس من شرط النسخ إنبات بدل الخ   | الفن الثالث من القطب الأول فى أركان الحكم                        |
| ١٢٠  | ٨٤   |
| مسئلة قال قوم يجوز النسخ بالأخف ولا يجوز بالأثقل   | مسئلة فى أن تكليف الناسى والمعاقل عما يكلف محال                  |
| ١٢٠  | ٨٥   |
| مسئلة اختلافوا فى النسخ فى حق من لم يبلغه الخبر  | مسئلة فان قال قائل ليس من شرط الأمر عندكم كون المأمور موجودا الخ |
| ١٢١  | ٨٨   |
| الباب الثانى فى أركان النسخ وشرطه وفيه مسائل   | مسئلة كى لا يجوز أن يقال اجمع بين الحركة والسكون                 |
| ١٢٢  | لا يجوز أن يقال لا تمرك ولا تسكن                                 |
| ١٢٢  | ٩٠   |
| مسئلة ما من حكم شرعى إلا هو قابل للنسخ   | مسئلة اختلافوا فى المقضى بالتكليف الخ                            |
| ١٢٣  | ٩٠   |
| مسئلة الآية اذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها الخ  | مسئلة فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف الخ                    |
| ١٢٤  | ٩١   |
| مسئلة يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن  | مسئلة ليس من شرط الفعل المأموره أن يكون شرطه حاصل حالة الأمر الخ |
| ١٢٦  | ٩٣   |
| مسئلة الاجماع لا ينسخه   | الفن الرابع من القطب الأول فيما يظهر الحكمة وفيه أربعة فصول      |
| ١٢٦  | ٩٤   |
| مسئلة لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس   | الفصل الثانى فى وصف السبب بالحصة والبطالان والفساد               |
| ١٢٨  | ٩٥   |
| مسئلة لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا   | الفصل الثالث فى وصف العباداة بالاداء والقضاء والاعادة            |
| ١٢٨  | ٩٨   |
| خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ  | الفصل الرابع فى العزيمة والرخصة                                  |
| ١٢٩  | ١٠٠  |
| الأصل الثانى من أصول الأدلة ستة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه مقدمة وقسمان المقدمة فى بيان ألفاظ الصحابة الخ | القطب الثانى فى أدلة الأحكام وهى أربعة أصول                      |
| ١٣٢  | ١٠٠  |
| القسم الأول من هذا الأصل الكلام فى التواتر وفيه أبواب  | الأصل الأول من أصول الأدلة كتب الله تعالى                        |
| ١٣٢  | ١٠٢  |
| الباب الأول فى إثبات أن التواتر يفيد العلم   | مسئلة التتابع فى صوم كفارة البين ليس بواجب                       |
| ١٣٤  | ١٠٢  |
| الباب الثانى فى شروط التواتر وهى أربعة   | مسئلة فى أن البسمة آية من القرآن الخ                             |
| ١٣٤  | ١٠٥  |
| مسئلة تعدد الخبرين ينقسم الى ما هو ناقص الخ  | مسئلة ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز                      |
| ١٣٥  |  |
| مسئلة القدره شرط التكليف اتفاقا  |  |
| ١٣٧  |  |
| مسئلة قطع التامضى بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل   |  |
| ١٣٨  |  |
| مسئلة العدد الكامل اذا أخبر وأولم يحصل العلم الخ   |  |

| صفحة   | صفحة  |
|--|---|
| ١٨٢  | ١٣٩   |
| مسئلة اذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آتهم الخ  | خاتمة لهذا الباب في بيان شروط فاسدة   |
| ١٨٣  | ١٤٠   |
| مسئلة المبتدع اذا خالف لم ينقعد الاجماع دونه الخ   | الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه وإلى ما يجب تكذيبه وإلى ما يجب التوقف فيه وهي ثلاثة أقسام |
| ١٨٥  | ١٤٠   |
| مسئلة قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة   | القسم الأول ما يجب تصديقه الخ   |
| ١٨٥  | ١٤٢   |
| مسئلة الاجماع من الأكثرين ليس بحجة   | القسم الثاني من الاخبار ما يعلم كذبه  |
| ١٨٧  | ١٤٤   |
| مسئلة قال مالك الخفة في اجماع أهل المدينة فقط  | القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه   |
| ١٨٨  | ١٤٥   |
| مسئلة اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التوارخ                            | القسم الثاني من هذا الأصل في أخبار الآحاد وفيه أبواب الأول في اثبات التعبد به وفيه أربع مسائل           |
| ١٨٩  | ١٤٥   |
| مسئلة ذهب داود وشيخته إلى أنه لا حجة في اجماع من بعد الصحابة                             | مسئلة في بيان المراد بخبر الواحد  |
| ١٩١  | ١٤٦   |
| مسئلة اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينقعد الاجماع الخ                       | مسئلة في جواز التعبد بخبر الواحد وعدمه  |
| ١٩٢  | ١٤٧   |
| مسئلة اذا انقضت كلمة الأمة ولو في لحظة انعقد الاجماع الخ                                 | مسئلة ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد الخ   |
| ١٩٦  | ١٤٨   |
| مسئلة يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون بحجة                                     | مسئلة الصحيح أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد الخ   |
| ١٩٨  | ١٥٥   |
| الباب الثالث في حكم الاجماع  | الباب الثاني في شروط الراوي وصفته   |
| ٢٠٢  | ١٥٧   |
| مسئلة اذا خالف واحد من الأمة أو اثنان لم ينقعد الاجماع                                   | مسئلة في تقرير العدالة  |
| ٢٠٣  | ١٦٠   |
| مسئلة اذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصرف القول الاخر وهو راجع الخ            | مسئلة في الاختلاف في شهادة الفاسق المتأول   |
| ٢٠٥  | ١٦١   |
| مسئلة فيما اذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعا إلى واحد                                   | خاتمة جامعة للرواية والشهادة  |
| ٢١٥  | ١٦٢   |
| مسئلة الاجماع لا يثبت بخبر الواحد الخ  | الباب الثالث في الجرح والتعديل وفيه أربعة فصول  |
| ٢١٦  | ١٦٥   |
| مسئلة الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالاجماع الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب           | الباب الرابع في مسند الراوي وكيفية ضبطه   |
| ٢٢٤  | ١٦٦   |
| مسئلة لا حجة في استحباب الاجماع الخ  | مسئلة فيما يقوله عند الشك في سماعه من الشيخ   |
| ٢٢٢  | ١٦٧   |
| مسئلة في أن النافي هل عليه دليل الخ  | مسئلة اذا أنكر الشيخ الحديث ولم يعمل به لم يصرف الراوي بخروجه   |
| ٢٤٥  | ١٦٨   |
| خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها وهي أربعة               | مسئلة انفراد الثقة بزائدة في الحديث مقبول عند الجماهير الخ  |
| ٢٧١  | ١٩٨   |
| فصل في تفریع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة وانصوحه                                 | مسئلة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل الخ  |
| ٣١٥  | ١٦٩   |
| القطب الثالث في كيفية استنباط الأحكام من منبرات الأصول ويشتمل على صدر ومقدمة وثلاثة فنون | مسئلة المرسل مقبول عندما لا يوجب حثيفة الخ  |
|  | ١٧١   |
|  | ١٧٢   |
|  | ١٨١   |
|  | ١٨١   |

| صحيفة  | صحيفة   |
|--|---|
| ٣٥٩ مسألة اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة                         | ٣١٥ صدر القطب الثالث  |
| ٣٦٠ نائمة جامعة  | ٣١٧ الفن الأول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة الخ<br>وفيه مقدمة وسبعة فصول                   |
| ٣٦٤ القول في البيان والبيان - مسألة في حد البيان                                   | ٣١٨ الفصل الأول في مبدأ اللغات  |
| ٣٦٨ مسألة في تأخير البيان  | ٣٢٢ الفصل الثاني في أن الاسماء العنوية هل تثبت قياسا  |
| ٣٨١ مسألة ذهب بعض المحوزين لتأخير البيان في العموم الى<br>منع التدرج في البيان     | ٣٢٥ الفصل الثالث في الأسماء العرفية   |
| ٣٨٢ مسألة لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل<br>والتخصيص للعموم كطريق الجمل للعموم | ٣٢٦ الفصل الرابع في الأسماء الشرعية   |
| ٣٨٤ القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول                                   | ٣٢٣ الفصل الخامس في الكلام المفيد   |
| ٣٨٩ مسألة التأويل وان كان محتملا فقد يتجمع قرآن يدل<br>على فساد                    | ٣٣٧ الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب   |
| ٤٠٠ مسألة قال قوم قوله فاطعام ستين مسكينا نص في<br>وجوب رعاية العدد الخ            | ٣٤١ الفصل السابع في الحقيقة والمجاز   |
| ٤٠٢ مسألة في تقسيم العموم الى قوى وضعيف  | ٣٤٥ القسم الأول من الفن الأول من مقاصد القطب<br>الثالث في الجمل والبيان                           |
| ٤١١ القسم الثالث في الأمر والنهي   | ٣٥٥ مسألة اذا أمكن حل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين<br>وحله على ما يفيد معنى واحدا فهو مجمل       |
| ٤١١ النظر الأول في حد الأمر وحقيقته  | ٣٥٦ مسألة ما أمكن حله على حكم متجدد فليس بأولى مما<br>يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي |
| ٤١٧ النظر الثاني في الصيغة   | ٣٥٧ مسألة اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي<br>قال القاضي هو مجمل                      |
| ٤٣٥ مسألة ان قال قائل قوله افعل بعد الخطر ما موجه                                  |   |

( فهرست الجزء الاول من كتاب فوائذ الرحوت بشرح مسلم الثبوت للامام محمد بن عبد الشكور )

| صفحة   | صفحة   |
|--|--|
| ١١١  | ٢  |
| مستلة المذدوب هل هو مأمور به الخ                     | خطبة الكتاب                                      |
| ١١٢  | ٨  |
| مستلة المذدوب ليس بشكيف                              | المقدمة في حدأصول الفقه وموضوعه وغاياته          |
| ١١٢  | ١٧   |
| مستلة المكروه كالمذدوب الخ                           | (المقالة الأولى) في المبادئ الكلامية             |
| ١١٢  | ٢٣   |
| مستلة الاباحة حكم شرعى                               | مستلة النظر مفيد للعلم بالضرورة الخ              |
| ١١٣  | ٢٣   |
| مستلة المباح ليس بجنبس الواجب                        | مستلة قال الأشعري ان الافادة بالعادة             |
| ١١٣  | ٢٤   |
| مستلة المباح ليس واجب                                | (المقالة الثانية) في الاحكام وفيها أبواب         |
| ١١٤  | ٢٥   |
| مستلة المباح قد يصير واجبا عندنا                     | الباب الاول في الحاكم                            |
| ١٢٠  | ٢٥   |
| مستلة الحكم بالحجة في العبادات عطفى                  | مستلة لاحكام الامن الله                          |
| ١٢٣  | ٤٠   |
| الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل                | فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية بالبعد    |
| ١٢٣  | ٤٧   |
| مستلة لا يجوز التكليف بالمتنع                        | مستلة قال الأشعري به شكر المنعم ليس واجب عقلا    |
| ١٢٨  | ٤٨   |
| مستلة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية               | مستلة لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل      |
| ١٣٢  | قد عي الخ  |
| مستلة لا تكليف الا بالفعل                            | (تنبيه) الحنفية قسموا الفعل بالاستقراء الى ما هو |
| ١٣٤  | ٥١   |
| مستلة نسب الى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل          | حسن الخ  |
| ١٣٧  | ٥٤   |
| مستلة قسم الحنفية القدرة الى ممكنة والى مبسرة        | الباب الثاني في الحكم                            |
| ١٤٠  | ٦٢   |
| مستلة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا الخ       | مستلة الواجب على الكفاية واجب على الكل           |
| ١٤٣  | ٦٦   |
| الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف              | مستلة الواجب امر من أمور معلومة صحيح             |
| ١٤٣  | ٦٩   |
| مستلة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا الخ        | تقسيم الواجب الى مؤقت وغيره                      |
| ١٤٦  | ٧٣   |
| مستلة العدم مكلف                                     | مستلة اذا كان الواجب موسعا لجميع الوقت وقت       |
| ١٥١  | لأدائه   |
| مستلة في حجة التكليف بالفعل الممكن بالذات وفي العادة | ٧٦   |
| ١٥٣  | مستلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول الخ     |
| مستلة اسلام الصبي العاقل صحيح الخ                    | ٧٧   |
| ١٥٤  | فرع صغ عصر يومه في الجزء الناقص                  |
| مستلة العقل شرط التكليف الخ                          | ٧٨   |
| مستلة الاهلية الكاملة بكمال العقل والبدن             | مستلة لا يتفصل الوجوب عن وجوب الاداء             |
| ١٥٦  | ٨٥   |
| مستلة سفر العصية لا يمنع الرخصة عندنا الخ            | مستلة الواجب قسيما ن أداء وقضاء                  |
| ١٦٤  | ٨٨   |
| مستلة المؤاخذه بالخطا ترتفع عقلا                     | مستلة اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد       |
| ١٦٥  | ٩٥   |
| مستلة الاكراه على                                    | مستلة مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا             |
| ١٦٦  | ٩٧   |
| مستلة لا حرج عقلا أو شرعا الخ                        | مستلة وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده                  |
| ١٦٨  | ١٠٣  |
| مستلة لا حرج عقلا أو شرعا الخ                        | مستلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز                  |
| ١٧٢  | ١٠٤  |
| مستلة العبد أهل للتصرف ومالك اليد عندنا              | مستلة يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد       |
| ١٧٥  | بالجنس   |
| مستلة الموت هادم لأساس التكليف                       | مستلة يجوز تحريم أحد أشياء كالمباح               |
| ١٧٧  | ١١٠  |
| (المقالة الثالثة) في المبادئ القولية الخ             |  |
| ١٨٥  | مستلة هل يجوز القياس في اللغة الخ                |

| صحيفة  | صحيفة   |
|--|---|
| ٢٤٠  | ١٩١   |
| مسئلة حتى الغاية   | الفصل الاول في اشتقاق المفرد وجوده                  |
| ٢٤٢  | ١٩٢   |
| مسائل حروف الجر  | مسئلة شرط صحة اطلاق المشتق صدق أصله                 |
| ٢٤٢  | ١٩٣   |
| مسئلة الباء للصاق  | مسئلة اطلاق المشتق للباشر حقيقة                     |
| ٢٤٣  | ١٩٥   |
| فرع يلزم تكرار الاذن في ان خرجت الاباذنى                               | مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره     |
| ٢٤٣  | ١٩٦   |
| مسئلة على الاستعلاء  | مسئلة الأسود ونحوه يدل على ذات مامتحفة بالسواد      |
| ٢٤٤  | ١٩٨   |
| مسئلة من اختلف فيها  | الفصل الثاني في تعدد معنى المفرد                    |
| ٢٤٤  | ١٩٨   |
| مسئلة الى لانها اعلم ما قبلها  | مسئلة المشترك قد اختلف فيه الخ                      |
| ٢٤٧  | ٢٠٠   |
| مسئلة في الظرفية حقيقة   | مسئلة هل وقع المشترك في القرآن                      |
| ٢٤٨  | ٢٠١   |
| مسائل أدوات التعليق  | مسئلة هل للمشترك عموم                               |
| ٢٤٨  | ٢٠٣   |
| مسئلة ان للتعليق على ما هو على خطر الخ                                 | الفصل الثالث في تعريف الحقيقة ونفسها                |
| ٢٤٨  | ٢٠٥   |
| مسئلة اذا ظرف زمان الخ   | مسئلة للجواز امارات                                 |
| ٢٤٩  | ٢٠٨   |
| مسئلة لو لامتناع الثاني لامتناع الاول                                  | مسئلة في هل يستلزم الجواز الحقيقة                   |
| ٢٤٩  | ٢٠٨   |
| مسئلة كيف للعالم   | مسئلة اختلف في نحو أنبت الربيع البقل على أربعة      |
| ٢٥٠  | مذاهب   |
| مسائل الظروف   | ٢١١   |
| ٢٥٠  | تمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك الخ    |
| مسئلة قبل وبعده ومع مقابلات  | ٢١١   |
| ٢٥٠  | مسئلة الجواز واقع في القرآن والحديث الخ             |
| ٢٥٠  | ٢١٢   |
| مسئلة عند الحضرة الحسية الخ  | مسئلة الاظهر أن في القرآن معز بالخ                  |
| ٢٥١  | ٢١٢   |
| مسائل مفرقة  | مسئلة الجواز خلف عن الحقيقة الخ                     |
| ٢٥١  | ٢١٥   |
| مسئلة غير متوغل في الاجماليات الخ                                      | مسئلة في الجواز عموم كالحقيقة الخ                   |
| ٢٥١  | ٢١٦   |
| مسئلة اللام للاشارة للعالمية   | مسئلة لا يجوز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي الخ |
| ٢٥٣  | ٢٢٠   |
| الفصل الرابع في الكلام على المفرد بالقياس الى لفظ آخر                  | مسئلة الحقيقة المستعملة أولى من الجواز المتعارف الخ |
| ٢٥٣  | ٢٢١   |
| مسئلة الترادف وقوع في اللغة الخ  | مسئلة الحقيقة تنزل لتعذرهما عقلاً أو عادة الخ       |
| ٢٥٤  | ٢٢١   |
| مسئلة لا ترادف بين الحد والحدود  | مسئلة في أن الحقيقة الشرعية لا تحتاج الى قرينة      |
| ٢٥٤  | ٢٢٣   |
| مسئلة لا ترادف بين المؤكد والمؤند                                      | مسئلة الجواز يصح شرعاً لعدم وجوب النقل الخ          |
| ٢٥٥  | ٢٢٦   |
| الفصل الخامس في تقسيم المفرد الى عام وخاص                              | مسئلة الجواز انما يكون في اسم الجنس الخ             |
| ٢٦٥  | ٢٢٦   |
| مسئلة موجب العام قطعي عندنا  | مسئلة في انقسام الحقيقة والمجاز الى صريح والى كناية |
| ٢٦٧  | ٢٢٩   |
| مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن الخاص                             | تعمق في مسائل الحروف                                |
| ٢٦٨  | ٢٢٩   |
| مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم                                   | مسئلة الواو للجمع مطلقاً                            |
| ٢٦٩  | ٢٣٤   |
| مسئلة أقل الجمع ثلاثة  | مسئلة الفاء لترتيب الخ                              |
| ٢٧٢  | ٢٣٤   |
| مسئلة استغراق الجمع لكل فرد فرد كالمفرد                                | مسئلة تم للتراخي الخ                                |
| ٢٧٣  | ٢٣٦   |
| مسئلة جمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب فيه الرجال هل يشمل النساء وضعاً | مسئلة نيل المفرد للاضراب                            |
| ٢٧٨  | ٢٣٧   |
| مسئلة الخطاب التحيزي لا يعي المعدمين في زمن الوحي                      | مسئلة لكن خفيفة ونقيلة للاستدراك                    |
|  | ٢٣٨   |
|  | مسئلة أول أحد الامرين                               |

| صفحة  | صفحة   |
|---|--|
| ٣٤٩   | ٣٧٨  |
| مسئلة يجوز تخصيص السنة بالسنة الخ                                       | مسئلة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب  |
| ٣٤٩   | ٣٨٠  |
| مسئلة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب<br>بغير الواحد                   | مسئلة خطاب الشارع لواحد من الامة لايم  |
| ٣٥٢   | ٣٨١  |
| مسئلة الاجماع يخص القرآن والسنة   | مسئلة خطابه تعالى الرسول هل يم الامة   |
| ٣٥٢   | ٣٨٢  |
| مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف خصوصه العموم                            | مسئلة خذ من أموالهم صدقة لا يقتضى أخذها من<br>كل نوع                                 |
| ٣٥٤   | ٣٨٣  |
| مسئلة فعل الرسول بخلاف العموم مخصص                                      | مسئلة العام قد يتضمن مدا وما ذما الخ   |
| ٣٥٤   | ٣٨٥  |
| مسئلة التقرير مخصص عند الشافعية   | مسئلة اذا علل الشارع حكما بعله عم في محالها  |
| ٣٥٥   | ٣٨٦  |
| مسئلة فعل العجائب العادل العالم مخصص                                    | مسئلة لا آكل مثلا يفيد العموم  |
| ٣٥٥   | ٣٨٩  |
| مسئلة افراد فرد من العام بحكمه لا يخصه                                  | مسئلة الاستواء بين الشئين بوجه ما معلوم الصدق  |
| ٣٥٦   | ٣٩٤  |
| مسئلة رجوع الضمير الى بعض افراد العام ليس تخصا                          | مسئلة المقضى ما استدعا صدق الكلام أو صحته  |
| ٣٥٧   | ٣٩٧  |
| مسئلة القياس مخصص عند الامة الاربعة                                     | مسئلة لمفهوم المخالفة عند قائليه عموم  |
| ٣٦٠   | ٣٩٨  |
| فصل المطلق ما دل على فرد ما منشر  | مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر<br>ولاذر عهدتي عهدته معنا بكافر |
| ٣٦١   | ٣٥٠  |
| مسئلة في المطلق والمقيد اذا اختلف حكمهما                                | التخصيصات  |
| ٣٦٧   | ٣٥١  |
| فصل في الامر  | مسئلة التخصيص جائز عقلا وواقع استقراء  |
| ٣٧٢   | ٣٥٢  |
| مسئلة صيغة افعال ترد لعشرين معنى  | مسئلة لا يجوز تأخير التخصيص عند الحنفية  |
| ٣٧٣   | ٣٥٦  |
| مسئلة صيغة افعال عند الجمهور حقيقة في<br>الوجوب لا غير                  | مسئلة التخصيص الى كم   |
| ٣٧٧   | ٣٥٨  |
| مسئلة الامر للوجوب شرعية الخ  | مسئلة العام بعد التخصيص ليس بحجة   |
| ٣٧٧   | ٣١١  |
| مسئلة الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط في<br>الاباحه والتدب يكون مجازا | مسئلة العام المخصص مجاز الخ  |
| ٣٧٩   | ٣١٦  |
| مسئلة صيغة الامر بعد الخطر للاباحه                                      | مسئلة أداة الاستثناء مجاز في المنقطع الخ   |
| ٣٨٠   | ٣١٦  |
| مسئلة الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا                                      | مسئلة قد اختلف في نحو على عشرة الاثلاثة الخ  |
| ٣٨٤   | ٣٢١  |
| مسئلة صيغة الامر لا يتحمل العموم والعدد المحض الخ                       | مسئلة شرط الاستثناء الاصل ولو عرفا   |
| ٣٨٦   | ٣٢٣  |
| مسئلة صيغة الامر المعلق بشرط قيل للتكرار الخ                            | مسئلة الاستثناء المستغرق باطل  |
| ٣٨٧   | ٣٢٦  |
| مسئلة القائلون بالتكرار قائلون بالفور                                   | مسئلة الحنفية قالوا بشرط الاصل البعضية   |
| ٣٩١   | ٣٢٦  |
| مسئلة اذا تكرر امران متعاقبان الخ                                       | مسئلة الاستثناء من الابتنافى وبالعكس   |
| ٣٩٢   | ٣٣٢  |
| مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالطلب المباحية                                 | مسئلة الاستثناء بعد جعل متعاطفة يتعلق بالاخيرة                                       |
| ٣٩٣   | ٣٣٩  |
| مسئلة الابتنافى بالأمور به على وجهه هل يستلزم<br>الاجزاء الخ            | الثاني من التخصيصات المتصلة الشرط  |
| ٣٩٥   | ٣٤٢  |
| فصل النهى اقتضاء كفى الخ  | مسئلة الشرط كالاستثناء الا في تعصه الجمل   |
| ٣٩٦   | ٣٤٣  |
| مسئلة النهى هل يدل على الفساد لغة                                       | الثالث من التخصيصات المتصلة الغاية   |
| ٣٩٦   | ٣٤٤  |
| مسئلة النهى هل يدل على الفساد شرعا                                      | الرابع الصفة   |
| ٣٩٨   | ٣٤٤  |
| مسئلة النهى عنه لا يكون ممنوعا  | الخامس بدل البعض   |
|   | ٣٤٥  |
|   | مسئلة العرف العملي مخصص عندنا  |
|   | ٣٤٥  |
|   | مسئلة هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب   |

| صفحة                                       | صفحة                                      |
|--|---|
| ٤١٠  | ٣٩٩                                       |
| مسئلة جمهور الخنفة والشافعية على أن الفجوى | مسئلة النهى عند لعينه لا يكون شرعيا عندنا |
| ليس يقاس                                   | ٤٠٣                                       |
| ٤٣٣  | ٤٠٠                                       |
| مسئلة التعليق هل يمنع السب أو الحكم        | مسئلة الصيغ لعينه لا يقبل النسخ           |
| ٤٣١  | ٤٠٦                                       |
| تذنب التعليق هل يبق مع زوال الخلية         | مسئلة النهى يقتضى الدوام                  |
| ٤٣٤  | ٤٠٦                                       |
| مسئلة فى الكلام على انما                   | فصل دلالة اللفظ عندنا أربعة               |

(تمت)