

المسحوق

من عسل الأضواء

للإمام أبي بكر بن محمد بن عبد الله

رحمته

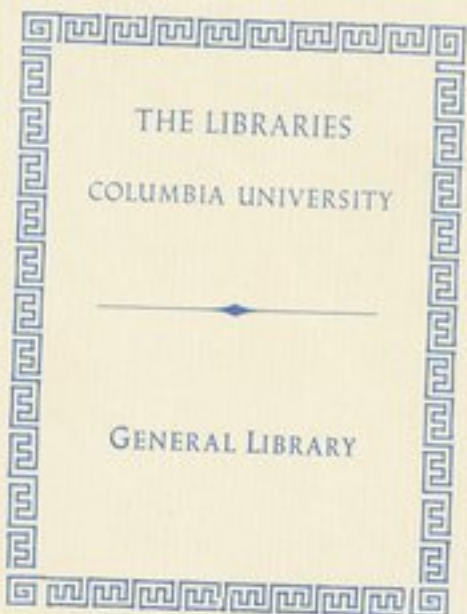
قرايم الرحمة من سبل الثبوت

في بيت النبوة

مطبع دار الفقه الإسلامي

بمكة المكرمة - مكة المكرمة - مكة المكرمة

74-962 049

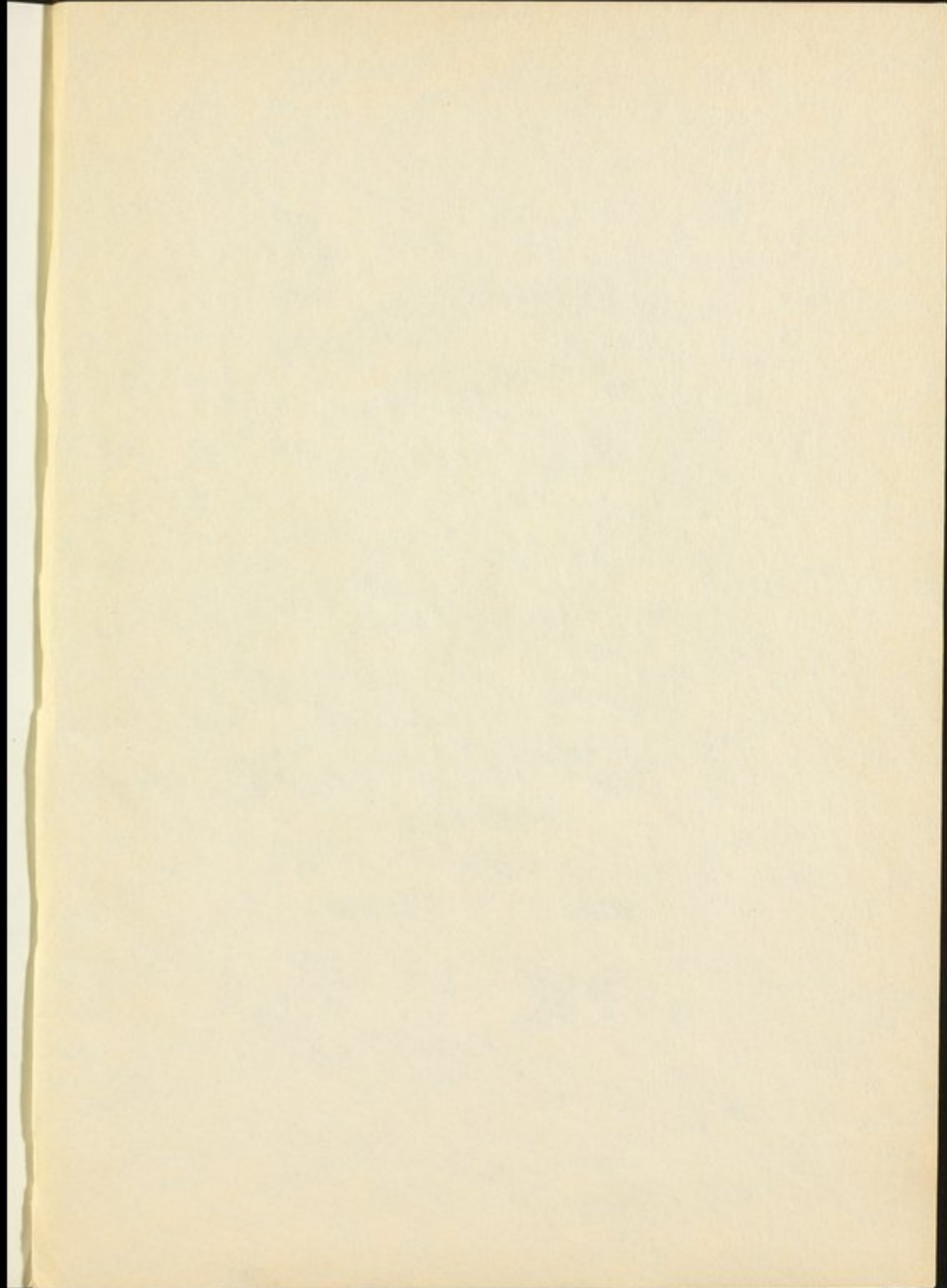


THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY



GENERAL LIBRARY

Provided by the Library of Congress
Public Law 480 Program



1

74-962049

(Vol. 1)

المستصفى

من عباد الأصول

للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي

وبذيله

فوائح الرموت بشرح مسالم الثبوت

في أصول الفقه

الجزء الأول

طبعة جديدة بالأوفست

مكتبة المشفى

بغداد

KBL

.G48
v. 1

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 بن محمد الغزالي ومعه كتاب فوائج الرجوت
للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري
بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه أيضا
للإمام المحقق الشيخ محب الله
ابن عبد الشكور رجمهم
الله ونفع بهم
أجمعين

(تتمية)

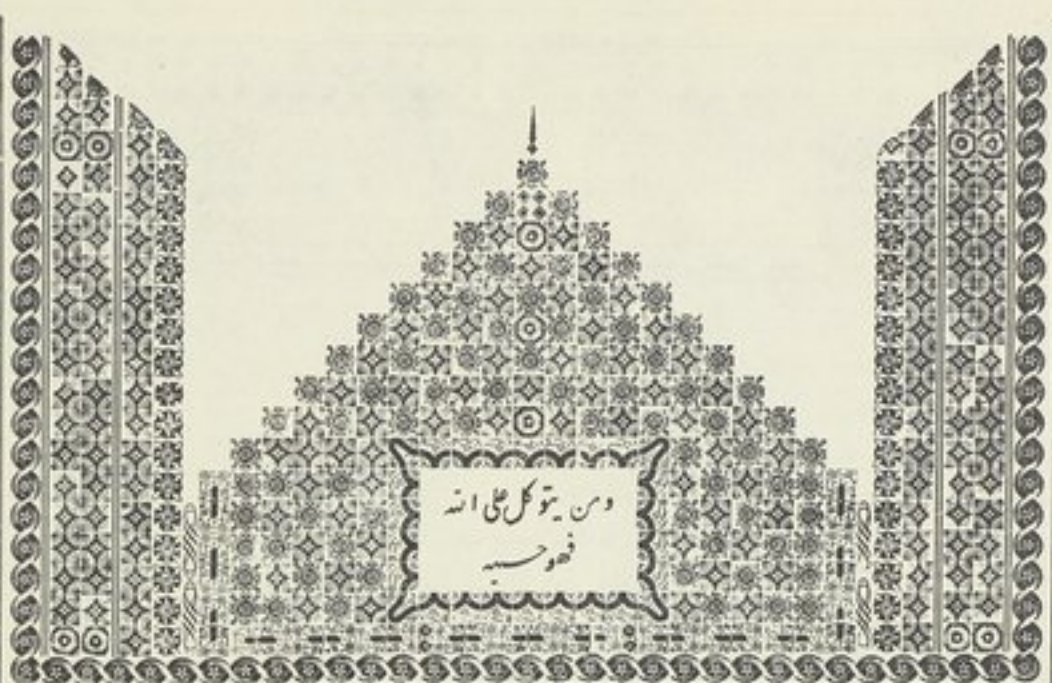
(قد وضعنا المستصفي في صدر الصحيفة ثم أنبعناه فوائج الرجوت
وفصلنا بينهما بجدول فليعلم)

الطبعة الاولى

بالمطبعة الاميرية بيوت مصر المحمية

سنة ١٣٢٢

حجريه



﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

المجدته القوي القادر الولي الناصر الطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الاول الاخر الذي جعل العقل ارجح الكنوز والنخار والعلم ارجح المكاسب والمتاجر واشرف المعالي والمفاخر وأكرم المحامد والمآثر وأجود الموارد والمصادر فشرفت بآياته الافلام والحجرات زينت بسماعه المحاريب والمنابر وتحت برقومه الاوراق والدفاتر وتقدم بشرفه الاصاغر على الاكابر واستضامت بهائه الاسرار والضمائر وتنورت بأقواره القلوب والبصائر واستعرق في ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستعرق في نوره الباطن ما ظهر من نور الاحداق والنواظر حتى تغلغل بضيائه في اعماق المعضات جنود الخواطر وان كلت عنها النواظر وكثفت عليها الطيب والسوار والصلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

المجدته الذي خلق الانسان بعد ان لم يكن شيئا مذكورا وهداه الى ما نهاه به صلاح معانسه ومعاده كما كان في الكتاب مسطورا وأعرقنا في بحار فضله وجوده وأطلق الموجودات بآيات وجوب وجوده لتستدل به على توحيد ذاته وجلاله صفاته ونؤمن به كما هو بأسمائه ونشكره على ما وهبنا من نعمائه ونحمده على ما أعطانا من آلائه وتنق عليه نظير أعظم ثنائه ونشهد ان لا اله الا الله ونشهد ان محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا وبشيرا ونذيرا وداعيا للخلق الى الرحمن يدرا منيرا 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 وذل الى ربه الاعلى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فرأى ما لا عين رأت ولا

على محمد رسوله ذى العنصر الطاهر والمجد المتظاهر والشرف المتناصر والكرم المتقاطر المبعوث بشيرا
 للمؤمنين ونذير للكافرين وناخب شرعه كل شرع غابر ودين دائر المؤيد بالقرآن المجيد الذى لا يحله سامع ولا أثر
 ولا يدرك كنه جزائه ناظم ولا نازر ولا يحيط بهائه وصف واصف ولا ذكر ذاكر وكل يبلغ دون ذوق فهم جليات أسراره قاصر
 وعلى آله وأصحابه وسلم شيئا كثيرا ينقطع دونها عمر العاذا الحاصر (أما بعد) فقد تناطقت قاضى العقل وهو الحاكم الذى
 لا يعزل ولا يبذل وشاهد الشرع وهو الشاهد المزمك المعذل بأن الدين اذ ارغور لادار سرور ومطية عمل لامطية
 كسل ومنزل عبور لامتزة عبور ومحل تجارة لامسكن عماره ومخبر بضاعتها الطاعة وربحها الفوز يوم تقوم
 الساعة والطاعة طاعتان عمل وعلم والعلم انجسها وأربحها فانه ايضا من العمل ولكنه عمل القلب الذى هو اعز الاعضاء
 وسعى العقل الذى هو اشرف الاشياء لانه مركب الديانة وحامل الامانة اذ عرضت على الارض والجبال والسماء فاشفق
 من جملها وأبين أن يحملها غاية الآباء (ثم العلوم ثلاثة) عقلية محض لا بحث الشرع عليه ولا يتدب اليه كالحساب
 والهندسة والنجوم وأمثلة من العلوم فهى بين ظنون كاذبة (١) لائقة وأن بعض الظن انهم وبين علوم صادقة لا متفعة لها
 ونعوذ بالله من علم لا ينفع ولست المنفوعة فى الشهوات الحاضرة والنعم الفاخرة فانها قانية دائره بل النفع ثواب دار
 الآخرة ونقل محض كالأحاديث والتفسير والخطب فى أمثالها يسير اذ مستوى فى الاستقلال بها الصغير والكبير لان
 قوة الحفظ كافية فى النقل وليس فيها مجال للعقل وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطبغ فيه الرأى
 والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فانه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض
 العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبنى على محض التقليد الذى لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد ولا جل
 شرف علم الفقه وسبب وفراثة دواعى الخلق على طلبه وكان العلماء به أرفع العلماء مكانا وأجلهم شأنا وأكثرهم أتباعا
 وأعوانا فتفاضلوا فى عنقوان شياى اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة والأولى أن أصرف اليه من مهلة

أذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمت وحاز مكانة عالية على مكانة الاولين والآخرين وكان نبيا وأدم بين الماء والطين
 فبات لهم الوجود ويا خالق الخير والجلود وبأمانك الملك والملكوت ويا واهب الجبروت والناسوت صل عليه صلاة تقنيه
 وترضيه وعلى آله الذين وهبوا المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة وأصحابه الذين حازوا السبقي فى نصرته الشريفة
 الغراء والخليفة السجدة البيضاء الباذلين أنفسهم فى سبيل الله لاعلاء الدين والايمان وهم بنين الكفر والطغيان
 لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبنوا وجهدهم لاعلاء كلمة
 الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم فى استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال فى تبيان الحلال
 والحرام وأفض على برحمتك العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهبلى أكرم الايمان ويوم لقائك علمتى
 باحسان وصل على حبيبتك وآله وأصحابه الكرام وأزل عليه وعليهم السلام (أما بعد) فيقول العبد الضعيف
 المقتدر الى رحمة القوي عبد العلى محمد بن نظام الدين محمد من القبيلة الانصارية عاملهما الله تعالى باحسان وتحتجى
 الرب عليهم ما يوم القيامة باسم الرحمن ان كمال اعيان الانسان ومن هو أشرف موجودات الاعيان اكتمال عين بصيرته
 بكمل العلوم الحقيقية والتجلى بسره بالمعارف اليقينية وذال يحصل الا بتباع الشريعة الغراء والاقتداء بالخليفة
 السجدة البيضاء ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي الى دار
 السلام وانما ذلك بمعرفة الاحكام القرعية واستخراج الفواعل الفقهية الشرعية ولا يتيسر السلوك فى هذا الوادى الا
 بالتزود بالمبادئ ومن بينها علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول أجل الفنون قدرا وأدق العلوم سرا عظيم الشأن
 بأمر البرهان أكثرها الفضائل جمعاً وفي تخرىج الاحكام الالهية نفعاً ويكون الرجل به فى الاسرار الالهية بصيرا وعلى
 حل غوامض القرآن قدرا ولقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء ولم ينظر على حل مشكلاته الا واحد بعد واحد من
 الأذكياء ولقيت أقدام أذهانهم السافرة نصبا وكالت مطايا عقولهم السارية تعباً ولم يصل الى كنه أسراره الا من غرق فى بحار

(١) قوله لائقة كذا فى الاصل بهمة قبل القاص من السابقة وانظر كنه معصمه

العمر صدرا وأن أخص به من متنفس الحياة قدرا فصنفت كتابا كثيرة في فروع الفقه وأصوله ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة ومعرفة أسرار الدين الباطنة فصنفت فيه كتابا بسيطة كتاب احياء علوم الدين ووجيزة كتاب جواهر القرآن ووسيلة كتاب كيمياء السعادة ثم سافرت قدرا لله تعالى الى معاودة التدريس والاقادة فاقترحت على طائفة من محصلي علم الفقه تصديقا في اصول الفقه أصرف العناية فيه الى التلخيص بين الترتيب والتعقيب والى التوسط بين الاخلال والاملال على وجه يقع في الفهم دون كلب تهذيب الاصول ليلته الى الاستقصاء والاستكثار وفوق كلب المخول ليلته الى الاجياز والاختصار فأجبتهم الى ذلك مستعينا بالله وجعت فيه بين الترتيب والتعقيب لفهم المعاني فلما مندوحة لاحدهما عن الثاني فصنفته وأثبت فيه بترتيب لطيف بحسب بطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم وبفيدة الاحتواء على جميع مسارج النظر فيه فكل علم لا يستولى الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه فلما طمع له في الظفر بأسراره ومباغبه وقد سميت **(كتاب المستنقى من علم الاصول)** والله تعالى هو المسئول لينعم بالتوفيق ويهدي الى سواء الطريق وهو باجابة السائلين حقيق

(صدر الكتاب) اعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قدر تبتناه وجعنا في هذا الكتاب وبنينا على مقدمة وأربعة أقطاب المقدمة لها كالتوسطه والتمهيد والاقطاب هي المشتملة على لباب المقصود ولتذكري في صدر الكتاب معنى أصول الفقه وحدود حقيقته أولا ثم مرتبته ونسبته الى العلوم ثانيا ثم كيفية انشعابه الى هذه المقدمة والاقطاب الاربعة ثالثا ثم كيفية اندراج جميع اقسامه وتفصيله تحت الاقطاب الاربعة رابعا ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامسا

(بيان حد اصول الفقه) اعلم أنك لا تفهم معنى اصول الفقه ما لم تعرف أول معنى الفقه والفقه عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع يقال فلان يفقه الخبر والشرأى يعلمه ويفهمه ولكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الثابتة لافعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على منكم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر بل

فيضه القويم وأنى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنفت فيها كتب شريفة وصحف أنيقة ودفاتر مبسوطه ومختصرات مضبوطة وكان كتاب المسلم من بينها مختصرا موسعا على قواعد المعقول واقعا في معارك الفعول وتلقى من بينها بالقبول حتى طارت به الى الآفاق الدبور والقبول وكان يختلج في صدري أن أشرحه شرحا يذلل الصعاب ويميز القسمر عن اللباب بيد أنه كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب يطلبونه من تكاسل العزائم ومضاء عجزهم كأنه تنطت عليهم التماسم وأن رياض العلوم صارت ناضجة الماء ذائبة الرواء ولم تبق أزهارها زاهرة وأوارها باهرة وظهور الاقوام الذين اتخذوا العلم ظهريا وتصدى للرياسة الذين ظنوه شيا فريا وغلبت الجهلة وهلكت الكملة حتى طارت بالعالمين العتقاء وبقي من ليس للعليل منهم شفاء ثم لما تأملت بامعان النظر ووجهت عنان الفكر رأيت وسيلة يوم الجزاء عند من مجلس بين العالمين للقضاء فالمرجوع من رجته التي سبقت غضبه أن يدخلني في بحار كرمه من عطفه والمأمول من الكرامة أن يعفو ما فرطت من الجهالة فأجعت قصدي وبالغت جهدي الى أن شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود سائلا ومنضرا على الله تعالى أن يعصمني عن الخطا وأكون في انجاز وعدى أصدق من القطا مشتبها بأذيال رسوله الكريم الذي فيضه عيم هو كاسمه محمد ومحمد لولما طهر من الله الجود بأفاضة الوجود على حقائق كل موجود وآله وأصحابه الذين هم خلفاؤه في اقامة الدين وطلق اليه داعين وصلواته تعالى وسلامه عليه وعلمهم ما جعين ومستمدان الذين حازوا فاصبات السبق في التعقيب وعلو سموات التسديق وتنوروا بالانوار الانهية وتخلقوا بالاخلاق الربانية وسافرت أرواحهم فخرجت أفلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وقاموا كل لحظة بين يدي الرحمن وتجلي الله تعالى عليهم باسم المنان قائلا

فسير واعي سيرى فاني ضعيفكم • وراحتي بين الرواحل ظالمع

لا سيما من هو بحر المعارف والأسرار وعن وجه المسائل ككشف الاستار جل سعيه تنفيذ الاحاديث النبويه وتعليم ما جاء من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه جابر بن سليمان عليه الرحمة

يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والاباحة والتدب والكراهة وكون العقد صحيحاً أو فاسداً وباطلاً وكون العبارة قضاءً وأداءً أو أمثاله ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً عقلية أي مدركة بالعقل ككونها أعراضاً وقائمة بالحل ومخالفه للجوهر وكونها كوناً حر ككونها أو أمثالها والعارف بذلك يسمى متكلماً لا فقيهاً وأما أحكامها من حيث أنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكرهة ومنعوبة اليها فإتباعاً لتولي الفقيه بيانها فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجود دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً مشتمل على أدلة الأحكام ووجود دلالتها ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص في مسألة النكاح بلاولى على الخصوص ودلالة آية خاصة في مسألة متروكة التسمية على الخصوص وأما الأصول فلا يتعرض فيها لأحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع والشرائط صحتها وثبوتها ثم لوجود دلالتها الجملية إماماً من حيث صيغتها أو مفهوماً لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها للمسئلة خاصة فهذا تفارق أصول الفقه فروعه وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجود دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه

(بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم) اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب والحساب والهندسة وليس ذلك من غرضنا وإلى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن أعنى علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كتابية وجزئية فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية لأن المفسر لا يتطرق إلى معنى الكتاب خاصة والمحدث لا يتطرق إلى طريق ثبوت الحديث خاصة والفقيه لا يتطرق إلى أحكام أفعال المكلفين خاصة والأصول لا يتطرق إلى أدلة الأحكام الشرعية خاصة والمنكح هو الذي يتطرق في أعم الانسياء وهو الموجود فيقسم الموجود أولاً إلى قديم وحادث ثم يقسم الحادث إلى جوهر وعرض

والغفران وجعل الله مسكنه بجموحة الجنان استاذ امام العصر وحيد هذا الدهر الذي كان رأيه صدقاً وهدي وحل سعيه الورع والتي مؤيداً من الله تعالى بأنواع المن ميمر البديع من السنن ناصر السنة (١) الشرفاء مقيماً لقواعد الشريعة البيضاء مهذباً في المسائل مؤسس القواعد بالدلائل لما أيد الدين بالحجج الشريفة صار بين الناس أمانته الإمام الأعظم امام الأئمة ناصر الطريفة نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره وأذاقنا بمنه وقد كان فيما مضى شرحه من جمع بر العلوم الحفزية والطلدية وفاز بالكالات الدينية ووصل فيما بين المتأخرين إلى كمال السابقين وحاز تحقيقات فوجية وتدقيقات أنفة صاحب التصانيف المبسوطة المشتملة على الحجج المضبوطة وهو الذي نسبنا وعلما جزاء الله تعالى عنى أحسن الجزاء وأوصله مقاماً لا يبلغه واحد من العرفاء فجعلت شرمي محتوي على زينة مافيه وخلاصة ما هو أياها حايه وأضفت إليه ما استفتدت من إشارات المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما ألقى على قلبي من الفرائد وأسست أصول المسائل والمباني وتركت طريقاً يقبها المجادلين الذين يخذمون تطواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني وأوردت حل بعض عبارات الامام الأجل والشيخ الأكل رئيس الأئمة والعلمين نخر الاسلام والمسلمين لقبه أغرم من الصبح الصادق واسمه يجبر عن علوه على كل حاذق ذلك الامام الأملبي نخر الاسلام والمسلمين على البيزوي برد الله من فضعه وتؤرم رقدته وتلك العبارات كأنها حضور مر كوزة فيها الجواهر وأوراق مستورة فيها الزواهر تحسرت أصحاب الازهان الشافية في أخذ معانيها وقنع الغائصون في بحارها بالأصداف عن لاكها ولا استحي من الحق وأقول قول الصدق ان جل كلامه العظيم لا يقدر على حله إلا من نال فضله تعالى الجسيم وأنى الله تعالى وله قلب سليم وأنا أسأل الله بحجبه الدعوات مفيض الخير والبركات أن يعصمني من الخطا والخلل وعن القصور والزلل وأن يرزني ما فيه كفاً هو عليه وأن يعرفني في بحار رحمة من يديه وأن يسهل على صعابه ويعز عن قشره ليلابه وأن يجعل لي الشاء الجليل ويعقب ذلك الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدي من لساني ليفقه قولي انك أنت المولى

(١) قوله الشرفاء كذا في النسخ والنظر من أي الصبيح هو والله مناه كنيه مصممه

ثم يقسم العرض الى ما اشترط فيه الحيات من العلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد وبين ان اختلافها بالانواع وبالاعراض ثم ينظر في التنديم فيبين انه لا يتكرر ولا ينقسم انقسام الحوادث بل لا بد ان يكون واحدا وان يكون متميزا عن الحوادث باوصاف تجب له وبأمور تستحيل عليه واحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه ثم يبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز وأنه لجوازه افتقر الى محدث وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمجربات وأن هذا الجائز واقع عندهذا ينقطع كلام المشكك وينتهي تصرف العقل بل العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الاخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يتنقض أيضا باستحائه فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بادراكه اذ لا يستقل العقل بادراكه كون الطاعة سببا للسعادة في الآخرة وتكون المعاصي سببا للشقاوة ولكنه لا يقضي باستحائه أيضا ويقضي بوجوب صدق من دلت المجيزة على صدقه فاذا اخبر عنه صدق العقل بهذه الطريق فهذا ما يجوز به علم الكلام فقد عرفت من هذا انه يتبدى نظره في اعم الاشياء أولا وهو الموجود ثم ينزل بالتدريج الى التفصيل الذي كثرناه فينبغي فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فيأخذ المفسر من جملة ما تنظر فيه المشكك واحدا خاصا وهو الكتاب فينظر في تفسيره وياخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها والفقهاء يأخذ واحدا خاصا وهو فصول المكلف فينظر في نسبتها الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة وياخذ الاصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول الذي دل المشكك على صدقه فينظر في وجه دلالاته على الاحكام اما لفظة قوله أو يفهمه أو بمعنى قول معناه ومستنبطه ولا يجاوز نظر الاصولي قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب انما يسمعه 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 فاذا الكلام هو المشكك فانبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية

وأنت التصير وأنت حسبي ونعم الوكيل (بسم الله الرحمن الرحيم) أتبدئ (الحمد لله الذي نزل) على ما تقتضيه الحكمة (الآيات) وهي قطعة من كلام الله تعالى (وأرسل بينات) أي الكلمات البينة الواضحة وهي الآيات المحكممة والسفن الجلية والمجربات البينة الظاهرة لا تحتمل الزيب والارتباب (فطلع) من الطلوع أو التطبيع (الدين) بالرفع أو النصب (وطبع اليقين) يحتمل الوجهين (ربنا الله الحقيقة) أي الواقعية (حقا) لانك الكاذب بنفسك (وكلم) من سواك (بجواز) في الواقعية اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقتك فهم الباطلون في حدود أنفسهم (ولك الامر) لاغيرك (تحقيقا) فانك مالك كل شيء (وكلم) من العالم (بجواز) في عمك بعض الامور ويحتمل ان يراد بالامر القول المخصوص والمعنى أنك الامر حقيقة لان العلو والجهدك وكل من سواك من أولى الامر أمرون من اجازتك بل علوهم من علوك لانهم عالون باعلائك فأمرهم أمرك (أعنة المبادئ يديك) فانك مسبب الاسباب (بمواهب المقاصد مقبوضة اليك) فانك لاغيرك معطى المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكتابة والتخييلية (فأنت المستعان) لاغيرك في كل الامور (وعليك التكفل) لا على غيرك فانك الكافي بهمات أمورنا (والصلاة والسلام على سيدنا محمد الماتم للعكم) كما روى أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال بعثت لأتكم بكارم الاخلاق (بالطريق الامم) أي الوسط فان شريعته عليه الصلاة والسلام متوسطة بين الافراط والتفريط (المبعوث بمجامع الكلم الى أفهام الامم) اخلفوا 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 اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيلا في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء وأهل الاصول الكلام الجامع لانواع الاحكام (وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول) فانهم الهادون (سببا الاربعة 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 مخاطبا سليمان اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور وعلله أراد به الشاكر مجازا واخترنا هذا المجاز ليحصل به التجسس مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله (الصبور) وعلله أراد الصابر وانما اختار رعاية للصبغ

بالإضافة

بالإضافة إلى الكلام فالكلام هو العلم الاعلى في الرتبة اذ منه النزول إلى هذه الجزئيات فان قيل فليكن من شرط الاصولي والفقير والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لانه قبل الفراغ من الكلّي الاعلى كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الاقل فلنا ليس ذلك شرطاً في تونه أصولياً وفقهياً ومفسراً ومحدثاً وان كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً لميلنا بالعلوم الدينية وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية الا وله ما تدوّن حذمه مثله بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر فالفقيه يتطرق في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشارع في أمره ونهيه وليس عليه اقامة البرهان على اثبات الافعال الاختيارية للكلفين فقد أنكرت الجبرية فعل الانسان وأنكرت طائفة وجود الاعراض والفعل عرض ولا على الفقيه اقامة البرهان على ثبوت خطاب الشارع وأن الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي ولكن بأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد ويتطرق في نسبة الفعل إلى الخطاب فيكون قد قام بعتمته علمه وكذلك الاصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم يتطرق في وجوده لانه وشروط صحته فكل عالم يعلم من العلوم الجزئية فله مقلد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يترقى إلى العلم الاعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر

(بيان كيفية دورانه على الاقطاب الاربعية) اعلم أنك اذا فهمت أن نظر الاصولي في وجود دلالة الادلة الشرعية 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 المقتبس الذي له أن يقبّس الاحكام فان الاحكام ثمرات وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها ولها متر ومتر وطريق في الاستمرار والتمتة هي الاحكام أعني الوجوب والحظر والنسب والكره والاباحة والحسن والقبح والقضاء والاداء والصحة والفساد وغيرها والمتمتة هي الادلة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع فقط وطرق الاستمرار هي وجود دلالة الادلة وهي أربعة اذ الأقوال اما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفعلها ومفهوماً بارباقتضائها وضرورتها أو بعقولها ومعناها المستنبط منها والمستمر هو الاجتهاد ولا بد من

(محب الله بن عبد الشكور) مات سنة ألف ومائة وتسع عشر من الهجرة كذا في الشرح (بلغه) بالتشديد (الله) تعالى (الذروة الكمال) الذروة العالی من الجبل أو من كل شيء استعاره لثمة العالیة أو مثل علو المنزلة بعلو الجبل أو شبه الكمال بالجبل وأثبت الذروة على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية (ورقاء عن حضيض القال إلى قلة الحال) القلة بالضم العالی من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة (ان السعادة) عند الله تعالى للانسان (بامتكال النفس والمادة وذلك) الاستكمال (بالتحقق) أي الصبرورة على اليقين وبه تستكمل النفس (والتخلق) بالأعمال وبه استكمال المادة (وهما بالتفقه في الدين والتجرب) أي التعمق (بمواقف الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي) الذي هو التفقه (انما يأتي بتحصيل المبادئ ومنها علم اصول الاحكام فهو من أجل علوم الاسلام) فان أجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومبادئها و الاصول من بعضها البتة (ألف في مدحه خطب) وصنف في قواعد كتب وكتب صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه ووكلت نظري على تحقيق ما ربه فلم تحجب عنى حقيقه) من حقائق هذا العلم (ولم يخف على دقيقه) من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث تنكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جداً لالبعض المجتهدين الذين هم آيات من آيات الرحمن (ثم لا مرماً) أي عظيم (أردت أن أحرقيه سفراً) أي دفتر (واقباً) لمائل هذا الفن (وكتاباً كافياً) لطالب هذا العلم (بجمع) ذلك الكتاب (إلى الفروع أصولاً وإلى المشروع معقولاً) أي كتاباً جامعاً للاصول العقلية والنقلية ومشملاً على الفروع الفقهاء (ويحتوى) ذلك الكتاب (على طريقتي الحنفية والشافعية ولا يميل ميلاناً) قليلاً (عن الواقعية) فاطنك بالليل الكثير وفي هذا أيضاً تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة شأن خالق القوى والقدر وخلقائه من الرسل الكرام وأولياؤه العظام (بجاء) ذلك الكتاب (بفضل الله) تعالى (وتوفيقه كآثرى) في الحسن والاحتواء أهو (معدن) للسائل (أم بحر) لها (بل صغر لا يدري) فله عدم المثل (وسميته بالمسلم سلمه الله عن الطرح والجرح وجعله موجباً للسرور والفرح ثم ألهمنى مالك الملوكوت) هو اسم الملك ينسب إليه ابعبال النعم (أن تاريخه مسلم الثبوت) أي تاريخ تصنيفه سنة ألف ومائة وتسع (ألا الكتاب مرتب

معرفة صفاته وشروطه وأحكامه فاذا جله الأصول تدور على أربعة أقطاب القطب الأول في الأحكام والبداهة أي الأولى لانها الثمرة المطلوبة القطب الثاني في الأدلة وهي الكتاب والسنة والاجماع وبها التثبيت اذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لأهم من معرفة المنبر القطب الثالث في طريق الاستمرار وهو وجود دلالة الأدلة وهي أربعة دلالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم ودلالة بالضرورة والافتضاء ودلالة بالمعنى المعقول القطب الرابع في المستمر وهو المنهج الذي يحكم نظنه ويقا به المقلد الذي يلزمه اتباعه فيجب ذكر شروط المقلد والمنهج وصفاتهما

(بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة) لعلنا نقول أصول الفقه تشمل على أبواب كثيرة وفصول منشرة فكيف يندرج جعلها تحت هذه الأقطاب الأربعة فنقول القطب الأول هو الحكم والحكم والعلم حقيقة في نفسه وانقسام وله تعلق بالحاكم وهو الشارع والمحكوم عليه وهو المكلف والمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالظهور له وهو السبب والعللة ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب الشرع وليس وصف الفعل ولا حسن ولا قبح ولا تدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع وفي البحث عن أقسام الحكم يتبين حد الواجب والمحذور والمنسحب والمباح والمكروه والقضاء والاداء والجمعة والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك من أقسام الأحكام وفي البحث عن الحاكم يتبين أن لاحكم الا لله وأنه لاحكم للرسول وللأسيد على العبد ولا مخلوق على مخلوق بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضع لاحكم لغيره وفي البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب الناسي والمكروه والصبي وخطاب الكافر بفروع الشرع وخطاب السكران ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز وفي البحث عن المحكوم فيه يتبين أن الخطاب يتعلق بالأفعال لا بالاعيان وأنه ليس وصف للأفعال في ذاتها وفي البحث عن مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعللة والشرط والمحل والعلامة فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الأصول وأوردتها الأصوليون مبددة في مواضع شتى لا تتناسب ولا تتجمع ارتباطه فلا يهتدى الطالب الى مقاصدها ووجه الحاجة الى معرفتها وكيفية تعلقها بأصول الفقه . القطب الثاني في المنبر وهو الكتاب

على مقدمة فيما يفيد البصيرة) من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه إشارة الى أن هذه الأشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة (ومقالات) ثلاث (في المبادئ) الكلامية والأحكامية والغوية (وأصول في المقاصد) نظاره يشعر بأن الأصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما سياتى من قوله أما الأصول فأربعة بآي عنه فاما أن يؤول ههنا بان فيه حذف أي كلام في أصول حال كونها ثابتة في المقاصد أو يؤول هناك بأن المقصود أن الطائفة من الكلام أربعة أقسام فإن المقاصد أربعة حذف وأقام دليلاً مقامه وحمل على الأصل الأول الكتاب مسحة (وناقحة في الاجتهاد ونحوه) من التقليد (أما المقدمة ففي حد أصول الفقه) أي المعرف الجامع المانع ويمكن أن يترك على حقيقته بناء على توجه كون المذكور حقيقياً (وموضوعه) الذي يبحث عن عوارضه الذاتية المعارضة لشيء لذاته أو لما يباويه (وغايته) المترتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهوماً لغوياً واصطلاحياً أشار الى تفسيره بكل الاعتبارين فقال (أما حده مضافاً) فيتوقف على معرفة حد الأصل الذي هو المضاف والفقه الذي هو المضاف اليه (فالأصل لفظ ما يتنى عليه غيره) بأن يكون مادته حقيقة كالظن أصل الكوز أو بحسب النظر العامي كالحقيقة يقال لها أصل المجاز (و) الأصل (اصطلاحاً راجح) كما يقال الكتاب أصل بالنسبة الى القياس أي راجح (والمستحب) كما يقال طهارة الماء أصل (والقاعدة) كما يقال الفاعل مرفوع أصل من أصول النحو (والدليل) كما يقال أقبلوا الصلاة أصل وجوب الصلاة فلفظ الأصل مشترك اصطلاحاً في الأربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لان فهمها بحسب القرينة (أفيد) في شرح المختصره (أنه اذا أضيف) الأصل (الى العلم فالمراد دليله) لاشك فيه لكن ليس لأنه يستعمل لفظ الأصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لم ينقل مرتين بل لفظ الأصل مستعمل في معناه الغوى واذا أضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوجه الأول كما هو الظاهر من كلام المفيد والمصنف في الحاشية (فن حمل) الأصول ههنا (على القاعدة) فقد غفل عن هذا الأصل على أن قواعد العلم مسائله لا مبادئه) فلو كان الأصل ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه هذا خلف ﴿ واعلم أنه لا شك في بعد حمل

والسنة والاجماع وفي البحث عن أصل الكتاب يتبين حد الكتاب وما هو منه وما ليس منه وطريق اثبات الكتاب وأنه التواتر فقط وبيان ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة ومجاز وعربية وعجمية وفي البحث عن السنة يتبين حكم الاقوال والافعال من الرسول وطرق ثبوتها من تواتر واحد وطرق روايتها من مسند ومرسل وصفات روايتها من عدالة وتكذيب الي تمام كتاب الاخبار وينصل بالكتاب والسنة كتاب النسخ فإنه لا يرد الا عليهما وإنما الاجماع فلا يتطرق النسخ اليه وفي البحث عن أصل الاجماع يتبين حقيقته ودليله وأقسامه واجماع الصحابة واجماع من بعدهم الي جميع مسائل الاجماع (القطب الثالث في طرق الاستمرار وهي أربعة) الاولى دلالة اللفظ من حيث صيغته وبه يتعلق النظر في صيغة الامر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص والنظر في كتاب الاوامر والنواهي والعموم والخصوص نظري مقتضى الصيغ اللغوية وأما الدلالة من حيث العموم والمفهوم فيشتمل عليه كتاب المفهوم ودليل الخطاب وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضائه فيتضمن جملة من اشارات الالفاظ كقول القائل أعنتك عبدك عنى فنقول أعنتك فإنه يتضمن حصول الملك للمتمس ولم يتلفنا به لكنك من ضرورة ملفوظها ومقتضاه وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فإنه يدل على الخائع والمرضى والحاقد بمعقول معناه ومنه ينشأ القياس ويضجر الي بيان جميع أحكام القياس وأقسامه (القطب الرابع في المستتر) وهو المجتهد وفي مقابله 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 الاصول وقد عرفت كيفية انشعابها من هذه الاقطاب الأربعة

(بيان المقدمة ووجه تعلق الاصول بها) (اعلم) أنه لما رجع حد أصول الفقه الي معرفة أدلة الاحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ المعرفة والدليل والحكم فقالوا اذالم يكن بدم من معرفة الحكم حتى كان معرفة أحد الاقطاب الأربعة فلا بد أن يضم 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 يقتصروا على تعريف صور هذه الامور ولكن انجز بهم الي اقامة الدليل على اثبات العلم على منكره من

الاصول على القاعدة لكن له نوع صفة يجعل الاضافة لادنى ملائمة أي مسائل لها تعلق بالفقه وحينئذ لا يرد العلاوة (ثم هذا العلم) أي علم الاصول (أدلة اجالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية) المختصة بمسئلة (على أحكامها) لأنه اذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول تكون كبراء مأخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة أصولية معينة أو مندجبة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل واذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة مأخوذة منها (كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكاة) فاذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا الزكاة مأمورة من الله تعالى وكل ما هو مأمور منه تعالى فهو واجب (لان الامر للوجوب) فهذه الكبرى مأخوذة من مسئلة أصولية ثم انه لا بد في صفة كلمة تلك الكبرى من قيود وهي كل ما مور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براج أو مساو ولا مؤؤل فهو واجب فلا بد لان تمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة تلك المسائل وكذلك انحرار القياس الاستثنائي لو كانت الزكاة مأمورة لكانت واجبة والمقدم حق فالزكاة واجبة للملازمة مأخوذة من قولنا الامر للوجوب فقد بان بهذا أن علم الاصول خصوصية بالفقه ليس له تلك الخصوصية بغيره أما المنطق فنسبته الي الفلسفة والاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الانتاج ولا يوجد مقدمة دليلها من مسئلة منطقية ورعيات كل بمباحث القياس فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه كيف وان القياس مفيد الحكم بنفسه من غير ضم أمراً خرمه لكن ليس لك أن تختص فان القياس لا يقيد حكم شرعياً الا باعتبار أن الشارع اعتبر غلبة الطن الحاصل به حينئذ لا يثبت حكم شرعي الا بان هذا الحكم أدى اليه القياس وكل ما أدى اليه القياس فهو من الله ثابت والقضية الثانية مأخوذة من الاصول وأما القياس المجرد دون هذه القضية فلا يقيد هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لهذه القضية من قيود فلا بد من معرفة أن القياس هل يكون منسوخاً ولا وغير ذلك وجماد كزنا تدفع ما يتراهى وروده من أن بعض مسائل الاصول لا يصلح للكبرية كقولنا القياس لا يكون ناقصاً ولا منسوخاً الا لا تدعى وقوعها بعينها بل أهم منه ومن المأخوذة

السوفسطائية واقامة الدليل على النظر على منكرى النظر والى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة وذلك بجوارزه لحد هذا العلم وخطه له بالكلام وانما أكثر فيه المشككون من الاصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فعملهم حب صناعتهم على خطه بهذه الصنعة كما جعل حب اللغة والنحو بعض الاصوليين على مزج جملة من النصوص بالاصول فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الاعراب جلاهي من علم النصوص خاصة وكما جعل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كما يزيد درجه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالاصول فانهم وان أوردوها في معرض المثال وكيفية اجراء الاصل في الفروع فقد أكثروا فيه وعذر المشككين في ذلك كرحد العلم والنظر والدليل في أصول الفقه أظهر من عندهم 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 يخوض في الفقه وأما معرفة بحجية الاجماع وبحجية القياس فذلك من خاصية أصول الفقه فذكر بحجية العلم والنظر على منكره استجراوا الكلام الى الاصول كما أن ذكر بحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجراوا الاصول الى الفروع وبعد أن عرفنا ذلك اسرافهم في هذا الخلط فاننا نرى أن تخلي هذا المجموع عن شئ منه لان القطام عن المألوف شديد والنفوس عن الغريب نافرة لكننا نقتصر من ذلك على ما نطهر فائدته على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول وبيفية تدرجها من الضروريات الى النظر يات على وجهه يبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها ووجهها بتبيننا بلوغا تخلو عنه مصنفات الكلام

(مقدمة الكتاب)

نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامها على منهاج أو جزمها ذكرنا في كتاب محل النظر وكتاب معيار العلم وبست هذه المقدمة من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة به بعلمه أصلا فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو اول اصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة بحاجة أصول الفقه

انفرادا أو منها ومن غيرها اجتماعا فقد ظهر لك أن حاجة الفقه الى الاصول أشد (وليس نسبتها الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كأروهم) وذلك ظاهر وأما ما ذكره المصنف بقوله (فان الدلائل التفصيلية) الفقهية المخصوصة بمسئلة مستقلة (عوادها وصورها من أفراد موضوع مسائل الاصول) فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكاة أو التزكاة من أفراد الامر وطرمه الزكوات بالانها كلوا الر بالاضعافا مضاعفة من أفراد النهى (بخلاف المنطق الباحث عن العقول الثانية) فان الدلائل الفلسفية ليست عوادها معروضة للعقولات الثانية التي لا تعرض الالما في الذهن ومواد الدلائل الفلسفية ربما تكون موجودة في الخارج فقيسه نبي لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها أن صبغة الامر للوجوب فليس أتوا الزكاة ففرد الموضوع هذه المسئلة الاباع اعتبار صورتها وكذا النهى للتصريح ليراد بها الاصبغة النهى هذا والحق ما فررنا سابقا (والفقه حكمة) أي أمرواقي (فرعية) متفرعة على الايمان بالذات والصفات والثواب والمعاد (شرعية) ثابتة بادلة شرعية (فلا يقال على) فقه المقلد لتفسيره عن الطائفة) فلا يكون في تقليده مستحقا للمدح والفقه قدمدح في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وهجبه وسلم فاذا ما حصل له تلبيد الايسمى فقها وعينئذ سقط ما يظن في بادئ الرأي أنه لا دخل لحديث التقصير وأنه ان أخذ في مفهومه العلم من الادلة فيضرج والالا (والتخصيص بالحيات) التي هي العمليات المتعلقة بالجوارح (احترزاز عن التصوف) الباحث عن أفعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة الجمل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره (حديث محدث) لم يكن هذا في عصر الصحابة والتابعين ولا غاية في تغيير الاصطلاح أيضا فالائق أن يكون الفقه عاملا لعمال الجوارح والقلب (نعم الاحترزاز عن الكلام) وان كان حديثا مستدنا أيضا ولم يكن بين الصحابة والتابعين ولهذا اسماء الامام فقها أكبر وعرف الفقه بما يسميه أيضا وهو معرفة النفس ماله وما علمه ولكنه (عرف معروف) بين المتأخرين فلا بأس بانخرجه (وعرفوه) أي الفقه (بأنه العلم بالاحكام الشرعية) الظاهر أنه أريد به وقوع النسبة أو لوقوعها فحينئذ الاحكام احترزاز

(بيان)

(بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحدوث والبرهان) (اعلم) أن ادراك الامور على ضربين ادراك الخواتم المفردة كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالاسم المفردة الثاني ادراك نسبة هذه المفردات بعضها الى بعض بالنفي أو الاثبات وهو أن تعلم أو لا معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم وهما أيضاً أمران مفردان ثم تنسب مفرداً الى مفرد بالنفي أو الاثبات كما تنسب القدم الى العالم بالنفي فتقول ليس العالم قديماً وتنسب الحدوث اليه بالاثبات فتقول العالم حادث والضرب الاخير هو الذي يتطرق اليه التصديق والتكذيب وأما الاول فيستحيل فيه التصديق والتكذيب اذ لا يتطرق التصديق الا الى 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 فأمر اذ ليس فيها صدق ولا كذب ولا بأس أن يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارةتين مختلفتين فإن حق الامور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها اذ الالفاظ مثل المعاني لفظها أن تتخاض بها المعاني وقد سمي المنطقيون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة الخبرية بينهم ما تصديقاً فقالوا العلم امان تصور واما تصديق وسمى بعض علماءنا الاول معرفة والثاني علماً تأسياً بقول الصائفي قولهم المعرفة تتعدى الى مفعول واحد اذ تقول عرفت زيدا والظن يتعدى الى مفعولين اذ تقول ظننت زيدا عالماً ولا تقول ظننت زيدا ولا ظننت عالماً والعلم من باب الظن فتقول علمت زيدا عدلاً والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة وإذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة في الالتباس فنقول الآن ان الادراك كانت صارت محصورة في المعرفة والعلم أو في التصور والتصديق وكل علم تطرق اليه تصديق فن ضروريه أن يتقدم عليه معرفتان أي تصوران فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى 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 والنفي وكثير من المحسوسات ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جلي غير مفصل ولا مفسر فيطلب تفسيره بالحدوث

عن التصورات الساذجة والشرعية أي ما يثبت به احتراز عن نحو السماء كرهة والنار بحرقه وغير ذلك فخرج الكلام هو يمكن أن يراد به الحكم الشرعي الذي هو اثر الخطاب لانفس الخطاب كالاختصاصي ولا يكون لفظ الشرعية زائداً فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك (عن أدلتها التفصيلية) أي العلم الحاصل عن أدلتها التفصيلية المخصوصة بمسئلة مسئلة احترازه عن علم المقلد وعلم جبريل وعلم الله عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح ثم الرسم جمعاً ومعنا (وأورد) على الرسم المذكور (ان كان المراد) بالاحكام الشرعية (الجميع فلا ينعكس) لتلويح فقه الفقهاء الذين فقهاتهم كالشمس على نصف النهار كالامام أبي حنيفة والامام مالك (لثبوت لأدري) عن الامام في الدهر منكر او الامام مالك في ست وثلاثين مسئلة (أو) كان المراد بالاحكام الشرعية (المطلق) أي مطلق الاحكام وان قلت (فلا يطرده) الرسم (الدخول) معرفة (المقلد العالم) بعض المسائل بالدلائل (وأجيب) باختيار الشق الاول و (بأنه) بمعنى الملكة لتحصيل معرفة جميع الاحكام و (لا يضر لأدري لان المراد الملكة) كما عرفت وهي لا تستلزم الحصول بالفعل (فيجوز التخلف) لمانع وربما يقرر باختيار الشق الثاني والتزام أن معرفة المقلد بعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيهاً فان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتأمل وما قال صدر الشريعة التيهو 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 باختيار الشق الثاني والقول (بأن المراد بالادلة الامارات) والمراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وههنا العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان مظهر المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع (وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعاً) لاحظ للمقلد فيه (وأما المقلد فستنده قول مجتهد) فبايضي به المجتهد يعمل به (لاظنه) أي ظن المقلد مستندا (ولاظنه) أي ظن المجتهد فيستند لا يختل الطرف لانه يخرج معرفة المقلد حينئذ اذ ليس له علم بوجوب العمل هذا وظن أن لا يندفع به الاشكال فانه سيجي أن الاجتهاد مقصري والكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلالتها فيصدق على معرفتها علم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارته فان العمل عليه يقتضي ظنه واجب

وكذلك العلم ينقسم الى أولى كالضروريات والى مطلوب كالنظريات والمطلوب من المعرفة لا يقتصر الا بالحد والمطلوب من العلم الذي يتطرق اليه التصديق والتكذيب لا يقتصر الا بالبرهان فالبرهان والحد هو الالة التي بها يقتصر سائر العلوم المطلوبة فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول مشتملة على دعامين دعامة في الحد ودعامة في البرهان **﴿ الدعامة الاولى في الحد ﴾** ويجب تقديمها لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات وتشتمل على فنين فمن يجزى مجزى القوانين ومن يجزى مجزى الامتصاصات لتلك القوانين **﴿ الفن الاول في القوانين ﴾** وهي ستة القانون الاول ان الحد انما يذكر جوابا عن سؤال في المحاورات ولا يكون الحد جوابا عن كل سؤال بل عن بعضه والسؤال طلب وله لاحتمال مطلوب وصيغة والصيغ والمطالب كثيرة ولكن أهمها المطالب أربع (المطلب الاول ما يطلب بصيغة هل) يطلب بهذه الصيغة أمران اما أصل الوجود كقولك هل الله تعالى موجود أو يطلب حال الموجود ووصفه كقولك هل الله تعالى خالق البشر وهل الله تعالى متكلم وأمرؤه (المطلب الثاني ما يطلب بصيغة ما) ويطلق اطلب ثلاثة أمور الاول أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له انما اذا كان يعرف لفظ الحجر الثاني أن يطلب لفظ محرر جامع مانع يتميز به المسؤول عنه من غيره كيفما كان الكلام سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولو ازمه البعد عن حقيقة ذاته أو حقيقة ذاته كما سأتى الفرق بين الذاتي والعرضي كقول القائل ما الحجر فيقال هو المسامع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل الى الجوضة ويحفظ في الدين والمقصود ان لا يتعرض لحقيقة ذاته بل يجمع من عوارضه ولو ازمه ما يباوى بجملة الحجر بحيث لا يخرج منه حجر ولا يدخل فيه ما ليس بحجر والثالث أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كمن يقول ما الحجر فيقال هو شراب مسكر معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفا عن حقيقةه ثم يتبعه لاحتمال التمييز واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الالوجه الثلاثة بالاشتراك فلختم على كل واحد اسما ونسب الاول حد الفظيا اذا السائل لا يطلب به الا شرح اللفظ ونسب الثاني حد ارسيميا اذ هو مطلب مرتسم بالعلم غير منشوف الى درك حقيقة الشيء ونسب الثالث حد احقيقيا اذ مطلب الطالب منه درك حقيقة الشيء وهذا الثالث شرطه ان يشتمل

ايضا (فاعرف الفرق) بين المجتهد ومقلده (حتى لا تقل مثل) قول (من قال كما أن مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده) فوجب العمل عليهما بتوسط اتقن الحاصل من الامارة (فهما سياتي) فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام في المقلد المميز لا العامى وهو الذي يقول ان ظن مجتهدى الذى حصل له من الدليل القلاني واجب على المقلد المميز والمجتهد سياتي فالاولى ان يجاب بان المراد ظن بوجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل بالا امارة موجبا للعمل فانه شأن المجتهد والحق انه لا يسقط مجتهد البعض بهذا الجواب أصلا (نعم) رد عليه أنه (يلزم ان 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 مما بين من حاصل الرسم (علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون) أى أكثره (فكيف يكون علما) فلا يصدق التعريف على أكثر أفراد المعرفة وجه الاندفاع أن الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعى لا ريب فيه ثابت بالاجماع 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 الأشخاص كما سيجي في بحث الامر ان شاء الله تعالى بخلاف المخالف لا يضر القطع والجواب تحري رآخوه 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 فقد علم بعض الاحكام لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل اما يعلمه ضرورته من الدين أو بالتقليد المحض وعلى هذا التحري لا يرد عليه ما أورد بقوله نعم يرد لكن لا يندفع به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي أشار اليها بقوله (على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور أيضا) فيتناول الظن واليقين وهو المراد في تعريف الفقه فلا يراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول

على جميع ذاتيات الشيء فإنه لو سئل عن حد الحيوان فقبل جسم حساس فقد جىء بوصف ذاتي وهو كافي في الجمع والمنع ولكنه ناقص بل حقه أن يضاف إليه المتحرك بالارادة فإن كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع أمرين فأما المرسم الطالب للتمييز فيكتفي بالحساس وان لم يقل أنه جسم أيضا (المطلب الثالث ما يطلب بصيغة لم) وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان على ما سأتى حقيقته (المطلب الرابع ما يطلب بصيغة أي) وهو الذي يطلب به تمييز ما عرف جملته عما اختلط به كما إذا قيل ما الشجر فقبل أنه 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 به وجد بالاضافة الى الموصوف اما ذاتية وسمى صفة نفس واما لازما وسمى تابعا واما عارضا لا يعدن بنفسه في الوجود ولا بد من اتقان هذه النسبة فانها نافعة في الحد والبرهان جميعا أما الذاتي فأي معنى به كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كاللونية للواد والجسمية للفرس والشجر فان من فهم الشجر فقد فهم جسم ما خصوصا فتكون الجسمية داخله في ذات الشجرية دخولا به قوامها في الوجود والعقل لو قدر عدمها لطل وجود الشجرية وكذا الفرس ولو قدر خروجهما عن الذهن لطل فهم الشجر والفرس من الذهن وما يجري هذا المجرى فلا بد من ادراجه في حد الشيء فمن يحد النبات يلزمه أن يقول جسم نام لا محالة وأما اللازم فلا يفارق الذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع النفل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس فان هذا أمر لازم لا يتصور أن يفارق وجوده عند من يعبر عن مجازي العادات بالزوم ويعتقده ولكنه من توابع الذات ولو لازمه وليس بذاتي له وأعني به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك اذ العاقل عن وقوع النفل يفهم الفرس والنبات بل يفهم الجسم الذي هو أعم منه وان لم يحظر بيانه ذلك وكذلك كون الارض مخلوقة وصف لازم للارض لا يتصور مفارقتها ولكن فهم الارض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الارض والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان فانا نعلم أولا حقيقة

الظن أيضا لا يخلو عن كدر لانه مخالف لكتب اللغة والاحرى أن يقول مستعمل فيه استعمالا شاعرا فلا بأس بارادة هذا المعنى (وبعضهم) وهو الامام صدر الشريعة (جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط) وعلى هذا يندفع الابرادان أما الاول فلاننا نختار شقانانا وهو ان المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا يبراد وأما الثاني فلان الفقه حينئذ علم قطعي (ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الفنية) كالقياس وخبر الواحد (وهي كثيرة الا ترى أن السنة المتواترة قليلة جدا) وكذا الاجماع والقطعيات أقل القليل فان قلت انه يلزم خروجهما قال (والترام ذلك الترام بل لزوم) من جهة ولعل حجته ان الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه وأقله أنه لا يصلح للدخ عليه وانما اعتبر ضرورة العمل واذ قد ثبت من الشارع والعبادة مدح الفقهاء علم أنه علم قطعي ثم انهم اذ لم يطلقوا الفقه الاعلى من له ملكة الاستنباط علم أن مقلرتها أيضا معتبرة في الفقه المدوح والكلام فيه (وجعل العمل داخل في تحديد هذا العلم) أي الفقه (بما ذهب اليه بعض مشائخنا) وهو الامام نضر الاسلام رحمه الله تعالى (بعيد جدا) عن الصواب لان الفقه أحد أنواع العلوم المدونة وأيضا يلزم أن لا يكون الفقيه الفاسق فقيها هذا واعلم أنه ليس الكلام في أن الفقه الذي مدح في كلام الشارع والتابعين ما هو مصطلح أن يصطلح على ما شاء فلا كلام على أحد بل الكلام في أن الفقه الذي مدح في كلام الشارع والتابعين ما هو وحينئذ الحق مع الامام نضر الاسلام فان المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولاشاعة في الترام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف ولم بعدا أحد الحاج فقيها مع كونه عارفا بالاحكام هذا واعلم أنه رضى الله تعالى عنه قال والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلاثة أقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بعابها وضبط الاصول بشروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فان اتت هذه الالوجه كان فقيها مطلقا والافهوق فقه من وجه دون وجه فتصير المحصولون في فهمه فان أول كلامه يدل على أن الفقه المجموع وآخره يدل على أن العلم فقط أيضا فقه بل العمل وحده وحر صاحب الكشف أن الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزئه فالفقه المستعمل فيه حقيقة فاصرة 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 الأرض والسماء ما لم نعلم الجسم وأما العارض فأعني به ما ليس من ضرورته أن يلازم بل يتصور مفارقة إمامه إما مرسيا كعمرة الخجل أو بطيا كصفرة الذهب وزرقة العين وسواد الرنجي وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه في الوهم وأما كون الأرض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذاتا بل مانع نور الشمس فله ملازم لا يتصور مفارقة ومن مميزات الأغاليط الكثيرة التباس اللازم التابع بالذاتي فأنهم ما شتر كان في استحالة المفارقة واستقصاء ذلك في هذه المقدمة التي هي كالعلامة على هذا العلم غير يمكن وقد استقصينا في كتاب معيار العلم فإذا فهمت الفرق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحقيقى الا الذاتيات وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصورها كنه حقيقة الشئ وماهية وأعني بالماهية ما يصلح أن يقال في جواب ما هو فإن القائل ما هو يطلب حقيقة الشئ فلا يدخل في جوابه الا الذاتي والذاتي ينقسم الى عام ويسمى جنسا والى خاص ويسمى نوعا فان كان الذاتي العام لا أعم منه سمي جنس الاحتماس وان كان الذاتي الخاص لا أخص منه سمي نوع الانواع وهو اصطلاح المنطقيين ولتصالحهم عليه فله لا ضرر فيه وهو كالمستعمل أيضا في علومنا ومثله أننا إذا قلنا الجوهر ينقسم الى جسم وغير جسم والجسم ينقسم الى تام وغير تام والناسي ينقسم الى حيوان وغير حيوان والحيوان ينقسم الى عاقل وهو الانسان وغير عاقل فالجوهر جنس الاجناس اذ لا أعم منه والانسان نوع الانواع اذ لا أخص منه والناسي نوع بالإضافة الى الجسم لانه أخص منه وجنس بالإضافة الى الحيوان لانه أعم منه وكذلك الحيوان بين الناسي الأعم والانسان الأخص فان قيل كيف لا يكون شئ أعم من الجوهر وكونه موجودا أعم منه وكيف لا يكون شئ أخص من الانسان وقولنا شئ وصي وطوبى وقصير وكاتب وخطاط أخص منه قلنا نعم في هذا الاصطلاح بالجنس الأعم فقط بل عيننا الأعم الذي هو ذاتي للشئ أى داخل في جواب ما هو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وخرج عن كونه مفهوما للعقل وعلى هذا الاصطلاح فالموجود لا يدخل في الماهية اذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن بيانه اذا قال القائل ما حد المثلث فقلنا شكل يحيط به ثلاثة أضلاع أو قال ما حد المسبع فقلنا

والعلم فالعلم المقارن العمل على سبيل اليقين أو أعم فقه مطلق أى فرد كامل والأى وان لم يكن مقارنا له بل يكون علما فقط ولم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجه أى فرد ناقص وحينئذ لا يرد خروج فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يحتاج الى الالتزام المذكور ومعرفة أمثال الحاج الاحكام من الأدلة غير ظاهري فلا يقوم دليلا ولا بعد في عمد وجبة الفاسق من جهة العلم فله مسدح من وجه فتأمل ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافى أراد أن يشرع في حد المعنى القفى فقال (وأما) حده (لقيا فهو علم بقواعد) أى قضايا كلية يتعرف بها أحوال أفراد الموضوعات (يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها) توصل اقربا كما يتبادر من البناء فخرج الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب أن يكون الواقع كبرى أو ملازمة عند تطبيق الأدلة مأخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت أيضا أن أمثال الإجماع لا ينسخ والقياس لا يخص العام الغير المخصوص لها دخل في أخذ تلك الكبرى أو الملازمة فلا تخرج عنه (قبل حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة وأدراكاتها) فان أخذت المسائل المناسبة بوجه تسمى بعلم وبوجه آخر تسمى بعلم آخر وربما تسمى ادراكا كنهها بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على الجموع فالعلوم مركبة من أجزاء غير محمولة (فالمفاهيم الكلية التي تذكرفي المقدمات لاجل البصيرة رسوم) لاحدود (بناء على أن المركب من أجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس له ولا فصل واللازم تعدد الذاتي) بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور أنه لا يلتزم الحد الا من الأجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بأن حد العلم لا يصلح أن يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة لم يزد وجه ودخوله وتوقف الشئ على نفسه وهذا أيضا موقوف على عدم كونه مركبا من الجنس والفصل ثم لقائل أن يقول للمسائل ادراكا كان تصوري فان التصور يتعلق بكل شئ وتصديق فيجوز أن يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوف عليه وباعتبار العلم التصديق مقصودا متوقفا فلا اشكال (وفيه) في هذا المبنى عليه (نظرا شرت اليه في السلم) من أن الأجزاء المحمولة مغايرة بالاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم أن هذا المبنى عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيبية فالامن المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس ولا فصل بالضرورة الوجدانية ثم المفاهيم المذكورة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل بان

شكل يحيط به سبعة أضلاع فهم السائل حد المسبوع وان لم يعلم أن المسبوع موجود في العالم أصلا فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبوع ولو يبطل عن ذهنه الشكل لبطل المسبوع ولم يبق مفهومه عنده وأما ما هو أخص من الانسان من كونه طويلا أو قصيرا أو سميما أو سببيا أو كاتبيا أو أبيض أو محترقا فاشئ منه لا يدخل في الماهية اذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره فاذا قيل لنا ما هذا فقلنا انسان وكان صغيرا فكبرا أو قصيرا فظال فسلطنا مرة أخرى ما هو لست أقول من هو لكان الجواب ذلك بعينه ولو أشير الى ما ينفصل من الاحليل عند الزفاح وقيل ما هو لقلنا نطفة فاذا صار جنينا ثم مولودا فقيل ما هو تغير الجواب ولم يحسن أن يقال نطفة بل يقال انسان وكذلك الماء اذا سخن فقيل ما هو قلنا ماء كما في حالة البرودة ولو استعمل النار بخارا ثم هواء ثم قيل ما هو تغير الجواب فاذا انقسمت الصفات الى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها والى ما لا يتبدل فلنذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية وأما الحد اللفظي والرسمي فتوثرهما خفيفة اذ الظاهر قانع بتبديل لفظ العقار بالجر وتبديل لفظ العلم بالمعرفة أو بما هو وصف عرضي جامع مانع وانما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير

(القانون الثالث) ان ما وقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحده حدا حقيقيا فعليك فيه ونطاق لا يكون الحد حقيقيا الا بهما فان تركتها سميما ولفظيا وتخرج عن كونه معر بل عن حقيقة الشيء ومصور الكنه معناه في النفس الاولى أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول فاذا قال للمشي الى ما ينبت من الارض ما هو فلا بد أن تقول جسم لكن لو اقتضرت عليه لبطل عليك بالجر فتحتاج الى الزيادة فتقول نام فتعزز به عمالينو فهذا الاحتراز يسمى فصلا أي فصلت به الحدود عن غيره الثانية أن تذكر جميع ذاتياته وان كانت الفاو لا تنبالي بالنطوبل لكن ينبغي أن تقدم الاعم على الاخص فلا تقول نام جسم بل بالعكس وهذا هو تركتها للشوش النظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ فالانكار عليك في هذا أقل مما في الاول وهو أن تقتصر على الجسم الثالثة أنك اذا وجدت الجنس القريب فلأنك كرا البعيد

تكون اذا أخذت لا بشرط شي كانت عين ثلاث المفهومات بالضرورة الوجدانية الغير المكذوبة (نعم يلزم) على هذا التقدير (الاتحاد التصوري والتصديقي حقيقة) لان العلم بالحد علم تصوري والاذعان بها تصديقي وقد تعلقا بشئ واحد وهو المسائل (مع أنها نوعان) متباينتان (تحقيقا) عندهم (فتفكر) اعلم أن هذا اليراد لم ينشأ من هذا بل واراد على كل تقدير مبناه أن التصور يتعلق بكل شي فيتعلق بما يتعلق به التصديقي والعلم والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الابدانكار الاتحاديين العلم والمعلوم وليس هذا موضع كشف أمثال هذه الاشكالات (ثم اختلف في أسماء العلوم) وكذا في أسماء الكتب أيضا (فقيل) هي (أسماء جنس) موضوعة لمجموع المسائل المعتمدها الصادقة على ما في الأذهان كثير من الناس ور بما يزيد وينقص ور بما يلوح من الشرح أنها موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا (وهو الظاهر) فان معاني تلك الاسامي كلية فلا كلية والعلية الجنسية تقديرية وما استدلل به من أنه يصح دخول اللام والاضافة وهما من علامت كونها أسماء أجناس فليس بشئ لا لما قيل أنه لا يدخل على أصول الفقه ولا تصح اضافته وان دخل على أحد جزأيه وأضيف فله لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا لما قيل أيضا ان دخول اللام في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التي كان فيها المعنى الوصفي دخول اللام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لادنى ملازمة مع بقاء معنى العلية كعمرنا أي العمر الذي هو سيدنا وترجمته في كل هول من الأحوال وبعد التجربة يتصح الاضافة بل لا يب نعم يصح الاستدلال بوقوع لفظ القرآن منصرفا (وقيل) ليست أسماء جنسية (بل) اعلام جنسية قلنا تثبت الاعلام الجنسية (بالضرورة) فانه وجد في بعض الالفاظ علامات المعارف ولم يوجد التعريف فقد رالعلية الجنسية كالعقل التقديري (ولست) الضرورة متحققه هناك وما قيل في اثبات العلية الجنسية ان المسائل الحاصلة في الأذهان الكثيرة يقال انها واحدة فدخل في معناه التعيين والوحدة وان ليس شخصيا فهو نوعي فبها أن غاية ما لزم أنه عرض لمعناه نوع وحدة وهو لم يل معنى كل اسم جنس لكن لم يلزم أنه داخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلما (وقيل) ليست أسماء جنسية ولا اعلاما كذلك (بل) اعلام (شخصية) لكون معانيها متشخصة اذ لو كان كليا لكان له أفراد ولا يصلح

معها فتكون مكررا كما تقول مائع شراب أو تقتصر على البعد فتكون مبعدا كما تقول في حد الحجر جسم مسكر مأخوذ من العنب وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطر دو من عكس لكنه مختل فأصر عن تصور كنه حقيقة الحجر بل لو قلت مائع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضا ضعيف بل ينبغي أن تقول شراب مسكر فإنه الأقرب الأخص ولا تجسد بعده جنسا أخص منه فإذا ذكرت الجنس فأطلب بعده الفصل إذ الشراب يتناول سائر الاشربة فأجتهد أن تفصل بالذاتيات إذا عسر عليك ذلك وهو كذلك عسيري أكثر الحدود فأعدل بعد ذلك الجنس إلى الموازيم واجتهد أن يكون ما ذكرته من الموازيم الظاهرة المعروفة فإن الخفي لا يعرف كما إذا قيل ما الأسد فقلت سبع أبحر ليميز بالضر عن الكلب فإن الضر من خواص الأسد لكنه خفي ولو قلت سبع شجاع عريض الأعلى لكنت هذه الموازيم والأعراض أقرب إلى المقصود لأنها أجلي وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود ودرسية إذا الحقيقية عسرة جدا وقد يسهل ذلك بعض الذاتيات ويعسر بعضها فإن درك جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد منها عسر والتمييز بين الذاتي واللازم عسر ورعاية الترتيب حتى لا يشذ بالأخص قبل الأعم عسر وطلب الجنس الأقرب عسر فأنك بما تقول في الأسد أنه حيوان شجاع ولا يحضرك لفظ سبع فتجمع أنواع من العسر وأحسن الرسيمات ما وضع فيه الجنس الأقرب وعم بالخواص المشهورة المعروفة (الرابعة) أن تختار زمن اللفاظ الغربية الوحشية والجازية البعيدة والمشتركة المتعددة واجتهد في الإيجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك فإن أعوزك النص وافتقرت إلى الاستعارة فأطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض وإذا كرم ذلك للسائل فساك أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للبناء عنه ولو طول مطول واستعار مستعرا وأنى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم ضيعه ويبالغ في ذمها إن كان قد كشف عن الحقيقة بذ كجميع الذاتيات فإنه المقصود وهذه المرزبان تحسينات وتزيينات كالأبازير من الطعام المقصود وإنما المتحد ذلكون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرون غاية الاستكثار ليل طبايعهم القاصرة عن المقصود الأصلى إلى الوسائل والرسوم والتوابع حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العالم

الفردية ههنا غير المسائل ولا يصدق عليها (إذا يصدق الفقه مثلا على مسألة مسألة أقول وفيه أنه منقوض بالبيت) إذ تجرى فيه مقدمات الدليل إذ لو كان له أفراد لكان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فلزم العلية وليس علما (والحل) أي حل كلام القائل (أن المعنى الكلي قد يكون مركبا من أجزاء متفقة) في أنفسها كما نادى عليه قوله (بخواربعة) وعلى هذا لا يظهر لذك هذا التعميم فائدة والأولى أن يعم هكذا سواء كانت تلك الأجزاء موافقة لكل في الحقيقة كالأجزاء المقدرية كالماء (أو مختلفة) كالأجزاء الماهية (كالسكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية) ولا نسلم أنه لو كان لهذه المفاهيم أفرادا كانت هي كل مسألة بل مجموع المسائل منخصصة بشخصات في أذهان كثيرة خفيت لا تخصصية فأنصف • ولما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال (وموضوعه الأدلة الأربعة أجمالا) لا مطلقا بل حال كونها (مشتركة في الإيصال إلى حكم شرعي) ولأجل هذا الاشتراك لم يتعد علم الأصول بشعده الموضوع ثم لما كان موضوع الأصول الأدلة لم تكن حجة هذا الحجج من الأصول لكن من أي علم هو فيه خلاف فغن زاعم زعم أنه من الفقه وأشار إليه المصنف بقوله (وما قبل أن الصحت عن حجة الإجماع والقياس من الفقه إذا المعنى) من حجتها ما يجب العمل بمقتضاها) فقد أثبت الوجوب العمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه (ففيه أن هذا) أي وجوب العمل (فرع الحجية) لا نفسها وكان الكلام في أن اثبات الحجية من أي علم هو وليس من الفقه البتة (على أن جواز العمل أيضا من ثمرات الحجية) فلا يصح دعوى وجوب العمل عموما وله اتخاذ كروجوب العمل مثلا ولا يضر هذا أصل المقصود للقائل كما لا يخفى ومن زاعم زعم أنها ليست من علم واليه أشار بقوله (ومن قال ليست مسألة أصلا لأنها ضرورية وبينه) والضرورية بات لا تثبت في علم أصلا (فقد بعد) عن الحق (لأنه وان سلم) أنها ضرورية (إنما فلا يسل) أنها ضرورية (لما) فلا بد من الصحت عن ليمتها قال واقف أسرار الأصول والفروع إن في نقل المصنف اضطرابا فإنه نقل في كتاب آخره أن القياس على تقدير كونه فعلا فن الفقه وأما إن كان عبارة عن المساواة المعبرة شرعا فبعبته ضرورية وبينه كما يصح في السنة أن حجتها ضرورية

انه الثقة بالمعلوم أو ادراكه المعلوم من حيث ان الثقة مترددة بين الامانة والفهم وهذا هو لان الثقة اذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم ومن قال حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا فلا ينبغي أن ينكر من حيث ان لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو بالباصر لان قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال واللفظ غير مراد بعينه في الحد الحقيقي الا عند المرسم الذي يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها

(القانون الرابع في طريق اقتناص الحد) (اعلم) أن الحد لا يحصل بالبرهان لانا اذا قلنا في حد الخمر انه شراب مسكر فقيل لنا لم كان محالاً أن يقام عليه برهان فان لم يكن معنا خصم وكنا نطلب فكيف نطلبه بالبرهان وقولنا الخمر شراب مسكر دعوى هي قضية محكومها الخمر وحكمها انه شراب مسكر وهذه القضية ان كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة الى البرهان وان لم تعلم واقتقرت الى وسط وهو معنى البرهان أعني طلب الوسط كان صحة ذلك الوسط للعكس عليه وصحة الحكم بالوسط كل واحد قضية واحدة فبماذا تعرف صحتها فان احتجج الى وسط ندعى الى غير نهاية وان وقف في موضع بغير وسط فبماذا تعرف في ذلك الموضوع صحة فليخذ ذلك طريقاً في أول الامر مثله لو قلنا في حد العلم انه المعرفة فقيل لم قلنا لان كل علم فهو اعتقاد مثلاً وكل اعتقاد فهو معرفة فكل علم اذن معرفة لان هذا طريق البرهان على ما سياتي فيقال ولم قلتم كل علم فهو اعتقاد ولم قلتم كل اعتقاد فهو معرفة فيصير السؤال سؤالين وهكذا ابتدأ الى غير نهاية بل الطريق أن النزاع ان كان مع خصم أن يقال عرفنا صحتها بطراده وانعكاسه فهو الذي يسلبه الخصم بالضرورة وأما كونه معرّياً عن تمام الحقيقة برعايتنا في ولا يقره فان منع اطراد وانعكاسه على أصل نفسه طالبتنا بأن يذكر حد نفسه وقالنا أحد الحدين بالآخر وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان وجررنا النظر الى ذلك الوصف وأبطلناه بطراده أو أثبتناه بطراده مثله اذا قلنا المعصوب مضمون وولد المعصوب معصوب فكان مضموناً فقالوا لا نسلم أن ولد المعصوب معصوب قلنا حد العصب اثبات اليد العادية على مال العبر وقد وجد فربما منع كون اليد عادية وكونه اثباتاً بل نقول هذا ثبوت ولكن ليس ذلك من غرضنا

وبينة وأيضاً الوجه يظهر لتنع الرموز بقوله وان سلمنا من ذهب الى أنها من الكلام وهو المختار وأشار اليه بقوله (بل الحق أنه من الكلام تحمية الكتاب والسنة) فان قلت فلماذا نذكر في الأصول اجاب (لكن تعرض الأصولي لحيثهما فقط) دون أخويهما (لانهما كثر فيهما الشغب) من الحق من انفوار ج والروافض خذلهم الله تعالى (وأما حيثهما) أي الكتاب والسنة (فتفق عليهما) عند الامة ممن يدعي الذين كافة فلا حاجة الى الذكر (وفي موضوعية الاحكام) مع الادلة (اختلاف) فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية الى أنها موضوعان لانه يبحث عن أحوالهما والاهتمام الى الاستطراد والمشهور أن الموضوع الادلة حسب الاحكام خارجة واختره المصنف رحمه الله وقال (والحق لا) تؤخذ موضوعاً (وإنما الغرض) من البحث عن الاحكام (التصوير والتنوع) فقط لا بيان عوارض الذاتية بالذات (ليثبت أنواعها) أي أنواع الاحكام (بأنواع الادلة وما من علم الا يزيد كرفيه الاشياء استطراداً تمييزاً وترميماً) فلا بأس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية وقال (وقائده معرفة الاحكام الشرعية) عن الادلة على الوجه الذي بينا (وهي) أي معرفة الاحكام (وسيلة الى الفوز بالعادة 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 وحدانية الصفات والنبوات والمعاد ونحوها التي تورث الغسلة عنها الشقاوة العظيمة ولكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي أو السمعي والأبد لا استدلال من مقدمات عقلية كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا لا بد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات لطلب وهي المناحث المنطقية فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق أعم الاشياء وبخسوا عن عوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية أو وجدانية اليها فدخل المنطق لهذا الوجه (وقد فرغنا عنها) أي المبادئ الكلامية (في السلب والافادات والآ نذكر طرفاً ضرورياً) له حاجة شديدة وهي عند مسائل منها (النظر وهو ترتيب أمور معلومة ليتأدى الى مجهول واجب) كونها من الكلام غير ظاهر بل الموضوع الفاعل النفسى للكاف والمحمول الوجوب فهو من الفقه ان عمم والافن التصوف الا ان يقال لا تنافي بين هذا وبين

بل بما قال نعلم أن هذا موجود في ولد المعصوب لكن لا نسلم أن هذا حد الغصب فهذا لا يمكن إقامة برهان عليه إلا أن نقول هو مطرد منعكس في الحد عندك فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت فيقول بل حد الغصب اثبات البد الباطلة المزيلة للحد المحقة فنقول قد زدت وصفا وهو الازالة فلتنظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف فنقدرنا عليه بأن الزيادة عليه محذوفة وذلك بأن نقول الغاصب من الغاصب يضمن للمالك وقد أثبت البد الباطلة ولم يرزل المحقة فأنها كانت زائلة فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر وأما الناظر مع نفسه إذا تحررت له حقيقة الشيء وتخلص له اللفظ الدال على ما تحررت في مذهبه علم أنه واحد للحد فلا يعاند نفسه

(القانون الخامس في حصر مدخل الخلل في الحدود) وهي ثلاثة فإه تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من جهة أمر مشترك بينهما أما الخلل من جهة الجنس فإن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في حد العشق أنه إفراط المحبة وانما ينبغي أن يقال أنه المحبة المفرطة فالإفراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة ومن ذلك أن يؤخذ المجل بدل الجنس كقولك في الكرسي أنه خشب يجلس عليه وفي السيف أنه حديد يقطع به بل ينبغي أن يقال للسيف أنه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجودا وإلا أن ليس موجود كقولك للرماد أنه خشب محترق ولولده أنه نطفة مستحيلة فإن الحديد موجود في السيف في الحال والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد ومن ذلك أن يؤخذ الجزء بدل الجنس كما يقال في حد العشرة أنها خمسة وخمسة ومن ذلك أن توضع القدرة موضع المنذور كما يقال حد العفيف هو الذي يقوى على اجتناب الذات الشهوانية وهو فاسد بل هو الذي يترك والألفاسق يقوى على الترك ولا يترك ومن ذلك أن يضع الوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس كالواحد الموجود إذا أخذته في حد الشمس أو الأرض مثلا ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشر هو ظلم الناس والظلم نوع من الشر وأما من جهة الفصل فإن يأخذ الوازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات وأن لا يورد جميع الفصول وأما الأمور المشتركة فمن ذلك أن يحد الشيء بما هو أخص منه كقول القائل حد الحادث ما (١)

كونها من الكلام فإن المقصود بما يكون من حيث أنه وسيلة إلى معرفة الله تعالى فينبشذ كلامي وإن كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمه فمن الفقه بل التصوف (لأنه مقدمة للواجب) الذي هو المعرفة الإلهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما يقبل الوجوب بالنظر إلى خواصر العقول كأمثالتنا وأما من لهم فور من الله فتكشف عنهم حقيقة الأمر بديهية فلا يحتاجون إلى النظر كما حكى عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر الصديق أنه آمن بنفس بصيرته ولم يحتاج إلى ظهور المجرة ومنها (البيسط لا يكون كاسيا) لشيء من المركب والبيسط (لأنه لا يقبل العمل) أي الحركة الثانية (ولا) يكون (مكتسبا) بكنهه (لأن العارض لا يفيد الكنه) ولذا في قوله ومنها (الماهية المطلقة) أي لا بشرط شيء (موجودة) بعين وجود الأشخاص لا فرق بينهم إلا بالاشتمال والتعيين (والا) تكن موجودة (لكان كل قطر من الماء حقيقة على حدة) لأنه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة (وقد تقرر مماثل الجوهر) فالتالي باطل (وفيه ما فيه) لأنه ان أردت بمثائل الجوهر الاشتراك في الأوصاف والعوارض فلم يكن لا ينافي تخالف الحقيقة وإن أراد الاتصاف في الحقيقة فالتام لم يثبت بعد ومن ادعى فعلية البيان (أقول) في اثبات التام (على طور الحكمة) لا الكلام إن الجزء الذي لا ينجز في الجهات باطل لأنه (لو كان الجزء حقا فلتكن) زاوية (قائمة كل ضلع منها جزءان فالوتر لا يكون ثلاثة بالجاري) القاضى بأن الوتر أقصر من الضلعين ومقدار الضلعين ههنا ثلاثة أجزاء لكون الواحد مشتركا (ولا) يكون (اثنين) أيضا (بالعروس) الحاكيم بأن مربع الوتر مساو لمربعي الضلعين ومربع الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين أربعة وبوجه آخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا للواحد من الضلعين فتكون الزوايا ثمان الموترتان لهما منساويتين بعكس المأمور فيلزم أن يكون في مثلث زاويتان قائمتان هذا خلف واذ بطل كون الوتر ثلاثة أجزاء وجزأين تعين النسب الثالث المشار إليه بقوله (بل بينهما) أي بين الثلاثة والاثنين (فبطل الجزء فثبت الاتصال) كما قرر في موضعه من بطلان التركيب من أجزاء غير متناهية وحينئذ فنقول هذا المنصل قابل للقسمه إلى جزأين مماثلين متوافقين في الحقيقة (فلزم الاتحاد حقيقة

(١) كذا يابيض في نسخة وسقطت هذه العبارة من نسخة أخرى ردها من ذلك أن يعد الشيء بما هو مساو له الخ لعل محل البياض في نسخة ما يتعلق به القدر وتحرر فان الظن لا يفتي كتبه مصححه

ومن ذلك حد الشيء بما هو مساو له في الخفاء كقولك العلم ما يعلمه أو ما يكون الذات به عالما من ذلك أن يعترف الضد بالحد فيقول حد العلم ما ليس بظن ولا جهل وهكذا حتى يحصر الأضداد وحد الزوج ما ليس بفرد ثم يمكنك أن تقول في حد الفرد ما ليس بزواج فيبدو الأمر 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 يهجر أن يقول حد الابن من له أب بل ينبغي أن يقول الأب حيوان تولد من نطفته حيوان آخر هو من نوعه فهو أب من حيث هو كذلك ولا يجبل على الابن فانه ما في الجهل والمعرفة بتلازمان ومن ذلك أن يأخذ المعلول في حد العلة مع أنه لا يحد المعلول إلا بان 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 إن أراد الحد الصحيح وإنك تطاردا لا يمكن احصاؤها

(القانون السادس) في أن المعنى الذي لا تركيبه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم وأما الحد الحقيقي فلا والمعنى المفرد مثل الموجود فاذا قيل لك ما حد الموجود فقلت أن تقول هو الشيء أو التاب فتكون قد أبدلت اسمها بمرادفه ربما يتساوى في التفهيم وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان كمن يقول ما الع- قار فيقال الحجر وما الغضنفر فيقال الأسد وهذا أيضا إنما يحسن بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال ثم لا يكون الا شرح اللفظ والا فتن يطلب لتلخيص ذات الأسد فلا يتخلص له ذلك في عقله إلا بان يقول هو سبع من صفته كيت وكيت فأماتكرارا للفاظ المترادفة فلا يتعصبه ولو قلت حد الموجودات بالمعلوم والمذكور وكور وقيدته بقيد اخترت به عن المعلوم كنت ذكرت شيئا من توابعه ولو لزمه وكان حده رسميا غير معروف عن الذات فلا يكون حقيقيا فاذا الموجود لاحده فانه مبدا كل شرح فكيف يشرح في نفسه وانما قلنا المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي لان معنى قول القائل ما حد الشيء قريب من معنى قوله ما حد هذه الدار والدار جهات متعددة البهايتها هي الحد فيكون تحديدا للدار يذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها فاذا قال ما حد السواد فكأنه يطلب به المعاني والحقائق التي بائتلافها تم حقيقة السواد فان السواد سواد ولون وموجود وعرض ومرق ومعلوم ومذكور وواحد وكثير ومشرق وبراق وكدر وغير ذلك

لان المتباينين في الحقيقة (لا يتصلان) حقيقة (بل يتساوان) لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والنقص والاختلاف بالحقيقة بأبهما (كما قال ابن سينا) صاحب كل الشفاء في الحكمة (فالفهم ان هذا السائح عزيز) ربما يشكل فيه بان الاتصال بعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان آخران من كتم العدم فحينئذ للقائل أن يقول يجوز أن يكون المتصل الواحد هوية واحدة تنفصه اتصالية هي حقيقتها وبعد طر بان الاتصال يحدث حقيقتان آخران ومن هذا يلزم الاتصال بين الامور المتخالفة بالحقيقة هذا العلة يكون مكابرة عند الحدس الصائب فان الاتصال وان كان اعداما وابتعادا لكن لا يحدث بعد الفصل الاجسام الموافقة لكل في الحقيقة ضرورة وان كان ذلك مكابرة وايضا نحن لانحتاج في تقرير الكلام الى الانقسام الكلي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كالاتي على ذي بصيرة ناقبة ومنها (المعروف ما منع الواجب) أي الداخل (من الخروج والخارج من الولوج) وهذا ليس تعريفا للمعروف والابلز عدم الاطراد للصدق على كل مساو للشيء بل بيان لحكم المعروف (فيجب الطرد) أي صدق قضية كلية موضوعها المعروف ومجولها المعروف (والعكس) أي كلما صدق عليه المعروف صدق عليه المعروف واعلم أن التعريف ليس فيه الانصو برمحض لا يصلح لان يعترض عليه بنوع من أنواع الاعتراض لكن ههنا دعاوى ضمنية فتتوجه اليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع فاما المعارضة فلا تصلح باقامة الدليل على بطلانه فانه ما أقام المعروف دليلا على صحته فيقول الى النقض وانما تصح باحداث معرفة آخر فهذا لا يصح الا في التعميد وليس لهذه كثير نفع وأما المنع فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيقول الى النقض ولذا قال (وجميع الإرادات على التعريف) نقوض و (دعاوى) فلا بد للورد من اقامة الدليل (ويكفي في جوابها المنع وهو) أي المعروف (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 الى حقيقة المعروف الموجود (ورسمي ان كان بالاوزام) الخارجة عن حقائق الموجودات (ولفظي) ان كان (بلفظ) أشهر (مرادف) ففيه احضار ما كان

من الاوصاف وهذه الاوصاف بعضها عارض بزول وبعضها لازم لا يزول ولكن ليست ذاتية ككونه معلوما وواحد او كثيرا
 وبعضها ذاتي لا يتصور فهمه ككونه لونا فطالب الحد كانه يقول الى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد
 لتجمع له تلك المعاني المتعددة ويتخلص بأن يشهد بالاعم ويختص بالايض ولا يتعرض للعارض وربما يطلب أن لا يتعرض
 للوازم بل للذاتيات خاصة فاذا لم يكن المعنى مؤلفا 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 الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس سطوحا مختلفة ولا هو منتهى الى مختلفة حتى يقال أحد حدوده
 ينتهي الى كذا والاخر الى كذا فهذا المثال المحسوس وان كان بعيدا عن المقصود ربما يفهم مقصود هذا الكلام ولا يفهم
 من قول السواد مر كب من معنى اللونية والسوادية واللونية جنس والسوادية نوع ان في السواد ذاتيات متعددة متباينة
 متفاضلة فلا تغفل ان السواد لون وسواد بل لون ذلك اللون بعينه هو سواد ومعناه تركيب ويتعدد للعقل حتى يعقل اللونية
 مطلقا ولا يحظره السواد مثلا ثم يعقل السواد فيكون العقل قد عقل أمر اذا لا يمكنه محدد تفاسيله في الذهن ولكن
 لا يمكن أن يعتقد تفاسيله في الوجود ولا تظن أن منكر الحال يقدر على حدثي البتة والمنكسرون يسبون اللونية حال الان
 منكر الحال اذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه الحد وان زاد شيئا لا احتراز فيقال له ان الزيادة عين الاول أو غيره فان كان عينه
 فهو تكرر فاطر حه وان كان غيره فقد اعترف بأمرين وان قال في حد الجوهر انه موجود بطل بالعرض فان زاد أنه متحيز
 فيقال له قولك متحيز فهو غير مفهوم الموجود وعينه فان كان عينه فكأنك قلت موجود موجودا المترادفة كالمشكرة
 فهو اذا يبطل بالعرض وان كان غير حتى اندفع النقص بقولك متحيز ولم يدفع بقولك موجود فهو غير بالمعنى لا باللفظ فوجب
 الاعتراف بتغير المعنى في العقل والمقصود بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي وانما يحدد بحد لفظي كقولك في
 حد الموجود انه الشيء أو رسمى كقولك في حد الموجود انه المنقسم الى الخالق والمخلوق والقادر والمقدور والواحد والكثير
 أو القديم والحادث أو السابق والفاقي أو ما شئت من لوازم الموجود ووابعه وكل ذلك ليس ينبي عن ذات الموجود بل عن تابع لازم

حاصلا (وقد أجزى) في اللفظي (بالاعم والذاتي ما فهمه) يكون داخلا (في فهم الذات وقيل) الذاتي (مالا يعقل
 وينقض بالامكان) فله عرض للممكن مع أنه يصدق عليه أنه لا يعقل (اذ لا مكان بالغير وأورد) لا بطل الا كتاب
 بالتعريفات أن تعريف الشيء ما نفس ماهيته أو مؤلف من أجزائها أو من العوارض (تعريف الماهية بنفسها وأجزائها
 تحصيل الحاصل) فيكونان باطلين أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الأجزاء (والعوارض
 خارجة) عن ماهية الشيء (فلا تتصل بها الحقيقة) فبطل أقسام التعريفات بأسرها فبطل الا كتاب بالتعريفات
 (والجواب) ان المختار (أن) المعرفة مؤلفة من الأجزاء وتقول (التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلا اذ اترت وقيدت فهذا
 المجموع) المفصل (هو الحد الموصل الى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الأجزاء) أيضا لكن (على الاجمال وهو المحدود)
 فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل (فهنا التحصيل أمر لم يكن حاصلا) قبل الكسب وهو الاجمال (فندبر) وههنا كلام
 طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع 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 مطلوب
 خبري كالعالم) وهو الاصغر باصطلاح المنطق (وقد يخص بالقطعي) فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
 مطلوب خبري قطعي (ويسمى القطعي) أي ما يمكن التوصل فيه الى خبري قطعي (أمانة) ثم شرع في بيان طريق النظر فقال
 (والانتاج مبني على التثليث اذ 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 اطلاقا فالاعم
 على الاخص (يكون عنه قول آخر) أي قضية أخرى (وهو يناول) القياس و (الاستقراء والتبثيل) وقياس المساواة
 وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة أجنبية (وقد يقال) الدليل قول مؤلف من قولين (يستلزم اذ انه قول آخر فيخص
 بالقياس) قال أهل المنطق الاستقراء والتبثيل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر ظاهر لان شأن التبثيل والقياس واحد فان حصل

لا يفارقه البتة • واعلم أن المركب اذا حددته بذكر أحاد الذاتيات توجه السؤال عن حد الآحاد فإذا قيل لك ما حد الشجر فقلت نبات قائم على ساق فقيل لك ما حد النبات فنقول جسم نام فيقال ما حد الجسم فنقول جوهر مؤتلف أو الجوهر الطويل العريض العميق فيقال وما حد الجوهر وهكذا فإن كل مؤلف فيه مفردات فله حقيقة وحقيقته أيضا تأتلف من مفردات ولا تظن أن هذا يتمادى إلى غير نهاية بل ينتهي إلى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية لا تحتاج إلى طلب بصيغة الحد كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان عليها وكل برهان ينتظم من مقدمتين ولا بد لكل مقدمة أيضا من برهان يأتلف من مقدمتين وهكذا يتمادى 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 بالقطرة الأولى كثبوت حقيقة الوجود في العقل فإن طلب الحقيقة فهو معاند لمن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين

(الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات القوانين بحدود مفصلة) وقد أكرنا أمثلتها في كتاب معيار العلم وبحمل النظر ونحن الآن مقتضرون على حد الحد وحد العلم وحد الواجب لان هذا النمط من الكلام دخيل في علم الأصول فلا يليق فيه الاستقصاء (الامتحان الأول) اختلف الناس في حد الحد فن قائل يقول حد الشيء هو حقيقته وذاته ومن قائل يقول حد الشيء هو اللفظ المفسر لعنايه على وجه يمنع ويجمع ومن قائل ثالث يقول هذه المسئلة خلافية فينصر أحد الحدين على الآخر فأنظر كيف تخبط عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف إنما يتصور بعد التوارد على شيء واحد وهذا قد تباعدوا وتنافروا وما تواردا على شيء واحد وإنما منشأ هذا الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك على ما سنده كرهه فان من يحد العين بأنه العضو المدرج للالوان بالرؤيه لم يخالف من حده بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النوقد بل حده هذا أمرا مابينا لحقيقة الامر الآخر وإنما اشترك في اسم العين فافهم هذا فله قانون كثير النفع فإن قلت فما الصحيح عندك في حد الحد فاعلم أن كل من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كمن استنبر المغرب وهو يطلبه ومن قرر المعاني أوليا في عقله ثم أتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى فلنقرر المعاني فنقول الشيء له في الوجود أربع مراتب (الأولى) حقيقته في نفسه (الثانية) ثبوت مثال

التمثيل أن علة هذا الحكم موجودة في مادة أخرى فيلزم قطعها وجوب وجود الحكم لولم كما أن القياس لا يلزم منه شيء إلا إذا سلم مقدماته وانما تنجي والتنظية فيه لاجل نظية المقدمات كما في القياس الخطائي فالأولى أن لا يخرج (وله) أي القياس (خمس) صور قريسة) انتاجا أو ما غير القريسة فكثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاقتراضي الشرطي ولا يحتاج إليها في الأكثر (الأولى أن يعلم حكم) ايجابا كان أو سلبا (لكل أفراد شيء) موضوع هذا حاصل الكبرى (ثم يعلم ثبوته) أي ثبوت هذا الشيء الموضوع (للاخر) الموضوع (كلأ وبعضا) أي لكل فرد منه أو بعضه هذا حاصل الصغرى (فلزم) منهما (ثبوت ذلك الحكم للاخر) ايجابا كان أو سلبا (كذلك بالضرورة فلا بد من ايجاب الصغرى) وكلية الكبرى (وما في التعرير الا في مساواة طرفي الكبرى) يعني سلب الصغرى فان السلب عن أحد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر (فليس بشيء لأنه) أي هذا الانتاج (ليس لذاته) بل بملاحظة أن حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة أجنبية وهذا إنما يرد عليه لو كان قيد بقيد ذاته والالا (وأورد) عليه أن القياس المركب من سالبية صغرى وموجبة سالبية الموضوع كبرى منتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا (ا ليس ب وكل ما ليس ب ج) ينتج ا ج (والجواب أن السلب من حيث هو هورفع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يتخلو عن ملاحظة الثبوت) بالامكان أو بالاطلاق لان معنى القضية أن ما صدق عليه العنوان كذا أو ليس كذا (فان لاحظته) أي المورد (في الصغرى) أيضا (فلا سلب بل ايجاب سلب) وصارت الصغرى معدولة أو سالبة المحمول (والا) لاحظت الثبوت أيها المورد (فلا اندراج) للاصغر تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة أجنبية فافهم (و) الصورة (الثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شيء) هذا حاصل الكبرى (و) يعلم (مقابله) أي مقابل ذلك الحكم ايجابا كان أو سلبا (للاخر كله أو بعضه) هذا حاصل الصغرى (فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الآخر كذلك) كلا أو بعضا (بتأمل ما) فانه بعكس الكبرى يرتد إلى الأولى والحق أن انتاج هذه الصورة أيضا ضروري لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والا كبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات

حقيقته في الذهن 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 فالكتابة تبع للفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم اذ يدل عليه والعلم تبع للعلوم اذ يطابقه وبواقفه وهذه الاربع متطابقة متوازية الا ان الاولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالاعصار والامم والاخرين وهو اللفظ والكتابة يختلفان بالاعصار والامم لانها موضوعان بالاختيار ولكن الاوضاع وان اختلفت صورها فهي متفقة في أهدافها مطابقة الحقيقة ومعلوم ان الحد ما يؤخذ من المنع وانما استعير لهذه المعاني لمشاركته في معنى المنع فانظر المنع أين تجده في هذه الاربعه فاذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصره للشيء بخصوصه اذ حقيقة كل شيء خاصته التي له وليس لغيره فاذا الحقيقة جامعة مانعة وان نظرت الى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضا كذلك لانه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة في المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وجدتها أيضا حاصره فأما مطابقة العلم المطابق للحقيقة والمطابق للفظ المطابق وان نظرت الى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضا مطابقة فقد وجدت المنع في الكل الا ان العادة لم تجر باطلاق الحد على الكتابة التي هي الرابعة 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 أطلقوه على اللفظ أيضا اصطلاحهم مختلف كاذكرناه في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي فحد الحد عند من يقع بتكرير اللفظ كقولك الموجود هو الشيء والعلم هو المعرفة والحركة هي النقلة هو تبديل اللفظ بما هو اوضح عند السائل على شرط ان يجمع وينع وأما حد الحد عند من يقع بالرسومات فانه اللفظ الشارح للشيء بتعدد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه عيونه عن غيره تميزا بطرد وينعكس وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد الا على الحقيقي فهو أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج في هذا الذي ذكره الطرد والعكس لان ذلك تبع للماهية بالضرورة ولا يحتاج الى التعرض للوازم والعوارض فانها لا تدل على الماهية بل لا يدل 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 لا انتاج الا بالاول) لان الصور الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دائر مع الاول وجودا وعندما (فادعاء) من غير دليل كيف لا والنتيجة لازمة لكلهما (لان الزوم للمقدمة اجنبية) بل بالذات (يجوز ان يكون مع متعدد الدوران مع الاول) وجودا وعندما (لا ينافيه) أي لا ينافي الزوم للمقدمة اجنبية (و) الصورة (الثالثة ان يعلم نبوت امرين لثالث) موضوع (واحدهما) أي أحد الحكمين (كلى فيعلم التفاهة وما فيه) أي يعلم التفاهة بذلك الامرين الثابتن لثالث في هذا الثالث فيلزم نبوت واحد من الامرين لبعض الآخر (أو يعلم نبوت امره) أي لثالث (مع عدم نبوت الآخر لذلك) الثالث (فيعلم عدم التفاهة ما فيه) فيلزم صدق سلب هذا الآخر عن بعض الامر الاول (فلا يكون اللازم الاجزئيا موجبا أو سالبا) كما يظهر بأدنى تأمل (و) الصورة (الرابعة) ان تثبت الملازمة بين امرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي (والا) يلزم وجود المقدم من غير وجود التالي (فلا لزوم) بينهما هذا خلف (ولا عكس) أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم (لجواز اعمية اللازم) فلا يلزم من تحققه تحقق المزموم الاخص (والرفع بالعكس) أي ينتج رفع التالي رفع المقدم واللازم يخلف المزموم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز اخصية المزموم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الاعم (وأورد منع استلزام الرفع الرفع) أي منع استلزام رفع اللازم رفع المزموم (لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع) هذا الانتفاء المحال (جاز عدم بقاء المزموم) وكيف لا والحال يجوز ان يستلزم محالا (فلا يلزم انتفاء المزموم) على هذا التقدير (أقول) في الجواب (الزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقدير) لان الزوم هنا كلى (فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء المزموم داخل فيه فيرجع الى منع) صدق (الزوم) وقد فرض هذا خلف فتدبر) وفيه أنه قد تقرر في المنطق ان المعترفى كناية الشرطية المزموم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وأيضاً قد بين في زبر المتأخرين الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلى ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب في الجواب

اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية فهذه أربعة أمور مختلفة كإدراك لفظ العين على أمور مختلفة فتعلم صناعة الحد
 فإذا ذكر كمال اسم وطلب منك حده فانظر فإن كان مشتركا فاطلب عدة المعاني التي فيها الاشتراك فإن كانت ثلاثة فاطلب لها
 ثلاثة حدود فإن الحقائق إذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود فإذا قيل لك ما الانسان فلا تطمع في حد واحد فإن
 الانسان مشترك بين أمور إذ يطلق على انسان العين وله حد وعلى الانسان المعروف وله حد آخر وعلى الانسان المصنوع
 على الحائط المنقوش وله حد آخر وعلى الانسان الميت وله حد آخر فإن الحد المقطوعة والذ كر المقطوع يسمى ذكرا وتسمى
 يدا ولكن بغير الوجه الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة فإنها كانت تسمى به من حيث انها آلة البطش وآلة الوقاع
 وبعد القطع تسمى به من حيث ان 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 قيل ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بحد واحد فإنه هوس لأن
 اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ويطلق على الغريرة التي يتبهاها الانسان
 لذلك العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى ان من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلا
 ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في حلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدوء فيقال فلان عاقل أي فيه هدوء وقد يطلق على
 من جمع العمل الى العلم حتى ان المفسدون كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلا فيقال للعجاج عاقل بل داه ولا يقال
 للكافر عاقل وان كان محيطا بحيلة العلوم الطبية والهندسة بل اما فاضل واما داه واما كبس فاذا اختلفت الاصطلاحات
 فصب بالضرورة أن تختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار أحد معانيه انه بعض العلوم الضرورية كجواز
 الجائزات واحتمال المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله وبالاختلاف الثاني انه غير برة يتبهاها النظر في
 المعقولات وهكذا برة الاعتبارات ﴿ فان قلت فترى الناس يختلفون في الحدود وهذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف في الحد
 أرى ان المتنازعين فيه ليسوا عقالا فاعلم ان الاختلاف في الحد منه قور في موضعين أحدهما أن يكون اللفظ في كتاب الله
 تعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو قول امام من الأئمة بقصد الاطلاع على مراديه فيكون ذلك اللفظ مشترك فيقع النزاع
 في مراديه فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والتباين بعد التوارد فالخلاف تباين بعد التوارد والافلازاع بين من يقول

أن كلامنا فيما إذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فحينئذ نحويز استحالة انتفاء اللازم برجع الى منع صدق الاستثناء
 فلا يصح هذا والله أعلم (و) الصورة (الخامسة) صورة الاستثنائي المنفصل وهي (أن تعلم المناقاة بينهما اما صدق فقط
 أو كذا فقط أو فهم ما قلزم النتائج بحسبها فتفكر) أما إذا كان المناقاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر واللازم
 صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما ما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر والا كذبهما لا وضع كل وضع الآخر لجواز
 اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر (مسئلة) النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير
 المكذوبة (السنية نفوا افادة النظر العلم مطلقا فالتاين بأن لا علم الا بالحس) وهذا زاد في حماقتهم وشبهتهم هذه (لان
 الجزم قد يكون جهلا وهو) أي الجهل (مثل العلم فيما إذا يعلم أن الحاصل بعده) أي النظر (علم) لا جهل (وبحجاب) أولا
 بان هذا جار في المحسوسات أيضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم أيضا وثانياً (بانه يتميز
 بالعوارض فان البدئية) الغير المكذوبة (حكمة بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لا جهل أقول وفيه أنه بماذا يعلم أنه)
 أي هذا النظر الذي ادعيت صحته (نظر صحيح فان الاحتمال) أي احتمال عدم الصحة (قائم من المبادئ الى المقاطع مثلا
 بمنزل) فلا يعلم صحة هذا النظر أبدا فان قيل لم لا يجوز أن يعلم صحة النظر بالحس أو بمقدمات تعلمه قال (والحس لا يفيد
 الاعمال حزينا وهو) أي العلم الجزئي (لا يكون كاسبا) فلا يحصل به علم أصلا واعلم أن هذا الايراد ليس بشئ فان العجيب
 أن يقول يجوز أن يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة أو بالكسب عن مقدمات معلومة بالضرورة وقام الاحتمال بعد
 حكم الضرورة ممنوع فتدبر وأنصف والحق لا يتجاوز عنه (بل الحق) في الجواب (منع التماثل) أي تماثل العلم والجهل
 بل هما نوعان متباينان (كما هو مذهبنا فتدبر) وهذا أيضا غير وافي فان مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث
 لا يتميزان في أول الامر وهما كذلك لان الجزم ربما يكون علما وربما يكون جهلا فلا يتميزان في أول الامر فتعود الشبهة
 كما كانت فافهم وأنصف (مسئلة قال) الشيخ أبو الحسن (الأشعري) رحمه الله (ان الافادة) أي افادة النظر الصحيح

السماة قديمة وبين من يقول الانسان مجبور على الحركات اذ لا تورد فلو كان لفظ الحد في كتاب الله تعالى اوفى كتاب امام مجاز
 ان يتنازع في مراده ويكون ابضاح ذلك من صناعة التفسير لا من صناعة النظر العقلي الثاني ان يقع الاختلاف في مسألة
 أخرى على وجه محقق ويكون المطلوب حده أمرانا لا يتحد حده على المذهبين فيصنف كما يقول المعتزلي حد العلم اعتقاد
 الشيء على ماهو به ونحن نخالف في ذكر الشيء فان المعدوم عندنا ليس بشئ وهو معلوم فالاختلاف في مسألة أخرى يتعدى الى
 هذا الحد وكذلك يقول القائل حد العقل بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا ويخالف من يقول في حده انه غير برة تميز
 بها الانسان عن الذئاب وسائر الحيوانات من حيث ان القائل الاول ينكر غير العين برة عن العقب وغير الانسان برة
 عن الذئاب نهايتها للنظر في العقليات لكن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم في القلب دون العقب وفي الانسان دون الذئاب
 وخلق البصر في العين دون العقب لا تميز برة استعدببها لقبوله فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في ابدان هذه
 الغير برة ونفها فهذه أمور وان أوردناها في معرض الامتحان فقد أدرجنا فيها ما يجري على التحقيق مجرى القوانين
 (امتحان فان) اختلف في حد العلم فقبل انه المعرفة وهو حد لفظي وهو أضعف أنواع الحدود فانه تكرر بلفظ بذكر
 ما يرادفه كما يقال حد الاسد الليث وحد العقار الحجر وحد الموجود الشيء وحد الحركة النقلة ولا يخرج عن كونه لفظيا
 بأن يقال معرفة المعلوم على ماهو به لانه في حكم تطويل وتكرير اذا المعرفة لا تطلق الا على ماهو كذا فهو كقول القائل حد
 الموجود الشيء الذي له ثبوت ووجود فان هذا تطويل لا يخرج عن كونه لفظيا واستأمنع من تسمية هذا احدا فان لفظ
 الحد مباح في اللغة لمن استعاره لما يريد مما فيه نوع من المنع هذا اذا كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع وان كان عنده
 عبارة عن قول شارح لماهية الشيء مصوره حقيقته في ذهن السائل فقد نطم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة
 وقيل أيضا انه 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 فيشرح الاخرى
 بالأشهر أما العالم ويعلم فهما مشتقان من نفس العلم ومن أشكل عليه المصدر كيف يتفصم به المشتق منه والمشتق أخفى

العلم (بالعادة) أي يجري عادة الله تعالى بأن يحدث العلم عقيب النظر (اذ لا مؤثر) في الوجود عنده (الا الله) كما نطق
 به الشريعة الحقة بحيث لا مساع للارتياب فيه فالمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى (بلا وجوب منه تعالى) على زعم الأشعرى
 (ولا عليه) في العادة ولم يدرك الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجيح من غير مرجح (و) قال (المعتزلة انه) أي حصول العلم
 بعد النظر (بالتوليد) فان الناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع الله تعالى عقبيه (كحركة المفاتيح عند حركة
 اليد) وهذا رأى باطل لا ينبغي للعلم أن ينفذ اليه (و) قال (الحكماء انه) أي حصول العلم بعده (بالاعداد فانه) أي النظر
 (يعتد ذهن اعداداتنا) فان اتم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد (تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوبا
 منه) فان الوجود بلا وجوب باطل فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم (واختار الامام) نجر الدين (الرازي) من
 الأشعرية (انه) أي حصول العلم (واجب عقبيه) أي عقيب النظر بان جرت عاداته تعالى بايجاب وجود العلم واحالة عدمه
 بخلاف الأشعرى فانه لا يقول بالوجوب أصلا ولا دخل للنظر في هذا الايجاب بل هو والنظر معا لولان له صحانه واجبان به
 بخلاف قول الفلاسفة (وان لم يكن) حصول العلم (واجبانه تعالى ابتداء) حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم
 (غير متولد منه) أي من النظر بأن يكون المؤثر قدرة العبد بواسطة النظر (لانه ليس لقدرة العبد تأثير) كما ظهر من الشرح
 الحق ظهور الشمس في نصف النهار وبما قررتا ظهور ذلك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا تلتفت الى ما قيل ان هذا
 لا يحصل له الا بالارجاع الى أحد الاقوال السابقة قال المصنف (وهذا أشبه) بالصواب (فان) حاصل هذا يرجع الى
 التزوم (لزم بعض الأشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر) غير معقول (و) كذا ثبت
 الكلية بدون الاعظمية غير معقول) وكذلك وجود هيئة الشكل الاول متلا مع تظن الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير
 معقول (هذا)

(المقالة الثانية في الاحكام وفيها ابواب) أربعة لان الابحاث المتعلقة به امامتة بالحاكم أو الحكم نفسه أو المحكوم

من المشتق منه وهو كقول القائل في حسد الفضة انها التي تصاغ منها الاواني الفضية وقد قيل في حد العلم انه الوصف الذي يتأق لتتصف به اتقان الفعل واحكامه وهذا كرازم من لوازم العلم فيكون رسيما وهو اقدم مما قبله من حيث انه اخص من العلم فله لا يتناول البعض العلوم ويخرج منه العلم بالله وصفاته اذ ليس يتأق به اتقان فعل واحكامه ولكنه اقرب مما قبله بوجه فله ذكر لازم قريب من الذات ليفيد شراحيبا بخلاف قوله ما يعلمه وما تكون الذات به عالمه فان قلت فاحد العلم عندك فاعلم انه اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حد يحسبه ويطلق على التخيل وله حد يحسبه ويطلق على الظن وله حد آخر ويطلق على علم الله تعالى على وجه آخر اعلى واشرف ولست اعنى به شرفا مجردا 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 وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محيرة جامعة للجنس والفصل الذاتي فايينا ان ذلك عسير في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية بتعسر تحديدها فلواردنا ان نحدرا تحت المسلك وطعم العسل لم تقدر عليه واذا عجزنا عن حد المدركات فنعن عن تحديدها ادراكا كالتعريف ولكننا تقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان يميز عما يلبس به ولا يخفى وجه تميزه عن الارادة والقدرة وسائر صفات النفس وانما يلبس بالاعتقادات ولا يخفى ايضا وجه تميزه عن الشك والظن لان الجزم منتف عنهما والعلم عبارة عن امر جزم لا ترد فيه ولا تجوز ولا يخفى ايضا وجه تميزه عن الجهل فانه متعلق بالجهول على خلاف ماهويه والعلم مطابق للعلم وربما يبقى ملتبسا باعتقاد المقلد الذي على ماهويه عن تلفظ لاعتن بصيرة وعن جزم لاعتن تردد ولا حله حتى على المعتزلة حتى قالوا في حد العلم انه اعتقاد الشيء على ماهويه وهو خطأ من وجهين احدهما تخصيص الشيء مع ان العلم يتعلق بالمعروف الذي ليس شيا عندنا والثاني ان هذا الاعتقاد حاصل للمقلد وليس بعالم قطعا فله كما يتصور ان يعتقد الشيء جزميا على خلاف ماهويه لاعتن بصيرة كاعتقاد اليهودي والمشرک فله تصميم جازم لا ترد فيه يتصور ان يعتقد الشيء بمجرد التلقين والتلفظ على ماهويه مع الجزم الذي لا يخاطر به جواز غيره فوجه غير العلم عن الاعتقاد هو ان الاعتقاد معناه السابق الى احد معتقدي الشاك مع الوقوف على من غير اخطار نقيضه بالبال ومن

فيه او المحكوم عليه . الباب (الاول في الحاكيم) مسئله لاحكم الامن الله تعالى باجاء الامتلا كافي كتب بعض المشايخ ان هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكيم العقل فان هذا مما لا يجترى عليه احد ممن يدعى الاسلام بل انما يقولون ان العقل معترف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا وهذا ما نورد عن اكابر مشايخنا ايضا ثم له لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن ارفق في فعل لكن النزاع في اسم عقليان او شرعيان ولما كان لهما مان والنزاع في واحد اراد المصنف ان يشير اليها ويعين محل النزاع فقال (النزاع) لاحد من العقلاء (في ان الفعل حسن ارفق عقلا) بالحسن والقبح اللذين هما (معنى صفة الكمال والنقصان) فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح (او اللذين هما) (معنى ملامة الغرض الديني ومنافرة) وهما ايضا عقليان كما يقال موافقة السلطان الظالم حسن ومخالفة قبيحة (بل) لنزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه (معنى استحقاق مدحه تعالى ونوابه) لتتصف به (ومقابلهما) اي استحقاق ذمه تعالى وعقابه لتتصف به (فعدد الاشاعة) التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري المعدودين من جملة اهل السنة ايضا (شرعي أي يجعله) اياهم متصفا بها (فقط) لا غير من غير حكمة وصلوح للفعل (فما امر به) الشارع (حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الامر) أي امر الشارع (لا انعكس الامر) أي امر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس (وعندنا) معشر الماتريدي والصوفية الكرام من معظم اهل السنة والجماعة (وعند المعتزلة عقلي أي 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 الشارع (فالم يحكم) الله تعالى بارسال الرسل واتزال الخطاب (ليس هنالك حكم) اصلا فلا يعاقب بترك الاحكام في زمان القامة (ومن ههنا اشتربنا بلوغ الدعوق) تعلق (التكليف) والكافر الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالايان ايضا ولا يؤخذ بتركه في الآخرة وهذا الرأي (بخلاف) رأى (المعتزلة والامامية) من الرافضة خذلهم الله تعالى (والكرامية والبراهمة)

غير يمكن نقيضه من الحلول في النفس فان الشاك يقول العالم حادث أم ليس بحادث والمعتقد يقول حادث ويستمر عليه ولا يتبع صدره لتجويز القدم والجاهل يقول قديم ويستمر عليه والاعتقاد وان وافق المعتقد فهو جنس من الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه طابق المعتقد في حالة وخالفه في حالة وأما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم فانه كشف وانسراح والاعتقاد عقدة على القلب والعلم عبارة عن انحلال العقدة فهما مختلفان ولذلك لو أصغى المعتقد الى المشكك لو وجد لنقيض معتقده محالاً في نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلاً وان أصغى الى الشبه المشككة ولكن اذا سمع شبهة فاما ان يعرف حلها وان لم تساعد العبارة في الحال واما ان تساعد العبارة أيضا على حلها وعلى كل حال فلا يشك في بطلان الشبهة بخلاف المغلد وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يكون العلم مرتسماً في النفس بعنايه وحقيقته من غير تكلف بتحديد وأما المثال فهو ان ادراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة بالمصرف في القوة الباصرة من انسان العين كما يتوهم انطباع الصور في المرآة مثلاً فكأن البصر يأخذ صور المصبرات أي ينطبع فيها مثلها المطابق لها الا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال يطابق صورتها وكذلك يرى مثال النار في المرآة لا عين النار فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها وعلى صور المعقولات حقائقها وما هيها فبالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهما في نفسه وانطباعها به كما يظن من حيث الوهم انطباع الصور في المرآة ففي المرآة ثلاثة أمور الحد يدور صفاته والصورة لمنطبعة فيها فكذلك جوهر الأدي كمدبنة المرآة وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه جهاتية الا انطباع بالمعقولات كما ان المرآة بصقاتها واستدارتها تباينها كالأصوات في صور في مرآة العقل التي هي مثال الاشياء هو العلم والغريزة التي جهاتية لقبول هذه الصور هي العقل والنفس التي هي حقيقة الأدي المخصوصة بهذه الغريزة المهية لقبول حقائق المعقولات كالمرة فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الاستنباط وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم حقائق المعقولات اذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علماً وكأن السماء والأرض والأشجار والانهار يتصور ان

قلهم الله تعالى (قانه) أي كلام من الحسن والقيح (عندهم بوجوب الحكم) من الله تعالى فهو الخاكم لا غير (قلوا للشرع) بما هو شرع بان فرض عدم ارسال الرسل (وكانت الافعال) بالمجداد الله تعالى (لوجبت الاحكام) على حسب ما فصل الآن في الشريعة الحقة واعلم ان المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل أو الكف جبراً وهذا لا يستدعي خطا ما ولا كلاماً ولا يوجب الحسن والقيح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقيح ليسا الا الصلوح والاستعداد بوصول الثواب والعقاب وأما انه تعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد باعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا وزن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقيح العقليين وبما قررنا يسند فمع ان هذا النزاع يمتد بين المعتزلة وغيرهم فله ان اراد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف يتأتى قول المعتزلة وان اراد يكون الفعل مماثل للنوا، والعقاب بعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى انكاره فحينئذ لا نزاع الا في اللفظ فن قال بتعلق الحكم قبل الشرع اراد الثاني ومن نفاه نفاه بمعنى الخطاب فتشكروا ونصف وكل الامور الى علام السرائر ثم اراد ان يفصل قول المعتزلة فقال (قالوا منه) أي من كل من حسن الفعل وقبحه (ما هو ضروري) لاجتياج الى النظر (كحسن الصدقة للنافع وقبح الكذب الضار قبل) في حواشي مرزا جان لا يدرك هذا الحسن والقيح الا بعد ذلك الآخرة و (امر الآخرة) لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب اجلاً) المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقيح 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 (كلف لحكم العقل) بالثواب والعقاب فيها (وان كان خصوص المعاد الجسماني) فان اراد بدار الجزاء سوى الدنيا فكونه سمياً ممنوعاً كالمظهر ولذا قالت الفلاسفة به أيضاً مع انكارهم المشرعي على ما هو المشهور وان اراد بخصوص المعاد الجسماني فسلم انه سمياً لكن لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء (على انه بمعنى لو تحقق) أمر الآخرة (التحقق) الثواب والعقاب

تري في المرآة حتى كأنها موجودة في المرآة وكان المرآة محاولة لجمعها فكذلك الحضرة الالهية بجملة ما تصور ان تنطبع بها نفس الادمي والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات فكلاهما من الحضرة الالهية اذ ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله فاذا انطبع بها صارت كأنها كل العالم لاحاطتها به تصورا وانطبعا وعند ذلك ربما ظن من لا يدري الحلول فيكون كأن ظن أن الصورة حاله 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

(استبان ثالث) اختلفوا في حد الواجب فقيل الواجب ما يتعلق به الايجاب وهو فاسد كقولهم العلم ما يعلمه وقيل ما يناب 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 وسيبيل ان اردت الوقوف على حقيقتها ان تتوصل اليه بالتفسيح كما ارشدناك اليه في حد العلم فاعلم ان اللفاظ في هذا الفن خمسة الواجب والمحذور والمنسوب والمكروه والمباح فدفع اللفاظ جانبها وردت النفس الى المعنى أولا فانت تعلم ان الواجب اسم مشترك اذ يطلقه المتكلم في مقابلة المستمع ويقول وجود الله تعالى واجب وقال الله تعالى وجبت جنوبها ويقال وجبت الشمس له بكل معنى عبارة والمطلوب الا ان مراد الفقهاء وهذه اللفاظ لاشئ أنها لا تطلق على جوهر بل على عرض ولا على كل عرض بل من جلتها على الافعال فقط ومن الافعال على افعال المكلفين لا على افعال البهائم فاذا انظرنا الى اقسام الفعل لامن حيث كونه مقدورا وحادثا ومعلوما ومكتسبا ومجتزعا وله بحسب كل نسبة انقسامات اذ عوارض الافعال ولوازمها كثيرة فلا تنظر فيها ولكن اطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها الى خطاب الشرع فقط فنقسم الافعال بالاضافة الى خطاب الشرع فنعلم ان الافعال تنقسم الى ما لا يتعلق به خطاب الشرع كفعل الجنون والى ما يتعلق به والذي يتعلق به بنفسه الى ما يتعلق به على وجه التصير والتسوية بين الاقدام عليه وبين الاجام عنه ويسمى مباحا والى ما ترجح فعله على تركه والى ما ترجح تركه على فعله والى ما يرجح فعله على تركه ينقسم الى ما يشعر بأنه لا يعاقب على تركه ويسمى مندوبا والى ما يشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجبا ثم بما يخص فريق

(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 بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعيا ليكون جوابا عنه لو اورد على معظم الحنفية القائلين بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتمت فكر (ومنهم ما هو نظري كعسن الصدق الضار ووقع الكذب النافع) فانهم ما يعرفون بالتأمل (ومنهم ما لا يدرك) أصلا (الا بالشرع كعسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فإنه لا سبيل للعقل اليه) أي الى معرفته (لكن الشرع) اذ قد حكم على هذا الوجه (كشف عن حسن وقبح ذاتيين) لانه لما لم يكن جعل الشارع الا بحسب حكمة باعطاء شئ ما يصلح له علم أن في صوم آخر رمضان سلوح الثواب وفي صوم أول شوال صلوح العقاب فن 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 فقهر النفس هو الصوم مطلقا وأما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كتنزول القرآن وغيره وانما كان الشهر محلا يكون أول شوال منتهى ومنتهى الشئ خارج عنه فلزم قبح صومه وهذا الجواب غير واف أما اول قوله لو تم بضرهم فإنه يلزم منه ادراك العقل للحسن والقبح وأما ثانيا فلان غاية ما لزم عدم وجوب صوم أول شوال والمقصود كان هو التصريح فتدبر (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فقال القدماء) منهم الحسن والقبح كلاهما (لذات الفعل و) قال (المتأخرون) لا بل) كلاهما (لصفة حقيقية توجبه) أي كلام من الحسن والقبح (فيهما) أي في الفعل الحسن والقبح (و) قال (قوم لصفة حقيقية في القبح فقط) دون الحسن (والحسن عدم القبح) فلا ينافي صفة حقيقية ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح (والجباي قال ليس) الحسن والقبح (صفة حقيقية بل اعتبارات) ووجوه (والحق عندنا) معشر أهل السنة من الصوفية والماتريديين (الاطلاق الاعم) من كونها لذات الفعل أو صفة أو لوجوده واعتبارات كما سبقتك شفك (فلا يرد النسخ علينا) لانه لما جاز ان يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند بطلانها يبطل الحسن ويتغير وأما المعتزلة القائلون بكونهما لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم وسجى الدفع على

اسم الواجب بما يشعر بالعقوبة عليه ظنا وما يشعر به قطعا خصوصا باسم الفرض ثم لا مشاحة في الالفاظ بعدم معرفة المعاني
 وأما المخرج تركه فينقسم الى ما يشعر بأنه لا عقاب على فعله ويسمى مكرها وقد يكون منه ما يشعر به عقاب على فعله في الدنيا
 كقوله صلى الله عليه وسلم من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يلومن انفسه والى ما يشعر بعقاب في الآخرة على فعله وهو
 المسبى محظورا وحراما ومعصية فان قلت فامعنى قولك أشعر فعناه أنه عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى
 مستنتظ أو فعل أو إشارة فالاشعار يعم جميع المدارك فان قلت فامعنى قولك عليه عقاب قلنا معناه أنه أخبر أنه سبب العقاب
 في الآخرة فان قلت فما المراد بكونه سببا فالمراد به ما يفهم من قولنا الأكل سبب الشبع وحز الرقبة سبب الموت والضرب
 سبب الألم والدواء سبب الشفاء فان قلت فلو كان سببا لكان لا يتصور أن لا يعاقب وكم من نارك واجب يعنى عنه ولا يعاقب
 فأقول ليس كذلك ان لا يفهم من قولنا الضرب سبب الألم والدواء سبب الشفاء فإذ أن ذلك واجب على كل شخص أو في معنى مشار
 اليه بل يجوز أن يعرض في المحل أمر يدفع السبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية فرب دواء لا ينفع ورب ضرب لا يدرك
 المضروب ألمه لكونه مشغول النفس بشئ آخر كمن يجرح في حال القتال وهو لا يحس في الحال به وكأن العلة قد تستحكم
 فتدفع أثر الدواء فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاقا رضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو
 عن جرمته ولا يوجب ذلك خروج الجرمية عن كونها سببا للعقاب فان قال قائل هل يتصور أن يكون لشيء الواحد حدان قلنا
 أما الحد اللفظي فيجوز أن يكون ألفا كذلك بكثرة الاسامي الموضوعات لشيء الواحد وأما الرسمي فيجوز أيضا أن يكون لثلاث
 عوارض الشيء الواحد ولو ازمه قد تكثر وأما الحد الحقيقي فلا يتصور أن يكون الا واحدا لان الذاتيات محصورة فان لم
 يذكرها لم يكن حدا حقيقيا وان ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة عشو فاذا هذا الحد لا يتعدد وان جاز أن تختلف
 العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث انه الموجود بعد انقضاء الكائن بعد أن لم يكن أو الموجود المسبوق بعدم أو الموجود
 عن عدم فهذه العبارات لا تؤدى الى معنى واحد فانها في حكم المترادفة ولتقتصر في الامتناعات على هذا القدر والتنبيه حاصل
 به ان شاء الله تعالى

راهمهم أيضا ان شاء الله تعالى وأجيب من قبلهم ان الخصوصيات التي كانت في أول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح
 فالفعل كان في الزمان الاول معه خصوصيات معها كان حسنا واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا
 وحراما فيصح التسبغ ولا يخفى أنه حينئذ يكون قليل الجدوى أو أتلا الى قول الجبائية (ثم من الحنفية من قال ان العقل قد
 يستقل في ادراك بعض أحكامه تعالى فأوجب) هذا البعض (الايمن وحرم الكفر وكل ما لا يليق بحبائه تعالى) على كل
 أحد بلغه دعوة رسول أم لا (حتى على النبي الماقل) هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى أبي منصور
 الماتريدي والامام نضر الاسلام وصاحب الميزان واختاره مصدر الشريعة وغيره (وروى عن) الامام الهمام (أبي حنيفة
 لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى من الدلائل) على ثبوت الوحدة ببحث لا مجال للعاقل أن يرتاب فيه ومن ارتاب معها
 فلسوف يفهمه وعدم تدبرها لا ريب فيه وهذه الرواية هي مستند ذلك البعض (أقول) في كشف معنى هذه الرواية (لعل
 المراد) لا عذر (بعد مضي مدة التأمل فانه) أي التأمل (بمعرفة دعوة الرسول في تنبيه القلب وتلك المدد المختلفة) لا يمكن
 تحديدها (لان العقول متفاوتة) في انهم فلا تنضبط في حد اعلم أن هذا التوجيه أشار اليه الامام نضر الاسلام حيث
 قال ومعنى قولنا انه لا يكف بالعقل زبده أنه اذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم
 تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة في السفيه اذا بلغ نجسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة
 فلا بد أن يزداد رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح أصوله لان ادراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب
 بمنزلة الدعوة وفيه أيضا لا عنده بعد الامهال لافي ابتداء العقل وفرغ نضر الاسلام على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة
 لو لم يعتقد شيئا من الكفر والايمن في ابتداء العقل كان معذورا لانه لم يحض عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفر لم يكن معذورا
 لان اعتقاده جانب بدل دلالة واضحة على أنه ترك الايمان 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 تشمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد (الفن الاول في السوابق) ويشتمل على تمهيد كلي وثلاثة فصول (التمهيد) اعلم ان البرهان عبارة عن اقاويل مخصوصة ألقت تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأى هو مطلوب الناظر بالنظر وهذه الاقاويل اذا وضعت في البرهان لا تقاس المطلوب منها سميت مقدمات وانخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات اذ قد تكون خالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والتنظيم وان كانت المقدمات صحيحة يقينية ومرة منها مجعاً ومثاله من المحسوسات البيت المبني فانه امر مركب تارة يختل بسبب في هيئة التأليف بان تكون الخيطان معوجة والسقف مخفضاً الى موضع قريب من الارض فيكون فاسداً من حيث الصورة وان كانت الاجزاء والجذوع وسائر الآلات صحيحة وتارة يصحكون البيت صحيح الصورة في ترتيبها ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الخلل من رخاوة في الجذوع وتشعب في الئنان هذا حكم البرهان والحد وكل امر مركب فان الخلل اما ان يكون في هيئة تركيبها او اما ان يكون في الاصل الذي برده عليه التركيب كالترب في القبيص والخشب في الكرسي والطين في الحائط والجذوع في السقف وكان من يربد بناء بيت بعيد عن الخلل يقتصر الى ان بعد الآلات المفردة أو لا كالجذوع والطين ثم ان أراد اللين افتقر الى اعداد مفرداته وهو التبن والتراب والماء والقالب الذي فيه يضرب فينتدى أولاً بالاجزاء المفردة فيربكها ثم يربك المركب وهكذا الى آخر العمل وكذلك طالب البرهان ينبغي ان يتطرق في نظمه وصورته وفي المقدمات التي فيها التنظيم والترتيب وأقل ما ينتظم منه برهان مقدمتان أعني علمين يتطرق اليهما التصديق والتكذيب وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع احدهما مخبراً عنها والاخرى خبراً وصفاً فقد انقسم البرهان الى مقدمتين وانقسم كل مقدمة الى معرفتين تنسب احدهما الى الاخرى وكل مفردة فهو معنى ويدل عليه لاحتماله بلغظ فيجب ضرورة ان تنظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الالفاظ

وهؤلاء الكرام أيضاً قالوا بذلك فلو كان خلافه لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم ان ذلك البعض هو الايمان والشكر ونحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام نضر الاسلام ان حاصل النزاع بيننا وبينهم ان العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة لا اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذلك بل العقل يوجب اهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع هكذا يلبق ان يقع بين اهل الاسلام لما امر ان اجماع المسلمين على ان لا يحكم الله تعالى نخرج حاصل البحث ان ههنا ثلاثة اقوال الاول مذهب الاشعرية ان الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني انهما عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا أدرك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران بتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة الا انه عندنا لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا تجب بعد ورود الشرع لاحتمال العقوبة بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى اصال التواب الى من أتى بالحسنات و اصال العقاب الى من أتى بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التصريح باتباع المصنف ورأيت في بعض الكتب وجدت مشايخنا الذين لا يقيمون قائلين مثل قول الاشعرية (و بما حورنا من المذاهب يتفرع) عليه (مسئلة البالغ في شاطئ الجبل) أي الذي لم تبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذة بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب بالحسنات وعند هؤلاء المشايخ يؤاخذ باتباع الكفر مطلقاً و بترك الايمان عند مضي مدة التأمل والمواخذة بترك ما سوى الايمان وأمثاله من الشكر لم يعلم حاله باراية صريحة بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل اياها للدلائل أم لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو أتوا بالشرك والعباد بالله تعالى ثم اعلم ان مسألة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن ان تكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا بما هو حسن أو قبيح وان حكم الله ملازمهما وأر تكون اصولية راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والتهى الالهي يدل على القبح كذلك وان تكون فقهية راجعة الى ان الفعل الواجب يكون حسناً والحرام قبيحاً فقد بان ان الاولى ان تمر في المقاصد دون المبادئ (لنا) في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين اعم من استلزامهما للحكم اولاً لانه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزمانساو بين في نفس الامر قبل بعثة الرسل لجعل احدهما واجباً والاخر حراماً ليس أولى من العكس وهو

المفردة ووجود دلالتها ثم اذا فهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا الفضا معنيين وجعلناهما مقدمة ونظرت في حكم المقدمة
 وشروطها ثم نجتمع مقدمتين ونصوغ منهما برهانا وننتظر في كيفية الصياغة الصحيحة وكل من اراد ان يعرف البرهان بغير هذا
 الطريق فقد طمع في المحال وكان كمن طمع في أن يكون كاتب 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 الآحاد اذ لا يوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم
 الكلمات فلهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فن في السوابق وفن في المقاصد وفن في الواجق

(الفن الاول في السوابق وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في دلالة الالفاظ على المعاني) وبتضع المقصود منه بتقسيمات
 (التقسيم الاول) ان دلالة اللفظ على المعنى تنصرف في ثلاثة اوجه وهي المطابقة والتضمن والالتزام فان لفظ البيت يدل على
 معنى البيت بطريق المطابقة ويدل على السقف وحده بطريق التضمن لان البيت يتضمن السقف لان البيت عبارة عن
 السقف والحيطان وما يدل لفظ الفرس على الجسم اذ لا فرس الا وهو جسم وما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط
 فانه غير موضوع الحائط وضع لفظ الحائط حتى يكون مطابقا ولا هو متضمن اذ ليس الحائط جزءا من السقف كما كان
 السقف جزءا من نفس البيت وكما كان الحائط جزءا من نفس البيت لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينقل
 السقف عنه وبالذات ان تستعمل في نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن
 لان الدلالة بطريق الالتزام لا تنصرف في حد اذ السقف يلزم الحائط والحائط الاس والاس الأرض وذلك لا ينحصر (التقسيم
 الثاني) ان الالفاظ بالاضافة الى خصوص المعنى وتسهوله تنقسم الى لفظ يدل على عين واحدة ونسبه معين كقولك زيد
 وهذه الشجرة وهذا الفرس وهذا السواد الى ما يدل على اشياء كثيرة تتفرق في معنى واحد ونسبه مطلقا والاول حده اللفظ

ترجيح من غير مرجح منافي لحكمة الامر وهو حكيم البتة قطعاً ولنا فيه ثانياً لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلاه وفتنة
 لارحة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المؤاخذة بشئ مما يستلذه الانسان ثم بعد مجي الرسل صاروا ببعض تلك
 الافاعيل في عذاب ابدى فأي فائدة في ارسال الرسل الا للتضييق وتعذيب عباده فصاروا بلاه هذا خلف لانه رحمة عن الله تعالى
 به على عباده في كثير من مواضع تنزيهه واعلم ان هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على أن وجوب
 الامعان وحرمة الكفر ايضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان بعنة الرسل في حقه بلاه هذا ظاهر جدا فافهم
 ولنا فيه ثالثا (ان حسن الاحسان وقبح مقابله بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل كالبراهمة فلولا
 انه ذاتي أي غير متوقف على الشرع (لم يكن كذلك) أي لما اتفق عليه (والجواب بله) 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 (وانما يضرنا لو ادعينا أنه) أي الحسن (لذات الفعل) 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 مناطا للعكم (لا عينا) هذا المنع (فاما لا نقول باستلزامه حكمته تعالى بل ذلك
 بالسمع) ولم يورد الدليل الا لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولنا رابعاً ما أورد من غير الاسلوب اشارة الى التبريض بقوله
 (واستدل) بانه (اذا استوى الصدق والكذب في المقصود أثر العقل الصدق) فلولا أن حسنه ذاتي لما أثر (وفيه أنه) ان
 اراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الاغراض وموافقة الجبله فنقول (لا استواء في نفس الامر لأن لكل منهما لوازم
 وعوارض متغايرة) فهو تقدير مستحيل فيمنع الاشارة على ذلك التقدير) وان اراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه
 ذاتية الحسن لجواز أن يكون الاشارة لمرجع آخر ولا أقل ان يكون ذلك هو الاعتقاد وبما قررنا ظهر لك ان دفاعه أنه لا توجه له
 بالدليل فانه انما أخذ الاستواء نظرا الى المقصود دون جميع العوارض واللوازم وتحققه يقيني ثم ان هاتين المجتبتين مع قصورهما
 عن الدلالة على كلية المطلوب لا تحفلوان عن نوع خطابة اذ لئلا قل أن يقول يجوز أن يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح
 الاساءة في مقابله بمعنى كونهما صفة كلية للعقيدة الانسانية وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه وكذا اشارة الصدق أيضا

الذي لا يمكن أن يكون مفهومه الا ذلك 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 اذا أدخل عليه الالف واللام العموم فان قلت وكيف يستقيم هذا وقولك الاله والشمس والارض لا يدل الاعلى شيء واحد مفرد مع دخول الالف واللام فاعلم ان هذا غلط فان امتناع الشراكة ههنا ليس لنفس مفهوم اللفظ بل الذي وضع اللغة ليجوز في الاله عددا لكان يرى هذا اللفظ عاما في الالهة كلها فان امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجوده فان لم يكن امتناع الشراكة لمفهوم اللفظ والمانع في الشمس ان الشمس في الوجود واحدة فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وارض كان قولنا الشمس والارض شاملا لكل فتأمل هذا فانه مزلة قدم في جعله 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 بالاضافة الى المسمايات المتعددة على أربعة منازل ولتفرع لها أربعة الفاظ وهي المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشاركة أما المترادفة فتعني بها الالفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار واللبث والاسد والسهم والتشاب وبالجملة كل اسمين لمسمى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق وأما المتباينة فتعني بها الاسماء المختلفة للمعاني المختلفة كالسواد والقدرة والاسد والمفتاح واسماء الارض وسائر الاسماء وهي الأكثر وأما المتواطئة فهي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد ونكتها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم الرجل فانه ينطلق على زيد وعمر وبكر وخالد واسم الجسم ينطلق على السماء والارض والانسان لاشتراك هذه الاعيان في معنى الجسمية التي وضع الاسم بازائها وكل اسم مطلق ليس بعين كما سبق فانه ينطلق

لكونه صفة كمال لكونه يستحق به الثواب فافهم الاشعرية (قالوا) لنفي عقلية الحسن والقبح (أولوا لكان) كل منهما (ذاتيا لم يتخلف) فان ما بالذات لا يبطل (وقد تخلف فان الكذب مثلا لا يجب اعصمة نبي) عن بدظالم (وانقاذ بريء عن سفلك) فصار حسنا وقد كان قبيحا (والجواب) أنا لان سلم أنه تخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاجتناب عن أعظم منه فجاء حينئذ (ههنا ارتكاب أفضل القبيحين) الكذب وهلاك نبي أو بريء (لأن الكذب صار حسنا قيل) في حوائثي ميرزا جان (يرد عليه أن هذا الكذب واجب) وكل واجب حسن (فيدخل في) حد (الحسن) والحسن لا يكون عند الخصم الا ذاتيا فهذا الحسن ذاتي فلا يجامع القبح وبما قررنا بان بطلان هذا الايراد من غير ترتيب (أقول) في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انقاذ نبي بالعرض و (الحسن بالغير لا يتناقض القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات) أي لاجل عروض ضرورية يجبي فيه الحسن بواسطة دفعها فيعامل به معاملة المباح (غاية الامر أنه يلزم القول بان كلاهما كما أنه) يكون (بالذات كذلك بالغير ولعلمهم بقرينة) فلا يملون أن كلا حسن بالذات تحقيقة أن عروض صفة قد يكون حقيقة لشيء وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى هذا بالعرض ويقال في غير هذا الفن له الانصاف بواسطة في العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ومستلزم لحسن بالذات هو عصمة نبي ورافع لقبح آخر هو هلاك نبي قبحه فوق هذا الكذب واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لاستحالة قبحه فلا يرد أن الحسن والقبح عندهم كالبالذات الفعل فكيف يرتفع عروض عارض وان لم يرتفع لزم اجتماع الضدين فنقدر ثم يلزم على هذا أن يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جهتين لبقاء القبح مع عروض الحسن ولا بأس به عندنا لكن لا يتأتى من المعترلة فانهم لا يجوزون اجتماع الرجوع والحرمة في شيء متاحي لا يجوزون الصلوات في الارض المغصوبة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس أيضا ومع هذا لا يعم هذا الجواب جميع الصور الا بتكلف ويمكن أن يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات بعبارة ابنه ما لو خلى الشيء وطبعه استلزمه كما يقال البرودة للماه بالذات وعبارة ابنه ما استلزمه الذات استلزاما واجبا كالرؤية للاربعه فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما أن الماه يتنقض بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعترلة أرادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا يعد في التخلف في بعض المواضع لعروض عارض حينئذ نقول الكذب

على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون السواد والبياض والحجرة فاتفقت في المعنى الذي به سمي اللون
لونا وليس بطريق الاشتراك البتة وأما المشتركة فهي الاسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تسترك في الحسد
والحقيقة البتة كاسم العين للعضو الباصر ولليزان ولما وضع الذي يتغير منه الماء وهي العين الفوارة والذهب والشمس وكاسم
المشترى لقابل عقد البيع وللكوكب المعروف ولقد ثار من ارتباك المشتركة بالتواطؤ 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 المعدفة
الباصرة في اسم العين وكشاركه قابل عقد البيع للكوكب في المشترى وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلتزد
له شرحا فنقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرناه وقد يدل على المتضادين كالجمل العقبير والخطير والناهل
للعيطان والريان والحنون للسواد والبياض والقرء للطهر والحض واعلم أن المشترك قد يكون مشكلا قريبا الشبه من
المتواطئ ويعسر على الذهن وان كان في غاية الصفاء الفرق وتسم ذلك متشابها وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المبصر
من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به يتهدى في الغوامض فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء الا كشاركه
السماء للانسان في كونها جسما اذا الجسمية فهما لا تختلف البتة مع أنه ذاتي لهما او قريبا من لفظ النور لفظ الحى على النبات
والحيوان فله بالاشتراك المحض اذ يراى به من النبات المعنى الذي به نماؤه ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالارادة
واطلاقة على الباري تعالى اذا تأملت عرفت أنه لمعنى ثالث يخالف الامر من جميعا ومن أمثال هذه تتابع الاغاليط مغلطة
أخرى قد تلبس المترادفة بالمتباينة وذلك اذا أطلقت أسماء مختلفة على شئ واحد باعتبارات مختلفة فربما ظن أنها 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 كالاسد والبيث وهذا كما نافي اصطلاحاتنا النظرية تحتاج الى تبديل الاسامي على شئ

ولو كان فيجب بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وأزال عنه القبح فصار حسنا بحسن ملزومه ولا يلزم اجتماع الحسن
والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كبير فرق هكذا ينبغي أن تفهم هذه المباحث (وبه)
أي بما ذكرنا أن الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري (أمكن لهم التخلص 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 فتكاح الأخت كان
قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء النسل فكان مباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا
لا يصح على التوجيه الأول اذ يلزم حينئذ كون نكاح الأخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا الى محي شريعة
أخرى مع ارتفاع الضرورية قبله وأبعد منه التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس والكمية فانه يلزم أن يكون أحدهما
حراما وواجبا ولا يجزئ عليه مسلم وأما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الأخت فانه يجوز أن يكون القبح مقتضى الذات
لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسنا لکن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكلا فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في
شريعة والآن مستمرا في شريعة أفضل البشرية وعلى آله أفضل الصلاة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة
موسى فكيف يجزئ مسلم على القول باستمرار وجوب أمر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر بل 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 محي هذه الشريعة الفراءه بقي غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه
الى الكعبة بالذات كما هو الناهر أو بالعوارض فافترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحا بالعرض
فتدبر وأنصف (على أنه لا يتم) هذا البيان ولا ينتقض (على الجبائية ولا علينا) وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم
منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل انما نقول بالاطلاق الأعم فلا يلزم أن يتكلف الجواب
(و) قالوا (ثانيا لو كان) كل منهما (ذاتيا لا اجتماع النقيضان في مثل لا كذبن غدا فان صدقه يستلزم الكذب) في الغد انتهى
هو المحكى عنه (وبالعكس) أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه ملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم
عدمه الحسن بالذات (وللاروم حكم اللازم) فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا يتقلب عليهم

واحد عند تبدل اعتباراته كما أناسى العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى إذا تحدى به المتحدى ولم يكن عليه برهان ان كان في مقابلة خصم وان لم يكن في مقابلة خصم سميانه قضية كانه قضى فيه على شئ بشئ فان خاص في ترتيب قياس الدليل عليه سميانه مطلوباً فان دل بقياسه على صحته سميانه نتيجة فان استعماله دليلاً في طلب أمر آخر ورثته في أجزاء القياس سميانه مقدمة وهذا ونظائره مما يكثر (مثال العلق في المشترك) قول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة المكره على القتل يلزمه القصاص لانه مختار ويقول الحنفى لا يلزمه القصاص لانه مكره وليس بمختار وكذا الذهن لا ينبوع التصديق بالامرين وأنت تعلم أن التصديق بالتدوين محال وترى الفقهاء يتعنون فيه ولا يمتدون الى حله وانما ذلك لان لفظ المختار مشترك اذ يجعل لفظ المختار مراداً للفظ القادر وسوايه اذا قوبل بالذي لا قدرته على الحركة الموجودة كالمحمول فيقال هذا عاجز محمول وهذا قادر مختار ويراد بالمختار القادر الذي يقدر على الفعل وتركه وهو صادق على المكره وقد يعبر بالمختار عن تخلي في استعمال قدرته ودواعي ذاته بلا تحرك دواعيه من خارج وهذا يكذب على المكره ونقيضه وهو انه ليس بمختار يصدق عليه فاذا صدق عليه انه مختار وأنه ليس بمختار ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المتني غير مفهوم المختار المثبت ولهذا انتظر في النظريات لا تحصى ناهت فيها عقول الضعفاء فليست بدليل على الكثير

(الفصل الثاني من الفن الاول) النظر في المعاني المفردة ويظهر الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة (الاول) ان المعنى اذا وصف بالمعنى ونسب اليه وجد اما ذاتيا واما عرضيا واما لازما وقد فصلناه (والثاني) انه اذا نسب اليه وجد اما اعم كالوجود بالاضافة الى الجسمية واما اخص كالجسمية بالاضافة الى الوجود واما مساويا كالتخصيص بالاضافة الى الجوهر عند تقوم الى الجسم عند قوم (الثالث) ان المعاني باعتبار اسبابها المدركة لها ثلاثة محسوسة ومخيلة ومقولة ولنصطلح على تسمية سبب الادراك قوة فنقول في حد قول معنى به تميزت الحسنة عن الجبهية حتى صرت تبصر بها واذا بطل ذلك المعنى بطل الابصار والحالة التي تدر كها عند الابصار شرطها وجود المبصر فلوان عدم المبصر انعدم الابصار وتبقى صورته في دماغك كأنك تنظر

بأنه يلزم عليهم أن يكون صدقه حسنا شرعيا وقباص شرعيا وهما ضدان فأن المفرلان لهم أن يقولوا يجوز أن يبطل أحدهما فله يجعل الشارع بخلاف المستزلة قائمهم يقولون انهم بالذات الفعل فتأمل فيه (وربما يمنع ذلك) أى كون حكم المزموم حكم اللازم بعينه بالذات (الآرى أن المفضى الى الشر لا يكون شر بالذات) كيف وبجى الرسول موجب لهلاك الناس الكثير مع انه خير كثيرا اعظم (قال الشيخ) أبو على (في الاشارات السردا خل في القدر بالعرض) فان التدبير الالهى انما تعلق اولاً بالذات بالخير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكيم أن يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل فلذا اقتدر الشر وأجده هذا ثم لا يخفى على المتأدب بالا داب الشرعية أن الصواب ترك التأيد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال (أقول هذا) الجواب (يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا) من أهمها كما يكون بالذات يكونان بالخير فان حسن المزموم وان لم يكن مستلزما لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا افضحه يستلزم فحده بالعرض (فافهم) فانه لا يستره فيه وقد يقال في تقرير الدليل ان صدق لا كذب عندها نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في القدر وهو قبيح بالذات عندهم فالصدق قبيح مع كونه حسنا حينئذ لا يتوجه هذا الجواب أصلا وفيه أنا لان سلم أن الصدق نفس تحقق المصداق بل المطابقة لأصداق الواقعي فواقعية المصداق لازمة له لانه هي ولو سلم فلا كذب القدر اعتبارا ان اعتبارا انه تحقق مصداق الخير واعتبارا ان مصداقه غير متحقق فلنا أن نقول انه بالاعتبار الأول حسن بالذات وبالاعتبار الثاني قبيح فلا سبب وهذا عندنا ظاهر وأما عندهم فللتأمل فيه مجال لعدم قولهم باجتماع الوجوب والحرمة في شئ ولو باعتبارين (و) قالوا (نالتان فعل العبد اضطرارى فان الفعل ممكن) والممكن (ما لم يتبرح) وجوده على عدمه (لا يوجد) حين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا (وترجح المرجوح محال فالحجب لم يوجد) فالعدم حال ترجيح الوجود محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه أصلا فلهذا اضطرارى (فلا يكون حسنا ولا قبيحا) أصلا (عقلا واجتماعا) لان الاضطرارى لا يوصف به ما وهذا التبيان غير متوقف على ابطال الأولية الغير السالفة حد الوجوب بخلاف ما في المختصر حيث قال استدلال أن فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجاعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان اقتصر الى

الها وهذه الصورة لا تفتقر الى وجود التخيل بل عدمه وغيبته لا تنفي الحالة المسماة تخيلا وتنفي الحالة التي تسمى ابصارا ولما كنت تحس بالتخيل في دماغك لافي لخلدك وبطنك فاعلم ان في الدماغ غريزة وصفة هابيتها للتخيل وهابيا البطن والغذاء كما بين العين الجبهة والعقب في الابصار بمعنى اخنص به لاجمالة والصبي في اول نشئه تقوى به قوة الابصار لقوة التخيل فلذلك اذا ولع بشئ فغيبته عنه واشغلته بغيره ما اشتغل به ولها عنه وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيل ولا يفسد الابصار فيري الاشياء ولكنه كما تغيب عنه ينساها وهذه القوة يشارك الهيمة فيها الانسان ولذلك مهما راى الفرس الشعير يذ كر صورته التي كانت له في دماغه فعرى انه موافق له وانه مستلذذ به فياد راليه فلو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت رؤيته لها انانيا كرؤية لها اوليا حتى لا يبادر اليه ما لم يجرب به بالذوق مرة اخرى ثم فيك قوة ثالثة تسمى ببيان الانسان بها الهيمة تسمى عقلا يحلها اما دماغك واما قلبك وعند من يرى النفس جوهر اقا بما بذاته غير محير بخلها 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 يدخل في الابصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعد ذلك بخصوص ربي في التخيل ذلك البعد وذلك القدر واللون وذلك الوضع والشكل حتى كأنك تتطرايه ولهمرى فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها ان تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيها وليس لها ادراك شئ اخر ولكن اذا حضر في الخيال صورة انسانة يدري ان يجعلها نصفين فيصور نصف انسان وربا ركب شخصان نصفه من انسان ونصفه من فرس وربما تصور انسانا يطير اذ ثبت في الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطير وحده وهذه القوة تتجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الانسان وليس في وسعها التنبؤ باختراع صورة لا مثال لها في الخيال بل كل تصوراتها بالتفريق والاليف في الصور الحاصلة في الخيال والمقصود ان مبانة ادراك العقل لادراك التخيل أشد من مبانة التفصيل للابصار اذ ليس للتخيل ان يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن الغريبة التي ليست داخله في ذاتها اعنى التي ليست ذاتية كالمسبق فانك لا تقدر على تخيل السواد الا في مقدار

مرجح عاد التقسيم والافهواتفاق فانه متوقف على ابطالها مع ان فيه شق الاتفاقى زائد لاجابة اليه ولذلك قال (وهذا احسن وأخصر مما في المختصر) وقد يقال ان استعماله ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز ان يكون الراجح اولى بغير واجب والعدم مرجوحا كما نلاحظه فترجح المرجوح غير اولى لانه مستحيل حينئذ لا كفاية وهذا ما كبره فان استعماله بين اولى غنى عن البيان (والجواب) ان غاية ما يلزم من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز ان يكون هو الاختيار و (ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار) فانه عدم تعلق الاختيار وهما قد تعلق به الاختيار (ضرورة الفرق بين حركتى الاختيار والرغبة) مع كون كليهما واجبين عن مرجحيهما والاول اختارى لا الثانى (على انه منقوض بفعل البارى تعالى) فان فعله ان ترجح فقد وجب والاستعمال صدوره قبل تفصيل الدليل انه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة اخرى وهى باخرى والا لزم التسلسل في المبدأ وأيضا لا يخدم انفسه عند صدور الفعل الارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد فالما ان يجب بخلق الله تعالى او بفعل المريد لكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطرارا باذا الاختيارى ما يصح فعله وتركه وبعبارة اخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار اذ لا يصح حينئذ تركه والالزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا لا يتمشى الجواب المذكور بل لا يمكن نعم برد النقض بفعل البارى جل مجده الا ان يقال بالارادة المشوبة بالجبر ولا يجترى عليه مسلم ثم قال هذا القائل وبشكل حينئذ ثلاثة امور الاول ان لا يكون الحسن والقبح في فعل العبد والبارى جل مجده عقليين الثانى ان لا يكون البارى جل مجده مختارا صر فى فعله بل كان اختياره مشوبا بالجبر الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل فيشكل امر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام ان الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذلك افعال الثواب والعقاب وانت تعلم ان القول بتجوز اتصاف الاضطرارى بالحسن والقبح خرق الاجماع والاشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل غير مختار أو مختار بل لان العبد يتأق له العذر بان الفعل قد وجب فلا يستطيع ان يخرز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة وهذا خلف وهو غير مندفع بقوله وقال واجابوا عن الثانى بتجوز التعلق اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح

مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص ووضع مخصوص منكم بقرب أو بعد معلوم أن الشكل غير المتون والفسد غير الشكل
 فإن المثلثه شكل واحد صغيرا كان أو كبيرا وانما ادراك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطلاحنا على تسميتها عقلا فيدرك
 السواد ويقضى بقضايها ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره
 الالتفات الى العاقل وغير العاقل وان كان الحيوان لا يتخول عن القسمين وحيث يستمر في تطوره قاضيا على الألوان بقضية قد
 لا يحضره معنى السوادية والبياضة وغيرهما وهـ ذه من بهيب 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
 متزهة عن كل قرينة ذاتية لها فان القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا أو لازما في الوجود إذ
 مختلفات اللون والقدره تشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأشياء مختلفة هي التي يعبر عنها المنكلمون
 بالاحوال والوجود والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لافي الأعيان
 وتارة يعبرون عنها بانها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله ويقولون أن باب الاحوال انها أمور ثابتة
 تارة يقولون انها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت فيه رؤسهم وحارت عقولهم
 والهب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس انمن ههنا يأخذ العقل الانساني في التصرف وما كان قبله كان
 يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الانساني ومن تحرف في أول منزل من منازل العقل كيف يرجح فلاحه في تصرفاته
 (الفصل الثالث من السوانق في أحكام المعاني المؤلفة) قد نظرنا في مجرد اللفظ ثم في مجرد المعنى فننتظر الآن في تأليف المعنى
 على وجه يتطرق اليه التصديق والتكذيب كقولنا مثلا العالم حادث والبارئ تعالى قديم فان هذا يرجع الى تأليف القوة المفكرة
 بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة احدهما الى الاخرى اما بالانبات كقولك العالم حادث أو بالسلب كقولك العالم ليس بقديم
 وقد اتأمت هذان جزأين يسمى الضروبون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا ويسمى المنكلمون أحدهما وصفا والآخر موصوفا

من غير مرجح وهو غير متمتع بل الرهبان من غير مرجح أي الوجود من غير موجد ثم رده بانبات استعماله المختلف وهكذا وقع
 القبول والقال ولم تنكشف حقيقة الحال وأجاب المصنف في الحاشية أن هذا غير تام على رأى الأشعري فإنه يكتفي بوجود
 قدرة متوهمة في توجه التكليف هذا وأنت تعلم أنه يكتفي في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي بل الإجماع
 وقع على أن الاضطراري لا يوصف بالحسن والقيح العقليين وتحقيق المقام على ما استفاد هذا العبد من اشارات الكرام
 وتقرر عليه رأيه في تحقيق المرام أن عند ارادة العبد تحقق الدواعي الى الفعل من التخيل الجزئي والشوق اليه فيصرف
 العبد اختياره المعطى من الله جهاته فيستعد بذلك لا تصاف بذلك الفعل اذ ليس الشأن الالهي أن يترك المادة المستعدة
 الطالبة بلسان الاستعداد عارية عنه بامسالك الفيض عنه لكونه جوادا بل أجرى عاداته باعطائه ما يصلح المادة صلوحا كاملا
 قاله تعالى يخلق الفعل في المريد يجرى العادة فيتصف به ولما يتخلف عند سذني أوولى ويسمى خرق العادة هذا بحسب الجلي
 من النظر والدقيق من النظر يحكم بان هذا السد وأمثاله من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على رأى
 أهل الحق من أهل السنة البنائين جهدهم في قمع البدعة كثرهم الله تعالى وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلوح
 يخلق العبد الفعل فيجب بخلقته فيتصف به العبد اتصافا واجبا بخلقته فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى
 الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما هو عند المعتزلة أولا كما عندنا وهذا لا ينافي الوجوب وأما فعل الله تعالى فتصنيفه أنه تعلق
 علمه الازلي بالعالم على ما كان صالحا للوجود على النظم الاتم فتعلق ارادته في الازل بان يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح
 للوجود أولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بان يتكون آدم في الوقت الغلابي
 وتوح في وقت بينهما ألف سنة فوجدوا وجبا بهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل
 والترك الذي نسب الى أهل الكلام فإن أريد به أن نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة واتفق أيهما وجد فهو باطل لانه لو
 كانت النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا يوجد هناك شيء الترجيح منه
 وان أريد منه أنه يصح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان يجب أحدهما نظرا الى الحكمة فان الحكيم لا يمكن أن

ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعا والآخر محمولا ويسمى الفقهاء أحدهما محكوما والآخر محكوما عليه ويسمى المجموع قضية وأحكامها ضايا كثيرة ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة إليه وقصر الغفلة عنه وهو حكاية الأول ان القضية تنقسم بالإضافة إلى المقضي عليه إلى التعيين والاهمال والعموم والخصوص فهي أربع الأولى قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد عرض الثانية قضية مطلقة خاصة كقولنا بعض الناس عالم وبعض الأجسام ساكن الثالثة قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم متحرك وكل سواد لون الرابعة قضية مهملة كقولنا الإنسان في خسر وعلة هذه القسمة ان المحكوم عليه إما أن يكون عيناً مشارة إليه أو لا يكون عيناً فإن لم يكن عيناً فالأمر ان يحصر بسور بين مقداره بكيته فتكون مطلقة عامة أو يجزئ بئته فتكون خاصة أو لا يحصر بسور فتكون مهملة والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامهما ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فإن المهملات قد يراد بها الخصوص والعموم فيصدق طرفاً النقيض كقولك الإنسان في خسر تعني الكافر الإنسان ليس في خسر تعني الإنبياء ولا ينبغي أن يسامح بهذا في النظريات مثله أن يقول الشفعي مثل ما معلوم أن المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم فهو اذا ربوي فإن قيل لم قلت المطعوم ربوي فنقول دليله البر والشعر والتربعي فإنها مطعومات وهي ربوية فينبغي أن يقال كقولك المطعوم ربوي أردت به كل المطعومات أو بعضها فإن أردت البعض لم تلزم النتيجة إذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس ربوي ويكون هذا خلافاً في نظم القياس كما يأتي وجهه وإن أردت الكل فن أن عرفت هذا وما عدته من البر والشعر ليس كل المطعومات (النظر الثاني) في شروط النقيض وهو يحتاج إليه اذ لم يطالب لا يقوم الدليل عليه ولكن على بطلان نقيضه فيستبان من ابطاله صحة نقيضه والقضيتان المتناقضتان يعني بهما كل قضيتين اذا صدقت احدهما كذبت الاخرى بالضرورة كقولنا العالم حادث العالم ليس بحادث وانما يلزم صدق احدهما عند كذب الاخرى ب ستة شروط (الاول) أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحداً بالذات لا بمجرد اللفظ فان اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور مدرك بالبصر النور غير مدرك بالبصر اذا أردت بأحدهما الضوء وبالآخر العقل

تتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الا تم فهذا صحيح وغير متنافي لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كلية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى وبمعنى صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متلازمان والارادة ترجع تعلق القدرة بتجانب الفعل أو الترتك لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه أزلياً كسائر الصفات وفتناعاً على حسب دوامنا وأغراضنا فقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على أتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شبهة الخفاء حينئذ نقول قد اندفع الابرار بعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بأن الاختيار ما ذكر ولا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بهد الاختيار أو بالاختيار والثاني بأنه لا شبهة للاضطرار كيف والابجد منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمال فيجب ثبوته له تعالى والابجد كيف ما اتفق من غير وجوب أمر مستحيل يجب تنزيهه تعالى عنه فلا يجترأ به سلم على هذا والله تعالى أعلم بحقيقة الحال وأما الاشكال الثالث فله كما ينبغي بطلب من شرح فصوص الحكم وسنشير إليه ان شاء الله تعالى اجبالاً وقد بان لك من هذا التعقيد أن مبدأ الفعل الاختياري يجب أن يكون اضطرارياً والالزام التسلسل في المبدأ ولصدر الشريعة أنه ههنا كلام لا ثبات الاختيار بمعنى ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل فلنذكره ونفك عقده حتى تبين لك حقيقة الحال فنقول مهدرجة الله تعالى أولاً أربع مقدمات • المقدمة الأولى ان المصادر ربما تطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بازائها وربما تطلق على الحالة الخارجية الحاصلة منها كالحركة فانها تطلق ويراد بها معانيها المصدرية وقد يراد بها الحالة الخارجية الأولى بمعنى اعتباري لاجل وجوده في الخارج باعتبار المصادق والثاني أمر عيني وهذا ظاهر جدا • المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده أما الأول فلانه لو لم يجب وجوده أمكن عدمه فان توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم تبق العلة التامة علة تامه وان لم يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه أخرى ترجيح من غير مرجح فان قيل الحال ربحان الشيء بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير موجد وهو غير لازم فان الموجد ههناك موجود قلت قد لزم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجد فيه شيء وفي زمان

وإنك لا يتناقض قول الفقهاء المضطر يختار المضطر ليس يختار وقولهم المضطر آثم المضطر ليس باثم إذ قد يعبر بالمضطر عن المرتعد والحمول المطروح على غيره وقد يعبر به عن المدعوب بالسيف إلى الفعل فالاسم متحد والمعنى مختلف (الثاني) أن يكون الحكم واحدا والاسم مختلف كقولك العالم قديم العالم ليس بقديم أردت بأحد القديمين ما أراه الله تعالى بقوله كالعرجون القديم وإنك لم يتناقض قولهم المكروه يختار المكروه ليس يختار لأن المختار عبارة عن معنيين مختلفين (الثالث) أن تتعد الأضافة في الأمور الأضافية فإنك لو قلت زيد أبز بديس باب لم يتناقضا إذ يكون أبالبر ولا يكون أبالحلاد وكذلك تقول زيد أبزيدان فلا يتعد بالأضافة إلى شخصين والعشرة نصف والعشرة ليست بنصف أي بالأضافة إلى العشرين والثلاثين وكما يقال المرأة مولى عليها وغير مولى عليها وهما صادقان بالأضافة إلى التسكاح والبيع لآلى ثنى واحد وإلى العصابة والأجنبي لآلى شخص واحد (الرابع) أن يتساوى في القوة والفعل فإنك تقول الماء في الكوز مرم وأى بالقوة وليس الماء مرم وأى بالفعل والسيف في الغد قاطع وليس يقاطع ومنه نار الخلاف في أن الباري في الأزل خالق أو ليس بخالق (الخامس) التساوى في الجزء والكل فإنك تقول الزنجي أسود الزنجي ليس بأسود أي ليس بأسود الأسنان وعنه نشأ العلق حيث قيل إن العالمية حال لزيد بجملته لأن زيد عبارة عن جلته ولم يعرف أنا إذا قلنا زيد في بغداد لم نعلم به أنه في جميع بغداد بل في جزء منها وهو مكان يساوى مساحته (السادس) التساوى في المكان والزمان فإنك تقول العالم حدث العالم ليس بحادث أي هو حادث عند أول وجوده وليس بحادث قبله ولا بعده بل قبله معدوم وبعده باق والصبي تنبت له أسنان والصبي لا تنبت له أسنان ونعني بأحدهما السنة الأولى وبالآخر التي بعدها وبالجملة فالقضية المتناقضة هي التي تسلب ما أثبتته الأولى بعينه عما أثبتته بعينه وفي ذلك الوقت والمكان والحال وبذلك الأضافة بعينها بالقوة أن كان ذلك بالقوة وبالفعل أن كان ذلك بالفعل وكذلك في الجزء والكل وتحصيل ذلك بأن لا تخالف القضية النافية المثبتة إلا في تسلب النفي بالاثبات فقط

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

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة وليس يتعد غلظة بل يرجع الوجودان أو جده ثنى يكون هذا الإيجاد مما يتوقف عليه فلم يبق المفروض علة تامة وإن لم يوجد لزم وجود الممكن من غير إيجاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب أن يقال قد لزم هذا المعنى فإنه لو لم يجب معها المكان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق إيجاد فلزم وجود الممكن من غير موجود مرم وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم وتر جيع المرجوح محال فالوجود واجب وأما الثاني فلأنه إن لم يمنع على ذلك التقدير لا يمكن وجوده من غير إيجاد علته فلم تبق العلة علة وقال هذه المقدمة مسلمة بين أهل السنة والفلاسفة لكن أهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة بخلاف الفلاسفة المقدمة الثالثة أنه لا بد أن يدخل في علة الحوادث أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافات والأفام أن تكون علتها موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة من الموجودات والمعدومات والشقوق بأسرها باطله أما الأول فلأنه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهي إلى الباري جل مجده فاما يلزم قدم الحوادث أو الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا وأما الثاني فلأنه لا يعقل علة المعدوم للوجود وأيضا المركب أجزاءه مما يتوقف عليها المركب فلا تكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه وأما الثالث فلأنه كلما تحقق وجودات يتوقف عليها المعالول الحادث تتحقق الحوادث والأفتوقف على عدم آخر فاما عدم سابق فيلزم قدم الحادث لتتحقق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المسندة إلى الباري آخر والعدمات واما عدم لاحق لشيء وليكن عدم بكر فلا بد له من علة هي عدم جزء من علة وجوده فنلك العلة إن كانت أمر موجودا فعدمه لا يكون إلا بعدم جزء من علة وهكذا ينسق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وإن كانت عدم أمر فعدمه وجود لأن نفي النفي اثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالد وكلن الحادث موقوف على عدم بكر فيتوقف على وجود خالد وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما دعينا أن كلما تحقق وجودات يتوقف عليها وجود الحادث وتحقق الحادث وبطل علة المختلط وإذا ثبت هذا فقدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحادث فلا بد في علة الحادث من أمور لا موجودة

الى ثلاثة أنواع مختلفة المأخوذ 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 فهاتان مقدمتان اذا سلنا على هذا الوجه لزم بالضرورة تحريم النبيذ فان كانت المقدمات قطعية - ميمناها رها وان كانت مسلمة - ميمناها قياسا جدا وان كانت مظنونة - ميمناها قياسا فقها وسياق الفرق بين اليقين والظن اذا ذكرنا أصل القياس فان كل مقدمة أصل فلذا ازدوج أصلان حصلت النتيجة وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم انهم يقولون النبيذ مسكر فكان حراما قياسا على الخمر وهذا لا يتقطع المطالبة عنه ما لم يرذ الى النظم الذي ذكرناه فان رذ الى هذا النظم ولم يكن مسلما فلا تلزم النتيجة الا باقامة 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 تحوز فان حاصله راجع الى ازدواج خصوص تحت عموم وانما فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا البرهان مقدمتين احدهما قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى قولنا كل مسكر حرام وكل مقدمة تشمل على جزأين مبتدأ وخبر المبتدأ محكوم عليه والخبر حكم فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور الا أن أمرا واحدا يتكرر في المقدمتين فيعود الى ثلاثة أجزاء بالضرورة لانها لو بقيت أربعة لم تسترك المقدمتان في شيء واحد وبطل الازدواج بينهما فلا تتولد النتيجة فانك اذا قلت النبيذ مسكر ثم لم تعرض في المقدمة الثانية للنبيذ والاسكر لكن قلت والمقصوب مضمون أو العالم حادث فلا ترتبط أحدهما بالآخرى فبالضرورة ينبغي أن تكرر أحدا لجزء الأربعة فلنصطلح على تسمية المتكررة علة وهو الذي يمكن أن يقرن بقولك لان في جواب المطالبة بلم فانه اذا قيل لك لم قلت ان النبيذ حرام فان لانه مسكر ولا تقول لانه نبيذ ولا تقول لانه حرام فما يقرن به لان هو العلة ولندم ما يجرى مجرى النبيذ محكوم عليه وما يجرى مجرى الحرام حكما فان في النتيجة نقول فالنبيذ حرام ولنشق المقدمتين اسمين منهما لامن 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

ولامعدومه لانه الشق الباقي هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم أورد على نفسه أن هذه الامور لا يتخلوا ما أن تكون موجودة أو معدومة لانهما تقيضان وقد بطل كونهما علة فكذا علية تلك الامور ثم أجاب بأنه اذا أدرجت تلك الامور في أحدهما لا يتم البيان اذ لو أدرجت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز أن يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدمه لانتهاء جزء من علقته فانها لا يتحلى وجود العلة وان أدرجت في المعدوم لا يلزم من عدمه المعدوم الوجود لانه يجوز أن تكون المعدومات تلك الامور كالايجاد ولا يكون عدمه بتحقيق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافيات في علة الحادث فلا يمكن استنادها الى الباري بالايجاب والالزام قدم الحادث أو الاستحالة 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 والتظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الحر كغيره واجب ومع ذلك أوفدها الفاعل ترجيحاً للغيرتار أحد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير الايقاع . المقدمة الرابعة ترجيح المختار أحد المتساويين أو المرجوح جائز بل واقع لانه اما لترجيح أصلاً أو للراجح أو للساوي أو للرجوح والاول باطل والالم لا يجد الممكن أصلاً وكذا الثاني والالزام اثبات الثابت بقى الاخيران وهما المدعى ولان الارادة صفة من شأنها أن يرجح المريد أحد المتساويين فلا يسأل أن المريد لم أراد هذا كالايسأل أن الموجب لم أوجب هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فالجواب أن المستدل ان أراد بالفعل الحالة الموجودة فسلم أنه يجب عند وجوده من جهة التام والابلزم الجبر لانه امام متوقف على الاختيار وهو على آخر وهكذا الى غير النهاية أو اختيار 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 أراد الايقاع تعيين ما قلناه انتهى ولا يفسقه هذا العبد اما اولاً فلان التقريب في المقدمة الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الاوجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز أن تكون العلة قاعلاً لمختاراً موجوداً في الازل تام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل بوجود المعلول في حين معين لما علم في الازل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلول للوجود الاعلى هذا

من النتيجة فانا نقول فكل نبيذ حرام فتذكر النبيذ أولاً ثم الحرام وغرض هذه التسمية سهولة التعريف عند التفصيل والتحقق
ومهما كانت المقدمات معلومة كان البرهان قطعياً وان كانت مظنونة كان فقهيها وان كانت ممنوعة فلا بد من اثباتها وأما
بعد تسليمها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلاً بل كل عاقل صدق بالمقدمتين فهو مضطر الى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في
الذهن وأحضر مجموعهما بالبال وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف لاننا اذا قلنا النبيذ
مسكر جعلنا المسكر وصفاً فاذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام فقد حكمنا على الوصف بالضرورة وبداخل الموصوف فيه فله
ان يبطل قولنا النبيذ حرام مع نونه مسكر ابطال قولنا كل مسكر حرام اذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام وهذا الضرب له شرطان
في كونه مستحسناً في المقدمة الاولى وهو ان تكون مثبتة فان كانت نافية لم تنتج لانك اذا نفيت شيئاً عن شيء لم يكن الحكم
على المنفي حكماً على المنفي عنه فانك اذا قلت لا خمر واحد مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخمر اذا وقعت المباشرة بين
المسكر والخمر فحكمك على المسكر بالنفي والاثبات لا يتعدى الى الخمر الشرط الثاني في المقدمة الثانية وهو ان تكون
عامة كلية حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فيها فانك اذا قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم روى لم يلزم منه كون
السفرجل روى بالذليل من ضرورة الحكم على بعض المطعوم ان يتناول السفرجل نعم اذا قلت وكل مطعوم روى لم يلزم في
السفرجل ويثبت ذلك بعموم الخبر فان قلت فيما اذا يفرق هذا الضرب الضرب بين الاخرين بعده فاعلم ان العلة اماناً ان توضع
محمكوما عليها في المقدمتين ومحمكوماها في المقدمتين او توضع حكم في احدهما محكومة في الاخرى وهذا الاخير هو النظم الاول
والثاني والثالث لا يتفحصان غاية الاتصاح الا بالرد اليه فلذلك قدمنا ذكره (النظم الثاني) ان تكون العلة حكماً في
المقدمتين مثاله قولنا البارى تعالى ليس يحسم لان البارى غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالبارى تعالى اذن ليس يحسم فهنا
ثلاثة معان البارى والمؤلف والجسم والمكرر هو المؤلف فهو العلة وترام خبر في المقدمتين وحكم بخلاف المسكر في النظم الاول
اذ كان خبر في احدهما مبتدأ في الاخرى ووجه لزوم النتيجة منه ان كل شيئين ثبت لاحدهما ما انتفى عن الآخر فهما

التصويب في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا وأما ثانياً فلانه يجوز ان تكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته
في الازل بان يوجد في حين معين مما لا يزال لحدوث هذه النظم وحينئذ لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم
عده حتى تلزم الاستحالة العظيمة فقط ما قال لا يبطل الشق الاول في المقدمة الثالثة وأما ثالثاً فلان ما ذكره في جواب
النفص على بيان المقدمة الثالثة غير وافي فان هذه الامور التي سماها الامور الموجودة ولا معدومة لها نحو واقعية اولاً على
الثاني فهي من الاختراعات كاجتماع النقيضين ونحوه فلا يصلح للعلة ولا للعلاوية وعلى الاول فلا بد لها من جعل يجب
هي منه بحسب اقتضائه واقعيتهما والافتقار بينهما ونسبة عدمها الى هذا الجاعل واحدة لجعل الجعل وقبله سواء فلزم تحققه
من غير جعل وهو منافى للامكان فتكون النسبة الواقعية اولى من اللاواقعية ورجحان المرجوح مادام مرجوحاً محتمل فلزم
الرجوح ثم هذا الرجوح لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق التسلسل في المبدأ فانه محتمل مطلقاً اعتبارياً كان
او عينياً ولا بطريق ان ايقاع الايقاع الذي هو علة الايقاع عينه كما يجوز لان التغيرات العلة والمعلول ضروري فقد ثبت
وجوب الاستنادها الى البارى القیوم فيلزم حين دخول الاضافات ما يلزم في شق الموجودات المحضة ولا يمكن دفعه الا بما
او ما نأمن الحق الصراح وأما رابعاً فلان ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل ان كان نسبة الطرفين المتساويين
السع على السواء محال وجود الفاعل وقبله سواء فلا يجاد من الفاعل ولاتأثير فيلزم الوجود بلا إيجاد وقد سلم استحالة وان
كانت نسبة احدهما اولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذا بان ذلك ان ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ورجحان
احدهما بلا إيجاد متلازمان فاذا ثبت تجوز احدهما يلزم تجوز الآخر وينسد باب العلم بالصانع ويلزم المسكارة وما قال
في الاستدلال فيه اننا مختار الشق الثاني وهو انه ترجيح الراجح والاستحالة نفسه لانه ترجيح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والمحال
انما هو ترجيح الراجح بترجيح آخر وهو غير لازم وان اراد بترجيح آخر فالنتيجة غير حاصره اذ يبقى ترجيح الراجح بهذا الترجيح
وما قال ثانياً فانه لا نسلم ان شأنها ذلك كيف وهو مستحيل بل الزيادة شأنها ترجيح احد الجانبين اللذين مع تعلق القدرة
بهما نظر الى ذاتيهما بادرنا واذ قد تحققت ان الترجيح من غير مرجح باطل وان لا ترجح الراجح بهذا الترجيح فقد قدرت انه

متباينان فالتأليف ثابت للجسم منتف عن البارى تعالى فلا يكون بين معنى الجسم وبين البارى التقاء أى لا يكون
البارى جسما ولا الجسم هو البارى تعالى ويمكن بيان لزوم النتيجة باردا الى النظم الاول بطريق العكس كما وضخناه في كتاب معيار
العلم وكتاب محل النظر فلا نطول الآن به وهذا النظم هو الذى يعبر عنه الفقهاء بالفرق اذ يقولون الجسم مؤلف والبارى غير
مؤلف وحاصية هذا النظم أنه لا يتبع الاقضية نافية سالبة وأما النظم الاول فإنه يتبع النفي والاثبات جميعا ومن شروط هذا النظم
أن تختلف المقدمتان في النفي والاثبات فان كانتا مثبتتين لم يتجلى 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 يحكم على السواد والبياض باللونية ولا يلزم
أن يخبر عن السواد بأنه بياض ولا عن البياض بأنه سواد وتعلمه أن يقال كل سواد لون وكل بياض لون فلا يلزم كل سواد بياض
ولا كل بياض سواد نعم كل شئين أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر نفيه يجب أن يكون بينهما انفصال وهو النفي (النظم
الثالث) أن تكون العلة مبتدأ في المقدمتين وهذا سببه الفقهاء نقضا وهذا إذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لاعامة
مثاله قولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فيلزم منه أن بعض العرض لون وكذلك لو قلت كل بر مطعوم وكل بر روى فيلزم منه أن
بعض المطعوم روى ووجه دلالة أنه أن الروى والمطعوم شيان حكمتناهما على شئ واحد وهو البر فالنفي عليه وأقل درجات
الاتقاء أن يوجب حكما خاصا وان لم يكن عاما فأمّا ما يمكن أن يقال بعض المطعوم روى وبعض الروى مطعوم
(النظم الثاني من البرهان) وهو غلط التلازم يشتمل على مقدمتين والمقدمة الاولى تشتمل على قضيتين والمقدمة الثانية
تشتمل على ذكر احدى تينك القضيتين تسليما اما بالنفي أو بالاثبات حتى تستنتج منه احدى تينك القضيتين أو نقيضا وتسلم
هذا غلط التلازم ومثاله قولنا ان كان العالم حادثا فله حدث فهذه مقدمة ومعلوم أنه حادث وهى المقدمة الثانية فيلزم منه أن
له محدثا والاولى اشتملت على قضيتين لو اسقط منهما حرف الشرط لانفصلنا احدهما قولنا ان كان العالم حادثا والثانية
قولنا فله محدث وتسلم القضية الاولى المقدم وتسلم القضية الثانية اللازم والتابع والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين

لا يمكن أن يوجد شئ موجود ولا يثبت أمر سواء سمي موجودا أو بواسطة الا اذا وجب من العلة الموجودة أو المتيقنة وهذا
الايجاب ان كان بعد تحقق الارادة والاختيار فالقول اختياري والافاضل طرارى والموجود ان كان ذا ارادة ففاعل بالاختيار
والافعال بالاجباب ودرت أيضا أن الاختيار معنى ترجيح أحد المتساويين مع التساوى بالنسبة الى القادرين غير وجوب
فهوس من الهوسات لاحاصل له بل ليس الاختيار الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عندهم فيض العلوم وانما أطبنا الكلام
في هذا المقام فإنه قد زلت أقدم كثير من الأذكاء وضلت أفهامهم من الفضلاء ولم يأتوا بشئ يذلل الصعاب ويعز القسر
عن القلب بل ضلوا وأضلوا كثيرا الامن أنى الله وله قلب سليم (فائدة) في تحقيق سدور الافعال الاختيارية لا بعد (عند
الجهمية الذين هم الجبرية بعد الاقدار بعد اصلا) لاعلى الكسب ولا على الاجتاد (بل هو كالجناد) الذى لا يقدر
على شئ (وهذا بسطة) فان كل عاقل يعلم من وجدانه أنه نحو من القدرة والذى توجههم على هذه السفطة رؤية
نصوص خلق الاعمال ولم يتمقوا فيها (وعند المعتزلة له قدرة) مخلوقة لله تعالى فيه (مؤثرة في افعاله) كلها سياتيها
وحسناتها فالعبد خالق لافعاله وورده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والاجماع القاطع بحيث لا يزعمه شبهات أولى
التليس الضالين والمضلين الذين شمروا اذبالهم لتأويلها فضلوا أنفسهم وأضلوا كثيرا (وهم مجوس هذه الامة) للحدث الذى
رواه الدارقطنى القدرية مجوس هذه الامة وهم يقولون ان القائل بقدر الله تعالى فقط قدرية فانتم القدرية المرادفة في هذا
الحدث وهذا أيضا شأن من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يحى قوم يكذبون بالقدر وفي أثر ابن عمرو وقع صريحاً أنهم
مكذبوا القدر ثم ان الشيعة الشيعة يقولون ان المعاصى بقدره العبد دون الحسنات وهما أن خلق القبيح قبيح وليس الامر كما
ظنوا كيف وقد جهلوا أن الخلق اعطاء الوجود وهو خير محض وانما الشر الانصاف بها بالنسبة الى ذات المتصف فإنه يجب
الانم وهذا رأى أشبه برأى المجوس فانهم يقولون بالواجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر لاجل هذا الزعم والشيعة
أيضا قالوا بخالق الخير وخالق الشر (وما فهموا) أى المعتزلة بل هؤلاء الجهلة أيضا (ان الامكان ليس من شأنه
افاضة الوجود) فان من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية الى الغير وكل على مولاه كيف يقدر على اجتاد افعال

القضية التي سببناها مقدما وهو قولنا ومعلوم أن العالم حادث فنلزم منه النتيجة وهو أن العالم لمحمدنا وهو عين اللازم ومثاله في الفقه قولنا إن كان الوتر يؤدي على الراحة بكل حال فهو نفل ومعلوم أنه يؤدي على الراحة فنثبت أنه نفل وهذا النمط بطريق اليه أربع تسليمات تنتج منها اثنتان ولا تنتج اثنتان أما المنتج فتسليم عين المقدم ينتج عين اللازم مثاله قولنا إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة فيلزم أن يكون المصلي متطهرا ومثاله من الحسن إن كان هذا سوادا فهو لون ومعلوم أنه سوادا فإذ هولون وأما المنتج الآخر فهو تسليم نقيض اللازم فإنه ينتج نقيض المقدم مثاله قولنا إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي غير متطهر فينتج أن الصلاة غير صحيحة وإن كان بيع الغائب صحيحا فهو يلزم بصريح الإلزام ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الإلزام فيلزم منه أنه ليس بصحيح ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يفضى إلى المحال فهو محال وهذا يفضى إلى المحال فهو إذا محال كقولنا لو كان الباري سبحانه وتعالى مستقرا على العرش لكان أماما ويا للعرش أو أكبر أو أصغر وكل ذلك محال فبايفضى إليه محال وهذا يفضى إلى المحال فهو إذا محال وأما الذي لا ينتج فهو تسليم عين اللازم فإنا لو قلنا إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه لاصحة الصلاة ولا فسادها إذ قد تفسد الصلاة بعلة أخرى وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم ولا نقيضه فإنا لو قلنا ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة فلا يلزم من هذا كون المصلي متطهرا ولا كونه غير متطهر وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جعل شيئا لازما لشيء فينبغي أن لا يكون الملزوم أعظم من اللازم بل إما أخص أو مساويا ومهما كان أخص فنثبت الأخص بالضرورة فيوجب ثبوت الأعم إذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون وهو الذي عينناه بتسليم عين اللازم وانتفاء الأعم فيوجب انتفاء الأخص بالضرورة إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي عينناه بتسليم نقيض اللازم وأما ثبوت الأعم فلا يوجب ثبوت الأخص فإن ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السواد فلذلك قلنا (١) تسليم عين المقدم لا ينتج وأما انتفاء

من غير اختلال بالنظام الأجود وهذا ظاهر لمن له أقل حدس من أصحاب العناية الإلهية لكن من لم يجعل الله نورا لماله من نور (وعند أهل الحق) أصحاب العناية الذين هم أهل السنة الباذلون أنفسهم في سبيل الله بالجهد الأكبر (له قدره كاسبه) فقط لا خالفة (لكن عند الأشعرية) من الشافعية (ليس معنى ذلك) الكسب (الأجود قدره متوهمه) بتخليها التخصص قدرة (مع الفعل بلا مدخلة لها أصلا) في شيء فعندهم إذا أراد الله تعالى أن يخلق في العبد فعلا محظرا أو لاصفة يتوهم أول الأمر أنها قدرة على شيء ثم يوجهه الله تعالى إلى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبته الفعل إليه كسبته الكتابة إلى القلم (فالوذلك كافي في صحة التكليف والحق أنه كقولهم) وهو ظاهر فإنه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقية فأى فرق بينه وبين الجهاد (وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة) لله تعالى (إلى القصد المصمم إلى الفعل فلها تأثير في القصد المذكور) فإذا تم صلاحه لوجود هذا القصد فتفيد (ويخلق الله تعالى الفعل المفسود عقيب ذلك بالعادة) وقد يتخلف عنه قليلا كأنقل في المجهزات والكرامات وأما عند عدم مانع من الموانع أصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فأنك قد عرفت أن الوجود من غير واجب باطل فإن قيل فعلى هذا يلزم إيجاد قدرة الممكن وقد كنتم منتم (فقبل ذلك القصد من الأحوال غير موجود ولا معدوم) وهي الأمور الاعتبارية التي وجوداتها بمناسبتها (فليس) اضافتها (خلقها) فإنه أفاضة الوجود بالذات كما للجواهر والأعراض بل هو أحداث (وليس الأحداث كالمخلق بل) هو (أهون) فإنه لأجل أن يتم صلاح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو منحوم الامكان على ما حقق فلأبأس أن تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليس النصوص شاهدة إلا بأن الخلق له تعالى فقط أى أفاضة الوجود فإنه يصير المنصف ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباريات الأخرى أن العقلاء اتفقوا على أن الامكان غير معقل فلا يرد أنه على تقدير الجعل المؤلف المختار لا كالممكنين الجعول هو تصانيف الماهية بالوجود والوجود حال فليدر الأحداث مغاير الخلق وعلى تقدير الجعل البسيط في الأحداث أيضا أفاضة نفس ذات الخلق كافي الخلق لان الجعل وإن كان مؤلفا يوجب تذوت الجعول ذاتا مستقلة بخلاف الأحوال

(١) قوله فلذلك قلنا تسليم عين المقدم كذا بالأصل وصوابه عين اللازم اهـ معجمه

الاخص فلا يوجب انتفاء الاعم ولا نبوته فان انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا نبوته وهو الذي عينناه بقولنا ان تسليم
 نقيض المقدم لا ينتج أصلاً وان جعل الاخص لازماً للاعم فهو خطأ بمن يقول ان كان هذا اللون فهو سواد فان كان اللازم
 مساو بالمقدم أنتج منه أربع تسليمات كقولنا ان كان زناً المحسن موجوداً فالرحم واجب لكنه موجود فاذا هو واجب لكنه
 واجب فاذا هو موجود لكن الرحم غير واجب فالزنا غير موجود لكن زنا المحسن غير موجود فالرحم غير واجب وكذلك
 كل معلول له علتة واحدة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن طالعة فالنهار موجود فمضى اذا
 طالعة لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود لكن النهار غير موجود فمضى اذا غير طالعة

(النمط الثالث نمط التعاند) وهو على ضد ما قبله والمتكلمون بسببه والتقسيم والمنطقيون بسببه الشرطي
 المنفصل ويسمون ما قبله الشرطي المتصل وهو أيضاً يرجع الى مقدمتين ونتيجة ومثاله العالم ما قديم واما حادث وهذه
 مقدمة وهي قضيتان الثانية ان تسليم احدي القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لا محالة نتيجة وينتج فيه أربع تسليمات انا نقول
 لكنه حادث فليس بقديم لكنه قديم فليس بحادث لكنه ليس بقديم فليس بقديم فهو حادث وبالجملة كل قسمين
 متناقضين متقابلين اذا وجد فيهما شرط التناقض كما سبق فينتج اثبات أحدهما نفي الآخر ونفي أحدهما اثبات الآخر ولا يشترط
 ان تنصير القضية في قسمين بل شرطه ان تستوفي أقسامه فان كانت ثلاثة فالثلاثة والعقد اما مساو وأقل أو أكثر فهذه ثلاثة
 لكنها حاصرة قاتبات واحد ينتج في الآخر وباطال اثنين ينتج اثبات الثالث واثبات واحد ينتج انحصر الحقي في الآخر في
 أحدهما لا يعينه والذي لا ينتج فيه انتفاء واحد هو ان لا يكون محصوراً كقولنا زيداً بالعراق واما بالجزائر فهذه اثباتا يوجب
 اثبات واحد في الآخر اما باطل واحد فلا ينتج اثبات الآخر اذ يمكن ان يكون في صقع آخر وقول من أثبت رؤية الله بعله الوجود يكاد
 لا ينحصر كلامه الا ان تكلفه وجهه ان قول مصحح الرؤية لا يتخلو اما ان يكون كونه جوهر اصيل بالعرض أو كونه عرضاً
 فيبطل بالجواهر أو كونه سواداً ولولا فيبطل بالمر كقولنا نقيض شدة هذه المخلفات الا في الوجود وهذا غير حار اذ يمكن ان

اذ ليس له ذات مستقلة انما هي امر تبي فتدبر (وقيل بل) هو (موجود فيجب حينئذ تخصيص القصد المصمم من عموم)
 نعرض (الخلق بالفعل لانه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة) اذ فائدته ان تؤثر في شيء وأدناه ان تؤثر في هذا القصد
 وفعل الله تعالى الحكيم لا يتخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير (ر) لانه (أدنى ما يتحقق به
 حسن التكليف) فان التكليف لغير القادر مما يحمله العمل وهذا أدنى طريق كونه قادراً (وهذا) الرأي (كله واسطة
 بين الجبر والتفويض) والحق هو التوسط بينهما كما يحكي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن آباءه
 الكرام قال المصنف (وفي ما فيه) ووجهه بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان ان تخصص جميع
 أفعال العباد وقد أبت عن تخصيص القصد المصمم تخصيص من غير تخصص وهذا غير وافي فان مقصودهم قد استأسر بهم
 ان فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان ان يكون له نوع من التأثير في الأفعال الاختيارية اما في وسيلتها فقط
 أو فيهما والتاثير في الوسيلة أدناها تخصها بها واما تخصص جميع الأفعال الاختيارية فلا يصح لانه حينئذ يبطل العام
 بالكليات وهو غير جائز كافي قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين والله خلقكم وما تعملون وأما حديث خلق
 الاعمال ثم في النصوص أيضاً اشارة الى ان هذا التخصص من نسبة المشيئة والعمل البناء كما لا يخفى على المنصف فتأمل أحسن
 التأمل ولا تلتفت الى شبه أولى التلخيص والحق لا يتجاوز عما قلت قال المصنف (وعندي) ان في صدور الأفعال الاختيارية
 لا بد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئية تنبعث ارادة جزئية فالعبد (مختار بحسب الادراك الجزئية
 الجسمانية) فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها (مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية) المنبعث منها الارادة
 الكلية ففي انبعثت الارادة الكلية مجبور وفي انبعثت الارادة الجزئية مختار ولا يفقهه هذا العبد فان هذه الارادة الجزئية ان
 كانت مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة وقد نهى عنه وان لم تكن مؤثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والارادة
 المذكور لا يلزم لا يندفع الا بالجواب الذي مر (وشرح ذلك في الفطرة الالهية وانه لا جدي من تفريق العاصم) والذي وصل
 الى من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرافضة والكليات الفصيحة وحاصلها لا يزيد على ابطال قول المعتزلة بما ذكره هنا

يكون قد بقي أمر آخر مشترك سوى الوجود لم يعثر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرأى مثلا فان أبطل هذا فلعلمه لغنى آخر لا أن يتكلف حصر الممانى وينبئ جميعها سوى الوجود فعند ذلك ينتج فهذه أشكال البراهين فكل دليل لا يمكن رده الى واحد من هذه الأنواع الخمسة فهو غير منتج البتة ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه في كتاب محمل النظر وكتاب معيار العلم (الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان) وهي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من القبيص والخشب من السرير فان ما ذكرناه يجرى مجرى الخياطة من القبيص وشكل السرير من السرير وكلاهما يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير لا يتأثر من الخشب قبيص ولا من التوب سيف ولا من السرير فكذا لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج بل البرهان المنتج لا يتصاغ الا من مقدمات يقينية ان كان المطلوب يقينيا ونسبة ان كان المطلوب فقها فلنذكر معنى اليقين في نفسه لتفهيم ذاته ولذا كرمدركة لتفهيم الآلة التي بها يقتضى اليقين أما اليقين فشرحه ان النفس اذا أذغنت للتصديق يقينية من القضايا وسكنت بها فلها ثلاثة أحوال أحدها أن يتيقن ويقطع به وينضاف اليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ويتيقن بأن يقينها فيه 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 لوحى لها عن نبي من الانبياء أنه أقام مهيضة وادعى ما يناقضها فلا تتوقف في تكذيب الناقل بل تقطع بأنه كاذب أو تقطع بأن القائل ليس نبي وان ما ظن أنه مهيضة فهي مخترقة وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكها بل تضل من قائله وناقله وان خطر بيها للمكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سر به انكشفه بنقض اعتقادها فليس اعتقادها يقينا مثله قولنا لا ثلاثة أقل من الستة وشخص واحد لا يكون في مكانين والثنى الواحد لا يكون قدما حادنا موجودا معدوما كما كانت ركاف في حالة واحدة الحالة الثانية أن تصدق بها تصديقا جزما لا تتماهى فيه ولا تشعر بنقيضها البتة ولو اشعرت بنقيضها تعسر ذاتها للاصغاء اليه ولكنها الوثبت وأصغى وحكى لها نقيض معتقداها عن هو أعلم الناس عندها كنى أو صديق أو رث ذلك فيها توقفا

من عدم صلوح الممكن للايجاد وقول الاشعية بما ذكره هنا أيضا بلوح من ظاهرها أنه اختار مذهبنا ولم يقصد دفع اليراد المشار اليه فليس في تلك الرسالة الا التبرير والله أعلم بحال عبادهم والاشعية قالوا اربع الوجودات كان كذلك) أى لو كان كل من الحسن والقبح عقليا (لم يكن البارى تعالى مختارا في الحكم) لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول (والحكم على خلاف المعقول قبيح) وقد وجب تنزيهه عن اقبائهم فوجب منه الحكم على مقتضاها فلا اختيار (والجواب أن موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار) فانه انما وجب هذا النوع من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما أجاب به في التصريح من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قدسية عندنا والصفات القدسية غير صادرة بالاختيار فغير وافي لان الخطاب وان كان قدما لكان التعلق حادثا والحال كما جل مجده مختار فيه فتعود الشبهة كما كانت فتدبر (و) قالوا (خامسا لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة) على مرتكب القبيح وتارك الحسن لان الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلو أتى أحد بالفعل القبيح أو ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلا فيجوز (وهو) أى الجواز (منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس من شأننا ولا يجوز من ذلك) فان أمثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفي هذا التعليل دفع لما تراعى وروده من أن الآية لا تدل الا على عدم الوقوع وأن عدم الجواز (أقول) في الجواب انه ان أراد بجواز العقاب الجواز الوقوعى فلانتم الملازمة فان القول بالقبح العقلي انما يقتضى الجواز نظرا الى ذات الفعل و (الجواز نظرا الى ذات الفعل لا يتنافى عدم الجواز نظرا الى الحكمة كيف) يجوز نظرا الى الحكمة (وحيث قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك) الدال على القبح والحكيم لا يعذب العذوب (ولهذا قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وان أراد الجواز نظرا الى نفس الفعل وان كان ممنوعا نظرا الى الواقع والحكمة فمطلان اللازم ممنوع والاية الكريمة لا تدل الا على عدم كونه شأن البارى الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ومحوهما أو ما فهمنا فالمسلك واضح ولا عذرا أصلا والعقاب عليهما عدل غير منافي للحكمة كما ذهب اليه معظم مشايختنا الكرام (وايضا الملازمة ممنوعة فانه) أى التعذيب (فرغ الحكم

ولنسم هذا الجنس اعتقاداً جزماً وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرته مذهبهم بطريق الأدلة فانهم قبلوا المذهب والدليل جميعاً من الظن في الصواب وقع عليه نسوهم وأن المستغل بالنظر الذي يستوي مبله في نظره إلى الكفر والاسلام عزيز الحالة الثالثة أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه ولا تشعر لکن أو أشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظنا وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى فمن جمع من عدل شيئاً كنت اله نفسه فإن انضاف إليه ثاب زادت السكون وانضاف إليه ثالث زادت السكون والقوة فإن انضاف اليه شجر به تصدقهم على الخصوص زادت القوة فإن انضاف اليه قرية كما إذا أخبروا عن أمر مخوف وقد اصفرت وجوههم واضطربت أحوالهم زادت الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن ينقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى حد التواتر والمحدثون يسمون أكثر هذه الأحوال علماً ويقيناً حتى يطلقوا القول بأن الأخبار التي تشتمل عليها الصحاح توجب العلم والعمل وكافة الخلق الآحاد المحققين يسمون الحالة الثانية يقيناً ولا يميزون بين الحالة الثانية والأولى والحق أن اليقين هو الأول والثاني مظنة الغلط فاذا ألفت برهاناً من مقدمات يقينية على الذوق الأول وراعت صورة تأليفه على الشروط الماضية فالنتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها هذا بيان نفس اليقين

أما مدارك اليقين بجميع ما يتوهم كونه مدركاً لليقين والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام (الأول الأوليات) وأغنى بها العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجرد البهائم غير استعانة بحس أو تخيل مجبل على التصديق به مثل علم الإنسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قدماً حادثاً وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتبة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالماً بها ولا يدري متى يتحدد ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل إذ يرتسم فيه الموجود مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً والقوة المفكرة تتجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض مثل أن القديم حادث فيكذب العقل به وإن القديم ليس بحادث فيصدق العقل به فلا

ونحن لا نقول به) وهذا غير وافي أصلاً لأن حقيقة الفج ليس الأجواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم (وإنما يتبعض على المعترلة) بل على معظم مشايخنا أيضاً ولا ينفع الجدل على عدم الوقوع فإن المؤاخذه على قبيح ظاهر قصده واقع عند المعترلة وجوباً وعلى التدين بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام (لخصوا) الآية (بعذاب الدنيا بدلالة السياق) وهو قوله عز من قائل وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفين فما فسد قلوبها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ولعل هلاك القرى وتخريبها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم بها عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر هلاك القرى عن القسنى الذي زمان إرسال الرسل وليس شأن كل قبيح تسيبه إلى هلاك القرى حتى يقال ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى يجوزوا الثاني بذنوب قبل البعث دون الأول (وأولوا أيضاً) الرسول (بالعقل فإنه رسول باطن) في تنبيه القلب فالعنى إذا والله أعلم وليس شأننا التعذيب من غير إعطائه العقل الذمعة تسيبه الإنسان (الغير ذاك) من التأويلات وههنا جواب آخر هو أنه ليس زمان لم يعث فيه نبي أصلاً في الواقع بل لم يترك الإنسان سدى فتقدير وجود زمان حال عن البعثة مطلقاً ووقوع الأعمال القبيحة تقدير محال فبعيد فرضه يلزم صحة العقاب فعنى الآية الكريمة والله أعلم وليس شأننا العقاب من دون البعثة فانها لازمة لوجود الإنسان من لدن آدم إلى يوم القيامة ولم يخل زمان عنها فافهم (المعترلة قالوا أولاً لو كان الحكم شرعياً لزم إتمام الرسل عند أمرهم) المكلف (بالنظر في المجهزات) ليعلم أنهم رسل (فيقول) هذا المكلف (لا أنظر) في مجهزتك (مالم يجب النظر على) لأن للإنسان أن يكف عماله ليس واجبا عليه (ولا يجب) على مالم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة إلا بالمجهز ولا تعلم المجهز إلا بالنظر فحينئذ لا يجب النظر (مالم أنظر) فلزم إتمام 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 القطرية القياس) فانكارهم وجوب النظر من المكابرة فلا إتمام (وفيه ما فيه) لأن وجوب النظر موقوف على إفادته لعلم مطلقاً وفي الألهيات خاصة وفيه خلاف الرياضيين وعلى أن معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وأن المعرفة لا تتم إلا بالنظر ونسب الإباء عنه إلى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه الأعم الملاحدة المدعين بالتصوف وعلى

يحتاج الا الى ذهن ترتسم فيه المفردات والى قوته مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض فيتبعض العقل على البديهة الى التصديق والتكذيب (الثاني المشاهدات الباطنة) وذلك كعلم الانسان بجوع 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 الصبي والاوليات لا تكون للبهائم ولا للحيوانات (الثالث المحسوسات الظاهرة) كقولنا الثلج ابيض والقمر مستدير والشمس مستديرة وهذا الفن واضح لكن الغلط يتطرق 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 المرآة أو بالاعتطاف كما يرى ما وراء السور والزجاج فيتضاعف فيه أسباب الغلط واستقصاء ذلك في هذه العلاوة غير ممكن فان أردت أن تفهم منه أنموذجا فانظر الى طرف الطفل قتراما كنا والعقل يقضي بأنه مضربك والى الكواكب قتراما كما ترى متحركة والى الصبي في أول نشوئه والنبات في أول نشوئه وهو في النمو والتزايد في كل لحظة على التدريج قتراما واقفا ومثال ذلك مما يذكر (الرابع التجربة) وقد يعبر عنها بطراد العادات وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز منسج والجمرها والى أسفل والنار صاعدة الى فوق والجمر مسكر والسقمونيا مسهل فاذا المعلومات التجريبية يقينية عند من جزها والناس يختلفون في هذه العلوم لاختلافهم في التجربة فعرفة الطيب بأن السقمونيا مسهل كعرفتك بأن الماء مر و كذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للمعدن عند من عرفه وهذه غير المحسوسات لان مدرك الحس هو ان هذا الجمر يهوى الى الارض وأما الحكم بأن كل حجر هاو فهو قضية عامة لا قضية في عين وليس للحس الاقضية في عين وكذلك اذا رأى مائعا وقد شر به فسكرك فحكم بأن جنس هذا المائع مسكر فالحس لم يدرك الا شرابا وسكرا واحدا معا فالحكم في الكل اذا هو العقل ولكن بواسطة الحس أو بتكرار الاحساس مرة بعد أخرى اذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها فمن تألمه موضع فصب عليه مائعا فزال ألمه لم يحصل له العلم بأنه المزبل ان يجتم على أن زواله بالاتفاق بل هو كما لو قرأ عليه سورة الاخلاص فزال فربما يخاطره أن ازالته بالاتفاق فاذا تكرر مررات

أن مقدمة الواجب واجبة وسبب الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات الانتزادق والموقوف على ما لا يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون نظريا كذا قيل وفيه أن هذه مواخذة لفظية فان لهم أن يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن لا يتوقف على التسرع فيمكن أن يقول الرسول ان هذا واجب عليك مع قطع النظر عن اخباري فامتثل فلا يتشبه منه لا يجب النظر مالم أنظر وفيه نظر لانه حينئذ لا يقول لا أنظر فانه غير واجب فاذا قال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليجز عدم صدقه وان لا أضيع وقتي فيما لا أعلم وجوبه حينئذ الاضام لازم قطعنا فهو واجبكم فهو جوبا فان قلت للرسول ان يقول ادعى قضية ان كنت صادقا فيها يضرك الابهاء فاسمع وليس العاقل الابهاء عن سماع مثلها فلا اضام قلت هذا ينقلب على أصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له أن يقول اني ادعى قضية ان كنت صادقا فيها لازم الاحكام بقول فاسمع فتدبر فانه سائق عزيز (والجواب ان الانسليم أن الوجوب بالشرع يتوقف على النظر فانه أي الوجوب بالشرع نظرا ولم يتقرر) حينئذ لا يصح قوله لا يجب النظر مالم أنظر بل للرسول ان يقول قد وجب عليك النظر بقول تنظر أولا فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف العاقل فانه عاقل عن الرسالة قال (وليس ذلك) أي التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة (من تكليف العاقل فانه أي المدعو الى النظر يفهم الخطاب) والعاقل الذي يمتنع تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب كالنائم والمجنون بالجنون المطبق فافهم (أقول) في دفع الجواب (لوقال) المكلف حين قال له الرسول انظر (لا امتثل مالم أعلم وجوب الامتثال ان لم يمتنع علم بعلم بوجوبه) ولا يصح وقته فيه (ولا أعلم الوجوب مالم امتثل) أمرتك بالنظر (لكان) المكلف (يعمل من المساع فيلزم الاضام) والجواب عنه أن الرسول ان يقول ان الحسن والقبح في الاشياء ثابت وأنا أعلم المضر في بعض الاشياء فاصح الى ان ليس من شأن العاقل أن لا يصح اني ناصح مدع للضرر الشديد بل شأنه أن يفحص حقيقة الحال فان ظهر الصدق فيطبع وان ظهر الكذب فلا يطبع هذا كما هو جواب على تقدير عقلية الحسن والقبح كذلك يتأني على تقدير كونها شرعيين فان للرسول ان يقول القول قولي وانى انبت في بعض الاشياء ضرا لاختلاصك عنه وليس شأن العاقل أن لا يفحص عن صدقه كما قرر فاقوع عن واقف الاسرار ابي قدس سره أنه لا يتم عن

كثير في أحوال مختلفة انعرس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر كما حصل بأن الاصطلاح بالانوار من قبل البرد والخيزم من قبل لألم الجوع
 وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس حتى ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لأن
 يلتفت إليه ولم يشغله بلفظ وكان العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما طرد في الأكثر ولو كان بالاتفاق لاختلف وهذا
 الآن بحسبك قطبا عظيم في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبر عنها بطراد العادات وقد نبهنا على غورها في كتاب
 تهافت الفلاسفة والمقصود تمييز الحريات عن الحسابات ومن لم يعم في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينيات فتعذر عليه
 ما يلزم منها من النتائج فيستفيدا من أهل المعرفة بها وهذا كما أن الأعمى والأصم تعوزه ما جملة من العلوم التي تستخرج من
 مقدمات محسوسة حتى يقدر الأعمى على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الأرض فإن ذلك يعرف بأدلة هندسية تبني
 على مقدمات حسية ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم قرنها الله تعالى بالفؤاد في كتابه في مواضع (الخامس
 متواترات) كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعده الصلوات الحس بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل
 بالذمي فإن هذا أمر وراه المحسوس إذ ليس للحس إلا أن يسمع صوت الخبز بوجود مكة وأما الحكم بصدقه فهو للعقل وأنه السمع
 ولا مجرد السمع بل تكرار السماع ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط بل هو كتكرار
 التجربة ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى إلى أن ينقلب الظن علما ولا يشعر بوقته فكذلك التواتر فهذه مدارك العلوم
 اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين وما بعد هاليس كذلك (السادس الوهميات) وذلك مثل قضاء الوهم بأن
 كل موجود ينبغي أن يكون مشارا إلى جهته فإن موجود الامتصاص بالعالم ولا منفصلا عنه ولا دالا خلا ولا خارجا بحال وأن
 اثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال وهذا عمل قوة في التحويل الاوسط من الدماغ وتسمى وهمية شأنها
 ملازمة المحسوسات ومتابعها والتصرف فيها لكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألفتها فليس في طباعها إلا النبوة عنها
 وانكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل ليس وراء العالم خلا ولا ملاء وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان

الأشعرية لم يصل إلى فهمه ذهن هذا العبد قال المصنف (والحق) في الجواب (أن أراة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفها
 بعباده عقلا) عند المعتزلة فانهم قالوا بالوجوب العقلي (أو) واجب (عادة) عندنا فإن الله تعالى كريم جرت عادته بالارادة
 المعجزات وإذا كانت الارادة واجبة عتلا أو عادة فغير المكلف المعجزة بالضرورة عند ارادة الرسول ويقع العلم بنبوته ولا تنافي
 هذه الاسئلة والاجوبة (وهو متم نوره ولو كره الكافرون) المعتزلة قالوا (ثابته لولاه) أي كون الحكم عقليا (لم يمنع
 الكذب منه تعالى) عقلا إذ لا حكم للعقل بيقع وإذا جاز الكذب عليه (فلا يمنع اظهار المعجزة على يد الكاذب) ولو أكتفى
 به لكتفى (فينسب النبوة) وهو مفتوح (والجواب أنه) أي المذكور (نقص) فيجب تزيهه تعالى عنه كيف (وقد
 مر أنه لا نزاع فيه) فإنه عقلي باتفاق العقلاء فاللازمة متنوعة (وما في المواقف) في اثبات الملازمة (إن النقص في الأفعال
 يرجع إلى الفج العقلي) المتنازع فيه ولا يلحق تفسيره باستحقاق العقاب فإنه لا نواب ولا عقاب على الباري بل عليه يستحق
 أن يذم لكن هذا الاستحقاق في أفعال العباد يكون باستحقاق العقاب فشرعية الفج توجب شرعية النقص حينئذ جاز عقلا
 الكذب وفيه الفساد (فمنوع لأن ما ينافي الوجوب الذاتي كيف كان أو فعلا) من جملة النقص في حق الباري و (من
 الاستحالات العقلية) عليه سبحانه (ولهذا) أي لكونه من الاستحالات العقلية (أثبتته الحكيم) أي أثبت كونه نقضا
 مستحيلا أتصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يسندون أقوالهم إلى نبي من الأنبياء فلا لزوم بين النقص والقبح (لكن يلزم
 على الأشاعرة) التابعين للشيخ الأشعري (امتناع تعذيب الطائع) لله تعالى في الأعمال (كأهومذهبا) معشر الماتريديه
 (ومذهب المعتزلة فإنه) أي تعذيب الطائع (نقص يستحيل عليه سبحانه) عقلا فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم ثم أنه يرد
 عليهم أن لا يصح تعذيب العاصي أيضا فإنه ما صار عاصيا باختياره بل يجعل الله سبحانه كاهورا بناومعشر أهل السنة والجماعة
 وجعل شخص عاصيا ثم التعذيب عليه بأنه لم عصيت نقص فيستحيل عليه سبحانه ولا يلزمنا هذا أيضا لأننا نقول إن بعض الأفعال
 من شأنها حقوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحمى على التخممة ولا نقص فيه لأن إعطاء ملائمت الشيء لا يقع
 فيه وإن كان مؤلما فإن قلت فلم خلق هذا الأفعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النقص من الألم الشديد قلنا التصديق أنه كما أن

والاولى منه - ما وقع لئلا ينسبت كذبتها ككثرة ممارسته للدلالة العقلية الموجبة لاثبات موجود ليس في جهة والثانية
 ربحا لم تنسبت كذبتهم القليلة بممارسته لادلتها واذا تأملت عرفت أن ما أسكروه 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 الفضايا مع أنها وهمية فهي في النفس لا تتميز عن الاوليات القطعية مثل قولك لا يكون
 شخص في مكانين بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالاوليات العقلية وليس كل ما يشهد به الفطرة قطعاه هو صادق بل الصادق
 ما يشهد به قوة العقل فقط ومدار كنه الحجة المذكورة وهذه الوهميات لا ينفك كذبها للنفس الا بدليل العقل ثم بعد معرفة
 الدليل ايضا لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فان قلت فيما ذكرنا من بيننا وبين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل ومتى
 يحصل الامان منها فاعلم أن هذه ورطة تدفعها جماعة ففسدوا وانكروا كون النظر عند العلم اليقين فقال بعضهم طلب
 اليقين غير ممكن وقالوا بكافؤ الادلة وادعوا اليقين شكافؤ الادلة وقال بعضهم لا يتيقن ايضا بشكافؤ الادلة بما هو ايضا
 في محل التوقف وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعي تطورا فلا تستغل به ونفدك الآن طرقين تستعين بهما في تكذيب
 الوهم الاول جلي وهو انك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات ليست من النظريات ولوعرضت على
 الوهم نفس الوهم لا تكروه فله يطلب له سمكا ومقدارا اولونا فاذا لم يجده اياه ولو كلفت الوهم ان يتأمل ذات القدرة والعلم
 والارادة لصورت لكل واحد قدر او مكانا مفردا ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد او جسم واحد لقد تدبر بعضها
 منطبقا على البعض كأنه سترقيق مرسل على وجهه ولم يقدر على اتحاد البعض ببعض باسره فانه ربما يشاهد الاجسام
 وبراهم متيرة في الوضع فيقتضي في كل شيئين بان احدهما متميز في الوضع عن الاخر الطريق الثاني وهو معيار في ايجاد المسائل
 وهو ان تعلم ان جميع فضايا الوهم ليست كذبة فانها 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 الافعال استحقاق ان يتعقبه الألم أو الراحة كذلك في الذوات ايضا استحقاق لان يتصف بأفعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم
 هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصعبه فان قلت فينبذ لا يصح العفو لانه خلاف ما يستحق به الفعل قلت كلابل
 البعض يستحق جواز العفو وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق العفو لاستحقاقه اتصاف فعل حسن بتمه استحقاق
 العفو ويتصعبه فيعني عنه ولذا لا يعنى الكفر ولا يجعل الكافر معذورا بوجه لان الكفر يستحق العقوبة فقط على ان
 عفو المستحق للام صفة كمال لانقص فيها فلا اراد ولا تعنى بالاستحقاق ان هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما
 في عرف الفلاسفة بل الاستحقاق صلوحها وهذا الصلوح هو الاستعداد وتفصيل امثال هذه المباحث في شروح فصوص
 الحكم (مسئلة) قال الاشعرية (على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للاعتزلة) ومعظم مشايخنا وقد نص صدر
 الشريعة على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلا عن النواطع وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن
 والقبح ذميران ضرب به لم بالعقل كحسن العدل والصدق والتافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب
 كثير من اصحاب الامام ابي حنيفة خصوصا العراقيين منهم وهو ذهب المعتزلة بأسرهم ومعرفة الحسن هو الوجوب
 اولازمه اذ الفرض ان المؤاخذة في ترك الشكر عقليته تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد جميع ما اعطى الى
 ما خلق لاجله كالعين لشاهدة ما تحل شاهدهه ليستدل به على عيب منعة الحق تعالى ولعلمهم ارادوا بالصرف الذي
 يدرك بالعقل لا بالصرف مطلقا والافلامعنى لدعوى العقلية و (استدل بأنه لو وجب شكر المنعم عقلا (لوجب لفائدة)
 والا كان عبثا (ولافائدة له تعالى تعاليم عنها) اذ ليس له كمال منتظر (ولالعبد) لانه لو كان فاما في الدنيا والآخرة وهما
 منتفبان (اما في الدنيا لانه مشقة) وهي بلاه لا يصلح فائدة (واما في الآخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك أقول) في ردائه
 (بعد ذلك لم ما ادعاه المعتزلة) من كون الحكم عقليا في الجملة (كما هو معنى التنزل القول بأنه لا مجال للعقل مشكل)
 فانه قد سلم المجال (على أنه لو تم هذا) الاستدلال (لاستلزم عدم الوجوب مطلقا واطاهر) من التنزل (ان الكلام
 في الخاص بعد تسليم المطلق مع أن) فيه خبطا آخر (من المشقة لانتفي الفائدة) بل قد تصير المشقة مشتملة على فوائد

اذلتقبله الاعلى نحو المحسوسات فحيلة العقل مع الوهم في أن يثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية لتساعد الوهم عليها وتنظمها تنظم البرهان الذي ذكرناه فان الوهم يساعد على أن اليقينية اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما سبق في الامثلة وكافي الهندسيات فمجرد ذلك ميزانا وما كما بينه وبينه فاذا رأى الوهم قد زاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة تنظيمها وعلى كونها نتيجة علم أن ذلك من قصور في طباعه عن ادراك مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات فاكتف به هذا القدر فان تمام الايضاح فيه تطويل (السابع المشهورات) وهي آراء محمودة ويجب التصديق بها اما شهادة الكل أو الاكثر أو شهادة جماهير الأفاضل كقولك الكذب قبيح ويا لام البريء قبيح وكفران النعم قبيح وشكر النعم وانقاذ الهلكى حسن وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يجوز أن يقول عليها في مقدمات البرهان فان هذه القضايا ليست أولية ولا هيمية فان الفطرة الأولى لا تقضى بها بل انما يغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا وذلك بان تكرر على الصبي ويكاف اعتقادها ويحسن ذلك عنده وورعها يجعل عليها حب التسام وطيب المعاشرة وورعها تنشأ من الحنان ورقة الطبع فتري أقوا ما يصدقون بأن ذم البهائم قبيح ويبتنعون عن أكل لحومها وما يجرى هذا الجرى فالنفوس المحبولة على الحنان والرفقة أطوع لقبولها وورعها يجعل على التصديق بها الاستغراء الكثير وورعها كانت الغضبة صادقة ولكن بشرط دقيق لا يقطن الذهن لذلك الشرط ويستمر على تكرار التصديق فيمرح في نفسه كمن يقول مثلاً التواتر لا يورث العلم لأن كل واحد من الآحاد لا يورث العلم فالمجموع لا يورث لأنه لا يزيد على الآحاد وهذا غلط لأن قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الاتفراد وعند التواتر فان هذا الشرط فيذهب عن هذا الشرط لذفته ويصدق به مطلقا وكذلك يصدق بقوله ان الله على كل شيء قدير مع أنه ليس قادرا على خلق ذاته وصفاته وهو شئ لكن هو قدير على كل شئ بشرط كونه ممكنا في نفسه فذهل عن هذا الشرط ويصدق به مطلقا كقوله تكرر على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق والتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة وهي من منارات الغلط العظيمة وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبينة على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة

لا تخصي (فان العطايا على متن البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فنيانهم سبلنا) المعتزلة (قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكل ما كان كذلك فهو واجب) فشكر النعم واجب وقد تنفع الكبرى عقلابل ما كان كذلك ففعله أولى وان استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقلا بل صار شرعا قال صدر الشريعة كيف يجوز عاقل أن من أعطى من الملك الوهاب ما تقوم به حياته ويستلذ به من المأكولات والمشروبات والملبوسات وأغرق في بحار الرحة وغطى كل لحظة بأنواع النعم التي لا يمكن تعدادها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بأنواع التكذيبات الشنيعة والمالك قادر على الاخذ الشديد فحق هذا كله كيف لا يأخذ بنوع من أنواع التعذيب ولا ينم به شئ من المذمبة بل يعنى من ذلك كله ولا يزيد هذا على دعوى الضرورة (ومورس) دليلهم (أولاً بأنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه) لان العبد مع جميع القوى في ملك الرب والشكر لا يكون الا باعتبارها وصرها فيكون تصرف في ملك الغير بغير أمره وهو حرام والشكر حرام (وبحسب) بانا 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 را ضيان بهما (و) عورض (تأنيابانه) أى الشكر (يشبه الاستهزاء) وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام وشبه بالاستهزاء لان نسبة ما أعطى الى ما في ملك المانع أقل من نسبة لقمته أعطاها الذي ملك خزانة المشرق والمغرب وان أخذ من أعطى تلك القمته في المحافل يذكر عطائه وشكره عدلا عما يستهزأنا (وهو ضعيف) جدا (فان المعتزلة عند الله تعالى الاخلاص) في النية (وأياضا) لو كان يشبه الاستهزاء لكان حراما بالشرع (و) كيف يقال ان الشرع ورد بوجود ما يشبه الاستهزاء فتدبر (مسئلة) لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل قديما عندنا لأنه الخطاب القديم (لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه) اتفاقا (بخصوصه) أما عند المعتزلة فلأنه) أى الحكم (وان كان ذاتيا) لا يتوقف على الشرع (لكن منه ما لا يدرك بالعقل على الحسن والقبح فيه) فلا يحكم عليه هناك عقلا (وأما عند غيرهم) من أهل الحق (فلان الموجب وان كان الكلام النفسى القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق الحادث بحدوث البعثة فلا حكم مشغور قبلها) ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من جعل هذه المسئلة تنزلية (فلا حرج عندنا) في شئ من

فلذلك ترى أقبيستهم تنتج نتائج متناقضة فيصيرون فيها فان قلت فهم يدرك الفرق بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل العدل جليل والكذب قبيح على العقل الاول الفطري الموجب الاوليات وقدراً أنك لم تعاشر احدوا ولم تتخالط أهل ملة ولم تأنس بمسوع ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بتعليم أستاذ ومرشد وكاف نفسك أن تشكك فيه فانك تقدر عليه وتراه متأتماً وانما الذي يعسر عليك هذه التقديرات أنك على حالة تضادها فان تقدير الجوع في حال الشبع عسير وكذا تقدير كل حالة أنت منفك عنها في الحال ولكن اذا تحذقت فيها أمكنك التشكك ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأتماً بل لا يتأتى الشك في أن العالم ينتهي الى خلاء أو ملاء وهو كاذب وهمي لكن فطرة الوهم تقتضيه والاخر يقتضيه فطرة العقل وأما كون الكذب قبيحاً فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألفه الانسان من العادات والاخلاق والاستصلاحات وهذه أيضاً معارضة مظلمة يجب التصرع عنها فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينتظم البرهان فالمستفاد من المدارك الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات تصلح للفقهيات الفنية والاقبسة الجدلية ولا تصلح لإفادة اليقين البتة

﴿ الفن الثالث من دعامة البرهان في الواحق وفيه فصول ﴾

﴿ الفصل الاول ﴾ في بيان أن ما تنطق به الالسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع الى الضرر وب التي ذكرناها فان لم يرجع اليها لم يكن دليلاً ولا حجة يذكرها على ذلك النظم فسيبها ما فصور علم الناظر أو أهمله احدى المقدمتين للوضوح أو لتكون التليس في فهمه حتى لا يشبهه أو لتركيب الضرر وب جمع جملة منها في سياق كلام واحد مثال ترك احدى المقدمتين لوضوحها وذلك غالب في الفقهيات والمناورات احترازاً عن التلويل كقول القائل هذا يجب عليه الرجوع لانه زنى وهو محصن ونعم القياس أن تقول كل من زنى وهو محصن فعليه الرجوع وهذا زنى وهو محصن ولكن ترك المقدمة الاولى لاشتهارها وكذلك يقال العالم محدث فيقال لم فيقول لانه جائز يقتصر عليه ونعم انه يقول كل جائز فاعمل والعالم جائز

الفاعل والترك حتى الكفر والشرك ومشايخنا لا يعرجون عليه ويقولون قد يظهر بعض ما يوجب الكلام النفسي بالعقل بعدمضى مدة التأمل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كإقدمر فان قيل فعلى ما ذكر كيف 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 كثر الحنفية والشافعية أو) أصلها (الحظر كذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام) الاصل (الاباحة في الاموال والحظر في الانفس) فقتل النفس وقطع العضو وابلامه بالضرب والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة الا ما خص منها بدليل كالفصاح والنكاح (فقبل) هذا الخلاف وقع (بعد الشرع بالأدلة السمعية) ثم أدلت (على) أن ما لم يعم فيه دليل التحريم ما ذون فيه) بدلالة دليل آخر كما عندنا كثر الحنفية والشافعية (أو ممنوع) عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم المخرج قبل البعثة (وفي ما فيه) ان يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نضالاً لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية ونقل في تقرير الحق فلنهم مقدمة أولاهي أنه لم يجر على انسان زمان لم يعث اليه فيه الله رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان باقياً الى محي نوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شرعته عامة لكل فن انتضت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بني اسرائيل وبقى في حق غيره كما كان الى ورود بشر بعثنا الحققة الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ايجب الانسان أن يترك سدى واذا تم هذا فنقول فينبذ لا يتأتى خلاف في زمان من أزمنة وجود الانسان أصلاً ولا يتأتى الحكم بالاباحة مطلقاً ولا بالتحريم مطلقاً كيف وفي كل زمان شرعية فيها تحريم بعض الاشياء واجباها وابطاحتها وغير ذلك فلان ليس انما خلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشرعية بتقصير من قبلهم وحاصله أن الذين جازوا بعد اندراس الشرعية وجهل الاحكام فاما جهلهم هذا يكون عذراً فيعامل مع الأفعال كلها معاملة المباح أعني لا يؤخذ بالنعى ولا بالترك كافي المباح وذهب اليه أكثر الحنفية والشافعية ووجه اباحة أصلية وهذا هو مراد الامام نجر الاسلام بقوله

فذا له فاعل ويقول في نكاح الشغار هو فاسد لانه منهي عنه وتعمامه أن يقول كل منهي عنه فهو فاسد والشغار منهي عنه فهو
 اذا فاسد ولكن ترك الأولى لانها موضع النزاع ولود من جهة التنبه انحصم لها في غير ما ترك كما للتلبس مرة كما في الموضوع أخرى
 وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون مثل قوله تعالى لو كان فهم ما آلهة إلا الله فاسد فافهم أن يضم اليها ومعلوم أنهم لم يفسدوا
 وقوله تعالى اذا ابغوا الى ذى العرش سبيلا وتعمامه أنه معلوم أنهم لم يبغوا الى ذى العرش سبيلا ومثال ما يترك للتلبس أن يقال
 فلان خائن في حقه فنقول لم يقال لانه كان بناجى عدوك وتعمامه أن يقال كل من بناجى العدو فهو عدو وهذا بناجى العدو فهو
 اذا عدو ولكن لو صرح به لتنبه الذهن بأن من بناجى العدو فقد نبهه وقد نبهه فلا يجب أن يكون عدوا وربما يترك المقدمة
 التامة وهي مقدمة المحكوم عليه مثله أن يقال لا تخالط فلانا فيقول لم يقال لان الحساد لا يخالطون وتعمامه أن يضم اليه
 ان هذا حاسد والحساد لا يخالط فهذا اذا لا يخالط وسبيل من يريد التلبس اهمال المقدمة التي التلبس تحتها استغفال النقص
 واستصحابه وهذا غلط في النظم الاول ويتطرق ذلك الى النظم الثاني والثالث مثله قولك كل شعاع ظالم فيقال لم فيقال لان
 الجناح كان شعاعا ونالما وتعمامه أن يقول الجناح شعاع والجناح 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 الجناح هو العلة لانه المتكرر في
 المقدمتين لانه محكوم عليه في المقدمتين فيلزم منه أن بعض الشعاع ظالم ومن ههنا غلط من حكم على كل المتصوفة أو كل
 المتفقهة بالفساد اذا رأى ذلك من بعضهم ونظم قياسه 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 فيفرض بذلك الحكم على العموم
 فيقول مثلا البر مطعوم والبر روى فالمطعوم روى 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 أعني الموجبة العامة والخاصة والنافية العامة والخاصة ومهما كانت العلة أعم

ولسنا نقول بهذا الاصل أي يكون التحريم ناخصا لا باحة الاصلية بوضع أن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الازمان وانما هذا
 أي القول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الف. ثم قبل شر يعتنا يعني اذا اباحة حقيقة بل بمعنى نفى الحرج ولعل المراد من
 الافعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها في كل شرع بين ظهورا تاما واما لا يكون عذرا حينئذ لا بد من القول بتحريم الاشياء
 كالهالاختلاط الحلال بالحرام الجهل بالتعيين حُرمت احتياط افسار الاصل التحريم كما عند غيرهم ولعلمهم أرادوا ما سوى
 الاشياء الضرورية ومن عموم صدر الاسلام أن تحريم النفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط حكمه واما غير هاتين
 جهات وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا تفسيره لقول الخليفة والشافعية وفي كلام المصنف اشارة اليه ايضا هذا
 ما عند هذا العبد ولعل الله سبحانه بعد ذلك أمرا (أما المعتزلة ففسموا الافعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والنعيش
 بدونها كالفاكهة مثلا) والاضطرارية التي سواها واجبة أو مباحة عندهم (الي ما يدرك فيه جهة محسنة) حسنة
 شديدا يورث تركه قضا وذا أضعف بما يجب يناب على الفعل ولا يعاقب بالترك أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل
 والترك (أو مقبحة) فبما شديدا بحيث يعاقب على الفعل أو ضعيفا لا يوجب الحرج بل تركه الاولوية (فينقسم الى الاقسام
 الخمسة المشهورة) من الوجوب والتدب والاباحة والتحريم والكره (والى ما ليس كذلك) أي لم يدرك فيه جهة محسنة
 أو مقبحة (ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الاباحة تحصيلها لحكمة الخلق دفعا للعبث) يعني لو لم يكن مباحا فأت فائدة
 الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثا (وربما يمنع الاستلزام) أي استلزام عدم الاباحة فوات فائدة الخلق لحوالها أن تكون
 الفائدة الانتلاء بايجاب الاجتناب (والحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير) وهو الخلق (من غير انه وقد مر) مع ما فيه
 (ولا يرد عليهم) ما أنه كيف يقال بالاباحة والحظر العقليين وقد فرض أن لا حكم له (أي للعقل) فيه) فالقول بمعامع هذا
 الفرض جمع بين المتنافيين وذلك (لان الفرض أن لا يعلم بعلة الحكم تفصيلا) أي في فعل فعل (ولا ينافي ذلك العلم بالاجمال)
 لعلة شاملة لجملة الافعال (أقول يرد عليهم أنه يلزم) حينئذ (جواز اضافة الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر) فان
 فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز أن يكون الوجوب مثلا والآن أثبت الاباحة أو الحظر (ولا ينفق) حينئذ (الاجمال

من الحكم والمحكوم عليه جميعا كان من النظم الثاني ولم ينتج منه الا النسب فاما الايجاب فلا ومثال المختلطات المركبة من كل
نقط كقولنا الباري تعالى ان كان على العرش امام ساو أو كبر أو أصغر وكل مساو وأصغروا كبر مقدر وكل مقدر
فاما ان يكون جسما أو لا يكون جسما أو باطل أن لا يكون جسما فثبت أنه جسم فيلزم أن يكون الباري تعالى جسما ومحال
أن يكون جسما محال أن يكون على العرش وهذا السياق اشتمل على النظم الأول والثاني والثالث مختلطا كذلك فن
لا يقدر على تحليله وتفصيله فرجما انطوى التليس في تفاصيله وتضاعفه فلا ينتبه لموضعه ومن عرف المفردات أمكنه رد
المختلطات اليها فاذا لا يتصور النطق باستدلال الا ويرجع الى ما ذكرناه

(الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتشليل الى ما ذكرناه) أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لتفحص
بشكلها على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا في الوتر ليس بفرض لانه يؤدي على الراحةلة والفرض لا يؤدي على الراحةلة
فيقال لم قلتم ان الفرض لا يؤدي على الراحةلة فيقال عرفناه بالاستقراء اذ بنا القضاء والاداء والمنذور وساير اصناف
الفرائض لا تؤدي على الراحةلة فقلنا ان كل فرض لا يؤدي على الراحةلة ووجه دلالة هذا الا يتم الا بالنظم الاول بأن يقول كل
فرض فاما قضاء أو أداء أو نذر وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدي على الراحةلة فكل فرض لا يؤدي على الراحةلة وهذا مختل
يصلح للتفتيش دون القطعيات والتحليل تحت قوله اما أداء فان حكمه بأن كل أداء لا يؤدي على الراحةلة يتمتع النظم اذ الوتر
عنده أداء واجب ويؤدي على الراحةلة وانما يسلم النظم من الاداء الصلوات الخمس وهذه صلاصة عنده فيقول وهل
استقرت حكم الوتر في تصفحك وكيف وجدته فان قلت وجدته لا يؤدي على الراحةلة فالنظم لا يسلم فان لم تصفحه فلم يبين لك
الابعض الاداء فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج لا يبين أن المقدمة الثانية في النظم
الاول ينبغي أن تكون عامة ولهذا غلط من قال ان صانع العالم جسم لانه قال كل فاعل جسم وصانع العالم فاعل فهو انا جسم
فقبل لم قلت ان كل فاعل جسم فيقول لاني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء وساكنة وحمام وحداد وغيرهم فوجدتهم اجساما

والنصيب) اللذان ذكر 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 شمس
الحقيقة بتحقق البعثة فلا يلزم جواز الانصاف أصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم
علم الحكم في خصوص فصل فعل ونحوه وان يكون غير الاباحة والحظر حتى يلزم من اثباتها ما ولو بالدليل الاجمالي اجتماع
المتنافيين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل بخصوص بخصوص بكل فعل فمدوا الى دليل اجمالي شامل لكل فعل
فوجدوا ما كما بالاباحة أو الحظر حيث لا تناقض فتدبر (الثالث التوقف) في الحكم بشئ من الاحكام لان صحة حكم معينان
الحملة ولا يدري أيها واقع فيتوقف (أقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية) أي الحكم في خصوص بخصوص (ولا
ينافي) ذلك (الحكم) اجمالا (في كل فعل فتدبر) وهذا شئ يجب فان المصنف أورد على الأولين بعدم كفاية الاجمال
والتفصيل في عدم المناقاة وهما حكم بعدم المناقاة لاجل الاجمال والتفصيل الا أن يقال المراد أن الوقف في الخصوص لا ينافي
الحكم الاجمالي ولو على سبيل الخطا في الاجتهاد والاصوب في التقرر بأن يقال ان عدم كفاية الاجمال والتفصيل هناك
لان أهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة أو التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل
فاحتمل أن يكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحسبها الوجوب ويرد النسخ بحسبها ان
ورد كما ورد في صوم آخر رمضان المبارك فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة أو الاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل ومذا طهر اندفاع
تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الايراد هنا أن المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعنية في كل فعل فعل
ولا ينافي معرفة حكم بخصوص بفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط عن متابعة كلية لأن يعلم حكم واحد شامل لكل كما
في المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر وأنصف

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

فيقال وهل تصفعت صنائع العالم أم لا فإن لم تتصفعه فقد تصفعت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسمافصارت
المقدمة الشائبة خاصة لا تنتج وان تصفعت الباري فكيف وجدته فإن قلت وجدته جسمافهو محمل النزاع فكيف أدخلته
في المقدمة مثبت بهذا أن الاستقراء ان كان تاما رجوع الى النظم الاول وصلح للقطعات وان لم يكن تاما لم يصلح للقطعات
لانه مهما وجد الاكثر على غلط غلب على القطن أن الآخر كذلك

(الفصل الثالث في وجبه لزوم النتيجة من المقدمات) وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل وبتبليس الامر فيه على الضعفاء
فلا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فنقول كل مفرد من جهة القوة المفكرة ونسب أحدهما الى الآخر ينفي
أوثبات وعرضته على العقل لم يتخل العقل فيه من أحد أمرين اما أن يصدق به أو يتنع من التصديق فإن 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
الا بواسطة 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 (بيان) اننا اذا قلنا للعقل احكم على النبيذ بالحرام فيقول لا أدري
ولم يصدق به فعلنا أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلا بد أن يطاب واسطة رعا صدق العقل
بوجودها في النبيذ وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطابوب فيقال هل النبيذ 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 بهاتين المقدمتين لزمنا التصديق بالثالث لاجتماعه وهو أن النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه أن يصدق بذلك ويذعن
للتصديق به فان قلت فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين وليست ائدة عليهما فاعلم أن ما توهمت حق من وجهه وغلط
من وجهه أما الغلط فهو أن هذه قضية ثالثة لان قولنا النبيذ حرام غير قولنا النبيذ مسكر وغير قولنا المسكر حرام بل هذه ثلاث
مقدمات مختلفات وليس فيها تكرير اصل بل النتيجة اللازمة غير المقدمات المترتبة وأما وجه كونه حقا فهو أن قولنا

زائد (أو يقبل) حسنة السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط زائد يمكن الزوال (كالصلاة) وقد (منعت في الاوقات
المكروهة) فقط حسنها في هذه الاوقات ولنا قش أن يناقش بأنه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح
العارض وهو لا يناقش بقاء الحسن الذاتي ولذا الوادي الصلاة فيها كانت صعبة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح
لامر آخر لا بطلان الحسن الذاتي فالاولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلاتها حبيبة لذاتها ولذا لم تجب عليها فلم يجب
القضاء فان قلت فالإيمان أيضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلاة قلت انما ساقط لعدم الامكان لا للفق
وسقوط حسنة والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والإيمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلاة لان
الحائض مكلفة فافهم (والى ما) هو حسن (الغيره) بان يكون هذا الغير واسطة في الثبوت وهو اما (المعلق بالاول) أى
بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لافى العروض والحسن عارض للفعل بالذات (وهو) أى المعلق بالاول انما
يكون (فيما) أى الغير الذى هو الواسطة (لاختيار العبد فيه) فحينئذ لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا بالاحتمال ان يتصف
بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط (كأن كان الصوم والمجتمعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت) ولا اختيار
للعبد فيه ومع هذا الحاجة الفقير اقتضت أن يكون دفعها من الاغنياء من قليل فاضل ما لهم حسنا وهو الزكاة والنفس لما
كانت طائفة اقتضت أن يكون قهرها يمنع شهواتها الثلاث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت أن يكون تغليبها على الوجه
المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا تدخل هذه الوسائط في العبادة (أو غير معلق) بالاول لكون الغير واسطة
في العروض وهذا القسم منقسم الى قسمين الاول أن يكون هذا الغير يتأدى بأداءه هذا الحسن (كالجهاد والحد وصلاة الجنائز
فانها) في أنفسها تعذيب عبادات الله تعالى كافي الاولين أو التسمية بعبادة الجهاد كالثالث لكنها حدثت (بواسطة) هدم
(الكفر) واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبجسنة حسن تعذيب الكفار بالقتل والتبويه يتأدى هدم الكفر واعلاء
الكلمة الالهية (و) بواسطة (العصية) أى الزجر عليها لينزع الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبجسنة حسن
تعذيب العباد الفاسق باقامة الحدود وهذا الزجر يتأدى بنفس اقامة الحدود (و) بواسطة تعظيم (اسلام الميت) فان

المسكر حرام مثل بهومه الذي يبذل هو أحد المسكرات فقوله النبي حرام ينطوي فيه لكن بالقوة لا بالفعل وقد يحضر العام في
الذهن ولا يحضر الخاص فمن قال الجسم متعزير بما لا يحظر بياله ذلك الوقت ان الثعلب متعزير بل ربما لا يحظر بياله ذلك الثعلب
فضلا عن أن يحظر بياله أنه متعزير إذا النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة والموجود بالقوة القريبة لا يظن أنه
موجود بالفعل فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في ذهن وتخطر
بباله ووجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة
البدن 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 فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين إذ تنظهما أن كل بغلة عاقرة وهذه بغلة فهي إذا عاقرة والانتفاخ
له أسباب فإذا انتفاخها من سبب آخر ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في ذهن التفطن لوجود النتيجة بالقوة المقدمة
أشك على الضعفاء ولم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فالحق أن المطلوب هو المدلول المستنتج وأنه غير التفطن لوجوده
في المقدمتين بالقوة ولكن هذا التفطن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين
مع التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصورة المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة وعلى سبيل تضمن المقدمات
للنتيجة بطريق المزوم الذي لا يدمنه عند أكثر أصحابنا المتألفين للتولد الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرته الله تعالى عقيب
حضور المقدمتين في ذهن والتفطن لوجه تضمنه ماله بطريق إجراء الله تعالى العادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام
النظر عند بعض أصحابنا ثم ذلك من غير نسبة له إلى القدرة الحادثة عند بعضهم بل بحيث لا تتعلق به قدرة العبد وإنما قدرته
على احضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين النتيجة على معنى وجودها فيهما بالقوة فقط أما صيرورة النتيجة بالفعل فلا
تتعلق بها القدرة وعند بعضهم هو كسب مقدور والرأي الحق في ذلك لا يليق بما نحن فيه والمقصود كشف الغطاء عن النظر
وان وجه الدليل ماهو والمدلول ماهو والنظر الصحيح ماهو والنظر القاسم ماهو وترى الكتب مشحونات بنظريات في هذه

تعظيمه كان حسنا بنفسه وبجده حسن هذا الصنع من الدعاء وربما يورد أن تعذيب الكفار والقتال معهم لا يوجب بل يجوز
كونه حسنا بالذات وأي دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه لكنه غير الجهاد وكذا صلاة الجنائز ذكره الله تعالى
وعبادته مع الدعاء فيجوز أن يكون حسنا بالذات وليس شها بعبادة غير الله تعالى كما في الحج نعم الكفر وإسلام الميت وسائط في
الثبوت كما ثبت في الحج وهذا والتظاهر أن الجهاد لا يصلح أن يلحق بالاول الأخرى 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 الجنائز فلا يسقط بفعل
البعض علمنا أن ليس المقصود آتباع البدن بذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنا لاجله وهذا يخرج الجواب عن
الجهاد أيضا فتدبر وأنت الثاني أن لا يتأدى هذا الغير بآداء هذا الحسن كالسعي إلى الجمعة فإنه حسن بحسن صلاة الجمعة
ولا يتأدى بالسعي فقط وربما يشمل بالوضوء فإنه حسن بحسن الصلاة لاجل كونه شرطاً وفيه شائبة من الغفاء فإن الوضوء بما هو
طهارة حسن وإن كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطه الأخرى أن السرع ندى الدوام على الطهارة والمندوب حسن وليس
ندبها إقامة الصلاة فإن من أوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الأوقات المكروهة فتدبر وليعلم أن جميع المأمورات
فيها حسن آخر ثبت بكونه مأموراً به ولا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر فالإيمان مع كونه حسناً في نفسه حسن لكونه مأموراً به
ولا تفطن أن هذا يؤدل إلى مذهب الأشعري من أن الحسن يثبت بالأمر فإنا نقول إن أداء مأمور الله حسن في نفسه فإنه من قبيل
شكر المنعم وأداء هذه العبادات من أفراد أداء المأمور به فيكون حسناً بحسنه لأن الشرع جعله حسناً وكان آتياً وتابان
المنهيات في أنفسهم امتساوين أعادنا الله تعالى عن هذا القول (وهكذا أقسام التقيج) فالقيج قبيح لعينه لا يجهل السقوط كقيج
الشرك وسائر العقائد الباطلة والزنا ويجهل السقوط كما كل الميتة سقط قصه في الخمصة وقيج لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح
كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه أعراضاً عن ضيافة الله تعالى وارتكاب الصوم يرتكب الأعراض أو لا يتأدى كالبيع وقت
التداء قبيح لافضائه إلى فوات الجمعة وأما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الثبوت مهذرة لم أر بياناً في كلام القوم وإن كان
غثاله الغصب فإنه انحرام يتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهذرة فصار الغصب قبيحاً بالذات (الأمر المطلق مجرداً عن القرينة

الاضاغط من غير شفاء وانما الكشف يحصل بالظرف الذي لم يكنه فقط فلا ينبغي أن يكون شغف بالكلام المعتاد المشهور بل
بالكلام المفيد الموضح وان خالف المعتاد

(مغالطة من متكرري النظر) وهو أن يقول ما تطلب بالنظر هو معلوم لك أم لا فان علمت فكيف تطلب وان أنت واحد
وان جهلته فاذا وجدته فمعرفة أنه مطلوب وكيف يطلب العبد الآتي من لا يعرفه فانه لو وجد لم يعرف أنه مطلوبه فنقول
أخطأت في نظم شهبك فان تشبها 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 قوتي أن أقبل التصديق بها بالفعل وأجهلها من وجه أي لا أعلمها بالفعل ولو كنت أعلمها
بالفعل لما طلبتها ولولم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها انما ليس في قوتي علمه يستحيل حصوله كاجتماع الضدين ولولا أني
أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة لما كنت أعلم الظفر عطلوبي اذا وجدته وهو كالعبد الآتي فاني أعرف ذاته بالتصور
وانما أطلب مكانه وانه في البيت أم لا ونونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور أي أفهم البيت مفردا والكون مفردا وعلمه بالقوة
أي في قوتي أن أصدق بكونه في البيت وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فاذا رأيت في البيت صدقت بكونه في البيت
فكذلك طلي لكون العالم حادثا اذا وجدته

(الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان على وبرهان دلالة) أما برهان الدلالة فهو أن يكون الامر المتكرر في المقدمتين
معلولا ومسيبا فان العلة والمعلول يتلازمان وكذلك السبب والسبب والموجب والموجب فان استدلال العلة على المعلول
فالبرهان برهان علة وان استدلت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة وكذلك لو استدلت بأحد المعلولين على الآخر مثال
قياس العلة من المسوسات أن تستدل على المطر بالقيم وعلى شبع زيد بأكله فتقول من أكل كثير فهو في الحال شبعان وزيد
قد أكل كثير فهو اذا شبعان وان قلت ان كل شبعان قد أكل كثيرا وزيد شبعان فاذا قد أكل كثيرا فهو اذا برهان دلالة ومثاله

هل الحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختار شمس الأئمة قال واقف أسرار الكتاب المبين قدس سره وأذا قلنا الله تعالى ما أذقه
ان هذه النسبة غلط فانه ليس في كلامه الا أنه يدل على الحسن لنفسه وهو لا يظهر كيف وعدم القبول للسقوط في بعض المأمورات
أقل القليل فلا يجعل متبادرا (أو) للحسن (غيره كما) ذكر (في البديع) حكاية قول لا يدري قائله (ثبوت الحسن
في المأمورة اقتضاء فيثبت الادنى) الذي يكفي لدفع الضرورة وأما كونه لنفسه فلا بد له من دليل زائد هذا وفي الاسرار لأعلم
خلافه في أن الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله أعلم بحقيقة الحال

(الباب الثاني في الحكم وهو عندنا) معشر أهل السنة (خطاب الله المتعلق بفعل المكلف) أي جنس المكلف فلا يختص
الحديث بالمتعلق بكل مكلف وقد كان كتي في بعض كلمات الأشعرية على هذا فورد عليهم النقص بنحو والله خلقكم وما تعملون
فزيد قوله (اقتضاء) حتما أولا (أو تخييرا فنصو والله خلقكم وما تعملون ليس منه) لعدم الاقتضاء والتخيير فيه فلم يرد النقص
واعترض أيضا بان الحديث معتبره والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والاية ليست متعلقة بفعله بما
هو مكلف وهو غير وافي إذ حيث تخرج الاباحة لانها غير متعلقة به بما هو مكلف اذ لا تكلف فيها فتدبر وكلمة أو ههنا ليست
للتشك والابهام بل للتوبيخ فلا يضر التعريف والمراد بالفعل ما هو أعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان
نعم رده عليه نروج نحو الاجماع حجة الا أن يقال ليس يحكم الا اذا أول بأن العمل بمقتضاه واجب وحده إذ صار متعلقا بفعل
المكلف فتدبر (وههنا أبحاث الاول أنه لا يعكس) الحد (فانه يخرج منه الاحكام الوضعية) كالحكم بسببية الوقت للصلاة
والبيع للثمن وأمثالهما (فيهم من زاد) في الحد (أو وضعا) فدخلت تلك الاحكام (ومنهم من لم يزد فتارة) لدفع هذا الاراد
(يمنع خروجها عن الحد) ويدعى أن في الاحكام الوضعية اقتضاء أيضا (فان الاقتضاء) المذكور في الحد (أعم من الصريح
والضمني) والوضعية فيها اقتضاء ضمنى فانه يفهم من بسببية الوقت للصلاة أنها واجبة عنده وهكذا فان قيل حيث يدخل
القصة اذ فيه أيضا اقتضاء ضمنى فانه يفهم منه الاجتناب عن أمثال أفعالهم السيئة واتبان أمثال الحسنه أجاب بقوله
(والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها) فانها بهذا الاعتبار اخبار محض فلا تدخل واما باعتبار أنها يفهم منها الإيجاب

من الكلام قول كل فعل محكم ففعله عالم والعالم فعل محكم فصانعه عالم ومثال الاستدلال باحدى النبيين على الاخرى في الفقه قولنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان كل و لا يوجب الحرمة فلا يوجب الحرمة وهذا لا يوجب الحرمة فلا يوجب الحرمة فان الحرمة والمحرمة ليست احدهما علة للاخرى بل هما نتيجتا علة واحدة وحصول احدي النبيين يدل على حصول الاخرى بواسطة العلة فانها تلازم علتها والنتيجة الثانية ايضا تلازم علتها وملازم الملازم لا محالة ويجمع استدلال الفراسة من قبيل الاستدلال باحدى النبيين على الاخرى حتى انه يستدل بخطوط حجر في كتف الشاة على ارافة الدماء في تلك السنة ويستدل بالطلاق على الاخلاق ولا يمكن ذلك الا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد ولنقتصر من مدارك العقول على هذا القدر فانه كالعلاوة على علم الاصول ومن اراد مزيدا عليه فليطلبه من كتاب محل النظر وكتاب معيار العلم ولتشتغل الآب بالقطب الاربعة التي يدور عليها علم الاصول والحمد لله وحده والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وعلى جميع اصحابه

(بسم الله الرحمن الرحيم)
﴿ القطب الاول في التمرة وهي الحكم ﴾

والكلام فيه ينقسم الى فنون اربعة فن في حقيقة الحكم وفن في اقسامه وفن في اركانه وفن فيما يظهره ﴿ الفن الاول في حقيقته ﴾ ويشتمل على تهييد وثلاث مسائل اما التهييد فهو ان 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 فامتنعوا كونه فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم فلهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يبيح ولا يوجب شكر المنعم ولا حكم للافعال قبل ورود الشرع فلتعلم كل مسئلة برأسها ﴿ مسئلة ﴾ ذهب المعتزلة الى ان

وحرمة نظرا الى ان شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل بحكم داخل في الحكم وفيه نظر فانه ان اراد بالافتضاء الضمني الدلالة على الافتضاء ولو التزاما فعدم كون النص دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم من اللفاظ وان اراد بالدلالة مطابقة أو تضمننا أو التزاما مقصودا بالذات فكون الاحكام الوضعية بأمرها كذلك دالة على الافتضاء على هذا التصور غير ظاهر وان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا لاشتراط وأما افتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة فتأمل فيه فانه موضع تأمل ﴿ وما في الضرير ﴾ مطابقا لقول صدر الشريعة (ان الوضع مقدم عليه) فان وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلاة عنده والموجب مقدم فهما متغايران فادراج احدهما في الآخر غير معقول وما في التلويح ان التغير لا يضر اعمية الافتضاء بل التغير بين الاعم والاصغر ضروري ساقط اذ المراد بالتغير المبانيه والوضع مبين للافتضاء موجب له (لا يضر) لما نحن بصدده (لصدق) الافتضاء (الاعم) من الصريح وغيره وان كان الصريح مبانيه ومتأخر عنه (وتارة يمنع) هذا المكتنى (كونها من المحدود فانا لانسمى) الخطابات الوضعية (حكما) وان سمي غيرنا ولا مشاحة في الاصطلاح البحث (الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم) معشر اهل السنة (أى الكلام النفسى قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه) فإلم يمنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مبين للخطاب فلا يضر تعريه به (والجواب ان) حذر الحكم غير مسلم بل (الحادث هو التعلق) أى تعلق الحكم بالفعل تحييرا (فأفهم) فانه ظاهر جدا البحث (الثالث الحد منقوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبية صلواته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولا) وان كان يؤدي بالنايب الولى وهي ليست متعلقة بفعل المكلف (وأجيب) في كتب بعض الشافعية (بأنه لا خطاب للصبي) أصلا فليست صلواته مندوبية (وإنما للولى الصريخ) على الصلاة للاعتياد لا للتأويل بل (وله) أى لولى (الثواب وعليه الاداء) أى اداء الحقوق من مال الصبي لأن الحقوق تجب أولا على الصبي (والصحة) أمر (عقلى) لاحكم كتره (لانها تتم بالمطابقة) أى مطابقة الجزئى للعقيدة المعترية شرعا ولا حاجة فيه الى الخطاب (وفيها ما فيه) لان القول بنفى الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للاخبار المشهورة

الافعال تنقسم الى حسنة وقيحة فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وشكر المنعم ومعرفة حسن الصدق وكفج الكفران وايلام البرى والكذب الذى لا غرض فيه ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر ووقوع الكذب الذى فيه نفع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والجم وسائر العبادات وزعموا انها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من القمضاء الداعى الى الطاعة لكن العقل لا يستقل بدركه فنقول قول القائل هذا حسن وهذا قبيح لا يحسن بفهم معناه ما لم يفهم معنى الحسن والقبح فان الاصطلاحات فى اطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة فلا بد من تقييدها والاصطلاحات فيه ثلاثة (الاول) الاصطلاح المشهور العامى وهو ان الافعال تنقسم الى ما وافق غرض الفاعل والى ما يخالفه والى ما لا يوافق ولا يخالف فالموافق يسمى حسنا والخالف يسمى قبيحا والثالث يسمى عينا على هذا الاصطلاح اذا كان الفعل موافقا لشخص مخالفا لآخر فهو حسن فى حق من وافقه قبيح فى حق من حاله حتى ان قتل المالك الكبير يكون حسنا فى حق اعدائه قبيحا فى حق اوليائه وهؤلاء لا يتحاشون عن تقييح فعل الله تعالى اذا خالف غرضهم ولذلك يسبون الدهر والفلق ويقولون خرب الفلك وتفس الدهر وهم يعلمون ان الفلك مسخر ليس اليه شئ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فاطلاق اسم الحسن والقبح على الافعال عند هؤلاء كاطلاقه على الصور فمن مال طبعه الى صورة او صوت شخص قضى بحسنه ومن نفر طبعه عن شخص استقبحه ورب شخص ينفر عنه طبع ويميل اليه طبع فيكون حسنا فى حق هذا قبيحا فى حق ذلك حتى يستحسن سمرة اللون جماعة ويستقبحها جماعة فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة والمناقرة وهما امران اضافيان لا كالسواد واليباض اذ لا يتصور ان يكون الشئ اسودا فى حق زيد ابيض فى حق عمرو (الاصطلاح الثانى) التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالتناء على فاعله فيكون فعل الله تعالى حسنا فى كل حال خالف الغرض او وافقه ويكون المأمور به شرعا ندبا كان او واجبا بحسنا والمباح لا يكون حسنا (الاصطلاح الثالث) التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله ان يفعله فيكون المباح حسنا مع المأمورات وفعل الله يكون حسنا بكل حال وهذه المعانى الثلاثة كلها اوصاف اضافية

فصدق على صلاته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلاته قال فى الحاشية الاظهر ان ترتب الثواب لعله يجرى عادة الله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى ولا يخفى عليك ان هذا لا يصح من قبل الاشعري اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلولا يمكن حكم من الشرع فليس هذا العمل بحسن واما على رأينا وان كان هنالك حسن من دون ورود خطاب لكن امله الصبي ليس من هذا القبيل فانه قد ورد الخطاب النبوى والتقرير بايصال الثواب على اعمال الصبيان فان قلت لا يسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا الحكم ظاهر لا يثبت اليه فافهم واما الحنفى فالمالية فلولا تجب على الصبي كان الاخذ من ماله ظلما فاذا الحقوق المالية كضممان المتلفات يجب فى ماله او لا يترتب عنده الولى فى اذانه ولا ترديد بعهدة بيعة ما ذكر حتى تكون عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولى وهذا حكم شرعى البتة فان معناه ان بيعه بعد الاذن سبب الملك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا الا بعد اعتبار الشارع ذلك ولو اورد بدلها كعمرته بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان ادفع للشعب فاذا الحق ما قال صدر الشرع بقرحة الله الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العبد الصحت (الرابع انه يخرج) من الحد (ما ثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب) من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب الله هنالك (والجواب انها كاشفة عن الخطاب) الالهى (فالنايت بها) أى بالاصول الثلاثة (نايت به) أى بالخطاب الالهى فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت فعلى هذا يلزم ان لا يعد تنظم القرآن خطبا لانه كاشف انفسى قال (واما عدم عدت تنظم القرآن منه) أى من الكاشف (مع انه كاشف عن النفسى فلان الدال كانه المدلول) فلا يسمى كاشفا نادبا فان قلت فيما بال الحنفية لا ينسبون الكشف الى القياس قال (وما عن الحنفية ان القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع فببنى على انه اصرح فى الفرعية) فانه يحتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلافهما اذ لا يحتاج فى اخذ الحكم منهما الى شئ سواهما فنسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه (فتأمل) فيه فانه دقيق حقيق بالقبول (ثم فى تسمية الكلام فى الازل خطبا بخلاف) فبعضهم جعلوه خطبا بالاولى لا (والحق انه) خلاف لفظى (ان فسر بما يفهم) ولو بالآخره أى ما فيه صلوح الافهام (كان خطبا فيه) أى فى الازل لانه صالح فيه للافهام فيما لا يزال (وان فسر بما يفهم) أى وقع افهامه

وهي معقولة ولا يجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها فلا مشاحة في الالفاظ فعلى هذا اذا لم يرد الشرع لا يتميز فعل
عن غيره الا بالموافقة والمخالفة ويختلف ذلك بالاضافات ولا يكون صفة للذات فان قيل نحن لانزاعكم في هذا الامور الاضافة
ولاني هذه الاصطلاحات التي تواضعتم عليها ولكن ندعى الحسن والقبح وصفا ذاتيا للحسن والقبح مندر كالبصيرة العقل
في بعض الاشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل ولذلك لا يجوز زيدا من ذلك على الله تعالى لقبحه وعجزه على كل عاقل قبل
ورود الشرع لانه قبيح لذاته وكيف ينكر ذلك والعقلاء باجمعهم متفقون على القضاء به من غير اضافة الى حال دون حال قلنا
انتم منازعون فيما ذكرتموه في ثلاثة امور أحدها في كون القبح وصفا ذاتيا والثاني في قولكم ان ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة
والثالث في ظنكم ان العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعا بها ودليل على كونه ضروريا أما الاول وهو دعوى كونه
وصفا ذاتيا فهو يتحقق بما لا يعقل فان العقل عندهم قبيح لذاته بشرط أن لا تسبقه جنابة ولا يعقبه عوض حتى جازيلا لم
البهائم وذبحها ولم يقبح من الله تعالى ذلك لانه يشبهها عليه في الآخرة والقتل في ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه
جنابة أو تتعقبه لانه الامن حيث الاضافة الى الفوائد والاعراض وكذلك الكذب كيف يكون قبيحا ذاتيا ولو كان فيه عصية
دم نهي باخفاء مكنه عن ظالم يقصد قتله لكان حسنا بل واجبا يصح بتركه والوصف الذاتي كيف يتبدل بالاضافة الى الاحوال
وأما الثاني وهو كونه مندر كالبصيرة وكيف يتصور ذلك ونحن ننازعكم فيه والضروري لا ينزاع فيه خلق كثير من العقلاء
وقولكم انكم مضطرون الى المعرفة وموافقون عليه ولكنكم تظنون ان مسندكم معرفةكم السمع كما ظن الكعبي ان مسندكم
بجبر التواتر النظر ولا يبعد التباس مندرك العلم وانما يبعد الخلاف في نفس المعرفة ولا خلاف فيها قلنا هذا كلام فاسد لانقول
يحسن من الله تعالى ايلام البهائم ولا تعتقد لها جرم ولا ثوابا فدل اننا ننازعكم في نفس العلم وأما الثالث فهو اننا لو سلمنا اتفاق العقلاء
على هذا البضالم تكن فيه حجة اذ لم يسلم كونهم مضطرين اليه بل يجوز ان يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضروري فقد اتفق
الناس على اثبات الصانع وجواز بعثة الرسل ولم يخالف الا الشواذ فلو اتفق ان ساعدكم الشواذ لم يكن ذلك ضروريا فكذلك
اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن ان يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الاشياء وبعضه عن تقليد مفهوم من

(لم يكن) في الازل خطابا اذ لم يتحقق الافهام فيه (بل فيما لا يزال) فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام للافهام ثم أطلق
على الكلام الموجه للافهام فان اكتفى بالصلوح للافادة فالازل خطاب في الازل وان اريد الافهام الحالى فلا وأما أخذ العلم
بافهامه في الجملة كما قال السيد قدس سره فقبح ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المعتبر في كون الكلام
خطابا احد الامرين الافهام بالفعل والعلم في الحال بالافهام في المسأل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما
في المسأل فليس الاخطابا بالقوة عند الغير يقين فادعاء محض بل الكلام الذي هي للافهام خطاب عند من يكتفى بالصلوح
للافهام في المسأل علم انه يفهم ما لا أم لا ثم بشرط العلم بأنه خطاب علم كونه مفهما فظهر الخطابية انما هو بالعلم وأما من
الخطابية في التفسير والتوجه للافهام ولو ما لا فتمامل (ويستنبى عليه أنه حكم في الازل أو فيما لا يزال) فمن قال الكلام خطاب في
الازل قال انه حكم فيه ومن لم يقل لا يقول به فان قلت كيف يتأتى ازالة الحكم مع أنه الخطاب المتعلق والتعلق حادث قلت المراد
بالتعلق في الحد وقوع فعل المكاف من متعلقاته كالمفعول ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل الحادث التعلق بمعنى أن يصير
المكاف مشغول الزمة بالفعل وأين هذا من ذلك كذا في التصريح ولك أن تقول بعبارة أخرى المراد بالتعلق في الحد التعلق الاعم
من التعليل والتصعير والحادث التصعير فتدبر ولما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال (ثم الاقتضاء) الذي في الحكم
(ان كان حسنا لفعلة غير كفا لايجاب) أي فالحكم الايجاب وعلى هذا يلزم أن لا يكون الكف عن الحرام واجبا ولا يصلح
للدخول في باقي الاقسام فيقتل المحصر فالصواب أن لا يقيد بغير الكف (وهو نفس الامر النفسي) وهو ظاهر عند كون
الامر النفسي مدلول اللفظي (أو) ان كان (ترجيحا) لفعلة (فالتدب) أي فالحكم التدب (أو) ان كان (حسنا
لكف) الفعل (فالتصريح) أي فالحكم التصريح بالقياس الى المكفوف عنه وان كان ايجابا بالقياس الى نفسه المطلوب
فتدبر احسن التدبر (أو) ان كان (ترجيحا) لكف (فالتكراهة) أي فالحكم التكراهة (والتصعير الاباحة) أي
الحكم بالتصعير الاباحة (والخفية) لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني (لاحظوا) في التقسيم

الآخذين عن السمع وبعضه عن الشبهة التي وقعت لاهل الضلال فالنظام الاتفاقي من هذه الاسباب لا يدل على كونه ضروريا فلا يدل على كونه حجة لولا منع السمع عن تجرير الخطا على كافة هذه الامة خاصة اذ لا يبعد اجتماع الكافة على الخطا عن تقليد وعن شبهة وكيف وفي المحدث من لا يعتقد في هذه الاشياء ولا حسن نقائصها فكيف يدعي اتفاق العقلاء احتجوا باننا علم قطعاً ان من استوى عنده الصدق والكذب أثر الصدق ومال اليه ان كان عاقلاً وليس ذلك الحسنه واما الملك العظيم المستولى على الاقاليم اذ ارأى ضعيفاً مشرفاً على الهلاك عيّل الى انقاذه وان كان لا يعتقد اصل الدين لمتنظر نواباً ولا ينتظر منه أيضاً مجازاة وشكراً ولا يوافق ذلك أيضاً غرضه بل ربما يتعجب به بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف اذا أكره على كلمة الكفر أو على افساء السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكروه وعلى الجملة استحسان مكارم الاخلاق وافاضة النعم مما لا ينكره عاقل الاعن عناد والجواب اننا لا نكر انشهار هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ولكن مستنداً الى التدين بالشرائع واما الاغراض ونحن انما نكره في حق الله تعالى لا نشفاه الاغراض عنه فاما اطلاق الناس هذه الالفاظ فيما يدور بينهم فيستمر من الاغراض ولكن قد تدق الاغراض وتختفي فلا يتنبه لها الا المحققون ونحن ننبه على مشاركات الغلط فيه وهي ثلاث مشاركات يغلط الوهم فيها (الاولى) ان الانسان يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث انه لا يلتفت الى الغير فان كل طبع مشغوف بنفسه ومستحق لغيره فيقضي بالقبح مطلقاً وربما يضيف القبح الى ذات الشيء ويقول هو بنفسه قبيح فيكون قد قضى بثلاثة أمور هو مصيب في واحد منها وهو اصل الاستقباح ومخطئ في أمرين أحدهما اضافة القبح الى ذاته اذ غفل عن كونه فيها مخالفاً لغرضه والثاني حكمه بالقبح مطلقاً ومنشؤه عدم الالتفات الى غيره بل عدم الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض الاحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف الغرض (الغلبة الثانية) ان ما هو مخالف للغرض في جميع الاحوال الا في حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال فيرأى مخالفاً في كل الاحوال فيقضي بالقبح مطلقاً لا يتلاءم احوال قصده على قلبه وذهاب الحالة النادرة عن ذكره كحكمه على الكذب بانه قبيح مطلقاً وغفلته عن الكذب الذي تستفاد به عصمة ذم نبي أو ولي واذ افاض بالقبح مطلقاً واستمر عليه مدة وتكرر ذلك على

(حال الدال) في الطلب الحتمي لانه العمدة في الباب (فقالوا ان ثبت الطلب الجازم قطعي فالافتراض) ان كان ذلك الطلب للفعل (أو التحريم) ان كان ذلك للكف (أو) ثبت الطلب الجازم (بفرضي) فالإيجاب) ان كان ذلك الطلب للفعل (وكرهية التحريم) ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة فقد بان لك ان النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا في التسمية لافي المعنى فلا وجه لما شمر الذيل صاحب المحصول لا بطل قولنا ومن زعم من الشافعية ان النزاع معنوي في أن الافتراض في كلام الشارع على أيهما يحمل فقد غلط كيف وان النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن انما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين ان اطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس الا على الالتزام لا غير والذي أوقعه في هذا الغلط ما بين القاضي الامام أبو زيد في وجه التسمية بالافتراض (و) الوجوب وكرهية التحريم (بشاركتهما) أي الافتراض والتحريم (في 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 تجوزاً) وأراد استحقاق العقاب بالفعل للقطع بأن محمد رحمه الله تعالى لا يكفر باحد المكروه (والحقيقة) من الكلام (ما قاله) أي الامامان الشيطان (انه الى الحرام أقرب) للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل (هذا) واعلم أنه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركناً أو شرطاً لعبادة فيقال انه فرض فيها وان كان ثابتاً بديل لظني كما يقال مسخ ربيع الراس فرض وأمثاله وما من يكن شرطاً ولا ركناً بل مكه لاهلها 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 الكسف وبعضهم زعموا أنهم انما أطلقوا الفرض في أمثال المسح لانه قطعي ثابت بالكتاب وشنع عليه فيه بتشنيعات بطول الكلام بذكرها ومن أراد الاطلاع عليه فليرجع اليه (واعلم أنهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم) جعلوا مرة (أخرى الوجوب والحرمه فحمل بعضهم على المسامحة) وقالوا انما جعل الوجوب والحرمه لانهما

سمعه ولسانه انفرس في نفسه استقباح منفر فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه نفرة عنه لطول نشوءه على الاستقباح
فانه اتى اليه منذ الصبا على سبيل لتأديب والارشاد ان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه أحد ولا يذنبه على حسنه في بعض
الاحوال خيفة من ان لا تستحکم بفرته عن الكذب فيقدم عليه وهو قبيح في أكثر الاحوال والسماع في الصغر كالنقش في
الحرف ينفرس في النفس ويحتمل الى التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الاطلاق بل في أكثر الاحوال واذا لم يكن في ذكره
الا أكثر الاحوال فهو بالاضافة اليه كل الاحوال فلذلك يعتقد مطلقا (الغلطة الثالثة) سبها سبق الوهم الى العكس فان
ما يرى مقرونا بالشئ يظن ان الشئ أيضا المحال مقرون به مطلقا ولا يدري ان الاخس ابدام مقرون بالاعم والاعم لا يلزم ان
يكون مقرونا بالاحص ومثاله نفرة نفس السليم وهو الذي نهشته الحية عن الخيل المبرقش اللون لانه وجد الذي مقرونا
بهذه الصورة فتوهم ان هذه الصورة مقرونة بالاذى وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبه بالعدو لانه وجد الاذى والاستقدار
مقرونا بالرطب الاصفر فتوهم ان الرطب الاصفر مقرون به الاستقدار ويغلب الوهم حتى يعتذر الاكل وان حكم العقل بالكذب
الوهم لكن خلفت قوى النفس مطبوعة للاوهام وان كانت كاذبة حتى ان الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم اليهود اذ وجد
الاسم مقرونا بالقيح فظن ان القيح أيضا ملازم للاسم واذا اتورد على بعض العوام مسئلة عقلية بطيلة فقبلها فاذا قلت هذا
مذهب الاشعري أو الحنبلي أو المعتزلي نفر عنه ان كان يسيء الاعتقاد فيمن نسبته اليه وليس هذا طبع العاين خاصة بل طبع
أكثر العقلاء المتسبين بالعلوم الا العلماء الراجحين الذين اراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه وأكثر الخلق قوى نفوسهم
مطبوعة للاوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها واكثر اقدام الخلق واجمالمهم بسبب هذه الاوهام فان الوهم عظيم الاستيلاء على
النفس ولذلك ينفر طبع الانسان عن الميت في بيت فيه ميت مع قطعه باله لا يتحرك ولكنه كانه يتوهم في كل ساعة حركته
ونطقه فاذا انتهت لهذه المثاراات فترجع ونقول انما يتبرح الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرائع اذ دفع الاذى الذي
يلحق الانسان من رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانسكاله عنه وسببه ان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره
معرضا عنه وعن انقاذه فيستغربه منه بمخالفة غرضه فيعود ويقدر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حق نفسه

اثران لهما وأريد بهما الايجاب والتعريف اطلاقا للسبب على السبب ولك أن تتعوز في المقسم ونقول أريد بالمقسم حين قسم الى
الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب وهذا الصق بكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه (و) حمل (بعضهم على أنهم ما متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار) فلا بأس بجعلهما من اقسام الحكم لانه ليس هناك حقيقة قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة
فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية فاذا ليس الاصفة الحاكوم وهو معنى افعال ولها اعتباران اعتبار قيامها
بالفاعل ونسبتها اليه وحيث تسمى ايجابا واعتبارا تعلقها بالفعل فله متعلق بالفعل وهذا الاعتبار تسمى وجوبا وهذا معنى قوله
(فان معنى افعال اذا نسب الى الحاكوم) واعتبر مع هذا الانتساب (سمى ايجابا واذا نسب الى الفعل) واعتبر مع هذا
الانتساب (سمى وجوبا) فينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري (وأورد ان الوجوب مستتر على الايجاب) فان الشئ يجب
بالايجاب (فكيف الاتحاد) والالزم ترتب الشئ على نفسه (ويجب) بعدم المناقاة بين الاتحاد والترتب (بجواز ترتب
الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر) ولا اتصال فيه وفيما نحن فيه نسبه
الى الفعل متأخرة عن نسبه الى الحاكوم (قال السيد) قدس سره (وهذا ايجاب عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل
والوجوب من مقولة الانفعال) وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد وقال انه لا بأس في كون الشئ باعتبار مندرجا
تحت مقولة باعتبار آخر تحت أخرى (ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ باعتبارات شتى محل مناقشة) فانه حائر
لا بأس به (انتهى) كلام الشريف (أقول) انه قدس سره لم يردنا المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة
حاصلة من التأثير ولا يصدق على صفات الباري بل أراد الاعتبارية و (الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية) التي هي
أجناس عالية (لم يلزم وتصادق) المقولات (الاعتبارية) التي يعبرها العقل وان لم تكن أجناسا (باعتبارات مختلفة ليس
بمتنع) فلا بأس بان يصدق عليه باعتبار انسبته الى الحاكوم الفاعل فبقي أي هيئة تأثيرية وباعتبار نسبه الى الفعل المفعول
انفعال أي هيئة تأثيرية (فلا يرد ما قيل) في حواشي ميرزا جان (ان الشيخ) شيخ الفلاسفة أباعلى بن سينا (في الشفاء

فدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم فان فرض في بهيمة أوفى شخص لارفة فيه فهو بعد تصوره ولو تصور فيبقى أمراً خروجه
 طلب الثناء على احسانه فان فرض حيث لا يعلم أنه المنفذ فيتوقع أن يعلم فيكون ذلك التوقع باعنا فان فرض في موضع يستحيل
 أن يعلم فيبقى ميل النفس وتريح يضاها نفرة طبع السليم عن الخيل المبرقش وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرونة بالثناء
 فظن أن الثناء مقرون بها بكل حال كما أنه لما رأى الأذى مقروناً بصورة الخيل وطبعه ينفر عن الأذى فنفر عن المقرون بالأذى
 فالمقرون بالذي يذو المقرون بالمكروه ومكروه بل الانسان اذا جالس من عشقه في مكان فاذا انتهى اليه أحس في نفسه تفرقة
 بين ذلك المكان وغيره ولذلك قال الشاعر

أمر على الديار ديار ليلي • أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما تلك الديار شغفن قلبي • ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منها على سبب حب الاوطان

وحبب أوطان الرجال اليهم • ما رب قضاها الشباب هنالكا

اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم • عهد الصبا فيها نحنوا لذلكا

وشوا هذالك مما يكثر وكل ذلك من حكم الوهم وأما الصبر على اليف في ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس فلا يستحسنه جميع
 العقلاء لولا التسرع بل ربما استقصوه وانما استحسنه من ينتظر الثواب على الصبر ومن ينتظر الثناء عليه بالشجاعة والصلابة في
 الدين وكم من شجاع يركب متن الخطر ويتعجم على عددهم أكثر منه وهو يعلم أنه لا يطيقهم ويستحق ما يناله من الألم لما
 يعناضه من توهم الثناء والجد ولو بعد موته وكذلك اخفاء السر وحفظ العهد انما تواسى الناس بهما لما فهم من المصالح
 وأكثروا الثناء عليهما فن يحتمل الضرر فيه فأنما يحتمله لاجل الثناء فان فرض حيث لا ثناء فقد وجد مقروناً بالثناء فيبقى ميل
 الوهم الى المقرون بالذي يذوان كان خالي عنه فان فرض من لا يستولى عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب والثناء فهو مستقيم لا سعى
 في هلاكه نفسه بغير فائدة ويستحق من يفعل ذلك قطعاً عن سلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة وعلى هذا يجري

صرح بان المقولات متباينة) بالذات تبايناً ذاتياً (فلا يتصادقان) على شيء (ولو باعتبار) وجه عدم الورد أن قول ابن سينا
 في المقولات الحقيقية 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 تحجة في حساب ابن سينا فإنه ما أقام عليه دليلاً فلنا أن لا تساعده فعنى كلامه قدس سره أن
 دعوى امتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة وصدر عن شيخهم محل مناقشة عندي فلا يراد ثم ههنا بحثان الأول
 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 حادثه قبل وجوده والمعدوم مادام
 معدوماً لا يتصف بصفة حادثه أصلاً فثبت ذلك لفظاً للفعل من الوجوب الوجودي ففعل متعلقه ففيه أنه سلم تعلق افعال فكونه
 متعلقاً بصفة حادثه فيلزم أن لا يصح هذا التعلق والتحقيق أن اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التصديري وحيث يصح
 اتصافه بصفة اعتبارية أخرى ثم ان نزلنا نقول سلماً أن الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تعبير
 التكليف قطعاً ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صيرورة ذمته مشغولة بإداء الفعل وهو الوجوب فافهم وأما
 الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعدوم وسيجيء أنه مكلف فلا يذو من وجود المكلف وان كان معدوماً ما زماً بالكنه حاضر عنده
 تعالى فيتعلق به الطلب كذلك الفعل حاضر عنده تعالى موجود في زمانه فيمكن أن يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفقهه
 هذا العبد فان ما يجي من تكليف المعدوم الطلب التعلبي وهو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعلبي يصح بالمعدوم وأما وجود
 المكلف والفعل متحققين برماني وجودهم مافي الازل عنده تعالى فقول بالقدم الدهري والاصوليون يرون شيئاً فراهذا الثاني أن
 تعبير الوجوب والايجاب ضروري فانهما متضايقان مقتضيان للوصوفين المتغايرين وانكاره مكابرة الجواب بالانكار تعبير
 المفهومين وانما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغايرة بالاعتبار وهو معنى افعال قائماً بالفاعل متعلقاً بالفعل فالعقل
 يتزع منه مفهومين أحدهما باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيصعبه الفاعل والآخر باعتبار علقه بالفعل فيصعبه

الجواب عن الكذب وعن جميع ما يفرضونه ثم نقول نحن لا نتكبر أن أهل العادة يستفح 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 لوترك عبيده وأما هو بعضهم عوج في بعض تركيب الفواحش وهو مطلع عليهم وقد قدر على منعهم لقبح منه وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده ولم يقبح منه وقولهم أنه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب هو س لانه علم أنهم لا ينزجرون فليتهم فقيرا فكم ممن ممنوع عن الفواحش بعنة أو يحجز وذلك أحسن من تحكيهم مع العلم أنهم لا ينزجرون

(مسئلة) لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للعتزة ودليله أن لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه فإذا لم يرد خطاب فأى معنى للوجوب ثم تحقيق القول فيه أن العقل لا يتخلى أما أن يوجب ذلك لفائدة أولا لفائدة ومحال أن يوجب لفائدة فإن ذلك عبث وسفه وإن كان لفائدة فلا يتخلى أما أن يرجع إلى المعبود وهو محال إذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض وأولى العبد وذلك لا يتخلى أما أن تكون في الدنيا أو في الآخرة فإن الثواب تفضل من الله يعرف وعده وخبره والفكر والمعرفة والشكر يحرمه عن الشهوات واللذات ولا فائدة له في الآخرة فإن الثواب تفضل من الله يعرف وعده وخبره فإذا لم يجبر عنه فمن أين يعلم أنه يتأب عليه فإن قيل يخطر له أنه ان كفو وأعرض ربما يعاقب والعقل يدعو إلى السلوك طريحي الامن قلنا بل العقل يعرف طريق الامن ثم الطبع يستحث على سلوكه إذ كل إنسان يجبول على حب نفسه وعلى كراهة الالم فقد غلطتم في قولكم أن العقل داع بل العقل هاد والبواعث والدواعي تنبعث من النفس تابعة لحكم العقل وغلطتم أيضا في قولكم أنه يتأب على جانب الشكر والمعرفة خاصة لان هذا الخاطر مستنده توهم غرض في جانب الشكر يتميزه عن الكفر وهما متساويان بالإضافة إلى جلال الله تعالى بل ان فتح باب الاوهام فر بما يخطر له أن الله يعاقبه لو شكره وتطرفه لانه أمدته بأسباب النعم فلهذا خلقه ليترفه وليتمتع فانه نفسه تصرف في مملكته بغير إذنه ولهم شبهتان احدهما قولهم انفاق العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفران لا سبيل إلى انكاره وذلك مسلم لكن في حقهم لانهم مهترون ورياحون للشكر ويعتبون بالكفران والرب تعالى يستوى في حقه الامران فالمعصية والطاعة في حقه سيات وشهد له امران أحدهما أن المتقرب إلى

المفعول المفروض عنده فعنى افعال هو وجوب واجباب أى مصداقهما وهذا ظهر اندفاع الاول كما لا يخفى على ذى كياسة والحق عند اعلام الغيوب ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخصير أى الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الوضعى فقال • (ثم خطاب الوضع أصناف منها الحكم على الوصف بالسببية) أى بكونه سببا لحكم (وهى بالاستقراء وقتية) ان كان السبب وقتا (كالدلول) أى الزوال (لوجوب الصلاة) لقوله تعالى وأقم الصلاة لذلولك الشمس (ومعنوية) ان لم يكن وقتا (كالاسكار للتصريم) لقوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام كل مكر حرام رواه مسلم (ومنها الحكم بكونه مانعا ما العلكم) فقط مع بقاء السبب على السببية (كالابوة في القصاص) فانها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما (أو للسبب كالدن في الزكاة) فانه منع النصاب عن كونه سببا فان أداءه حاجة أصلية والنصاب صار مشغولا فلا يبق فاضلا مغتبا حتى يكون مفضيا إلى وجوب الاغتناء فقد اتضح الفرق بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكاة النصاب المعنى سببا وأما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وانما يتخلف الحكم في البعض لما تعافهم (ومنها الحكم بكونه شرط الحكم كالتفدية على تسليم المبيع) للبيع أى صحته وهى حكم (أو للسبب كالتطهارة) شرطت (في الصلاة وسببها تعظيم البارى تعالى) وقد شرطت التطهارة فيها لاجله لان التعظيم يفقد مع فقدان التطهارة (هذا) • والان شرع في مسائل الاحكام ولتقدم عليها تعريف الواجب لما فيه من الشغب وان كان علم سابقا في ضمن التقسيم (وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقا عقليا) كما عليه قائلوا لحسن والفتح العقليين (أو) استحقاقا (عاديا) كما عليه الاشعرية وزيد تاركه في جميع وقته ليدخل الموضع وقيل تاركه في جميع وقته بوجه ليدخل الموضع والكفافي ولا حاجة اليهما ويكنى ما في المتن فتدبر وما قيل انه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لانه غير مقدور وان أريد الكف عن الفعل لزم أن يكون التارك الغير الكافي لا يستحق العقاب فقيه ما سيجى أن عدم المقدور وان كان في نفسه غير مقدور بوجوب استحقاق العقاب فان قيل فعلى هذا يلزم عدم صحة العقوقلنا كلا (والعقو) لمستحق العقاب (من الكرم) فلا ينافى الاستحقاق والصلوح (وقيل ما أوجب العقاب على تركه ولا يخرج العقولان الخلف

السلطان بصر بك أغلته في زاوية بيته وحجرته مستهين بنفسه وعبادة العباد بالنسبة الى جلال الله دونه في الرتبة والثاني أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبز في محضه فأخذ يدور في البلاد وينادي على رؤس الاشهاد بشكره كان ذلك بالنسبة الى الملك فيجاءوا فاضاحوا وجله نعم الله تعالى على عباده بالنسبة الى مقدوراته دون ذلك بالنسبة الى خزائن الملك لان خزانه الملك تفتى بأمثال تلك الكسرة لتناهيها ومقدورات الله تعالى لا تنهاه باضعاف ما أفاضه على عباده (الشبهة الثانية) قولهم حصر مدارك الوجوب في الشرع بفضي الى الخاتم الرسل فانهم اذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعون لا يجب علينا النظر في معجزاتكم الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بالنظر في معجزاتكم فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا نقدر على ذلك ما لم ننظر فيؤدى الى الدور (والجواب) من وجهين أحدهما من حيث التحقيق وهو أنكم غلطتم في ظنكم بنا أننا نقول استقرار الشرع موقوف على نظر الناظر بل اذا بعث الرسول وأيد معجزته بحيث يحصل بها امكان المعرفة لونهظر العاقل فمما فقد ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب باليجاب النظر اذ لا معنى الواجب الا ما ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم أو موهوم فعني الوجوب رجحان الفعل على الترك والموجب هو المرجح والله تعالى هو المرجح وهو الذي عرّف رسوله وأمره أن يعرّف الناس أن الكفر سم مهلك والمعصية داء والطاعة شفاء فالمرجح هو الله تعالى والرسول هو المخبر والمعجزة سبب يمكن العاقل من التوصل الى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة التي بها يعرف صدق الخبر عن الترجيح والطبع المجهول على التألم بالعذاب والتلذذ بالثواب هو الباعث المسخت على الحذر من الضرر وبعد ورود الخطاب حصل الاجاب الذي هو الترجيح وبالتأيد بالمعجزة حصل الامكان في حق العاقل الناظر اذ قدر به على معرفة الرجحان فقوله لا أنظر ما لم أعرف ولا أعرف ما لم أنظر من الله ما لو قال الاب لولاه التفت فان ورائك سبع اعاد يا هوذا همهم عليك ان غفلت عنه فيقول لا التفت ما لم أعرف وجوب الالتفات ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السبع ولا أعرف السبع ما لم التفت فيقول له لا جرم تهلك بترك الالتفات وانت غير معذور لانك قادر على الالتفات وترك العناد كذلك النبي يقول الموت ورائك ودونه الهوام المؤذية والعذاب الاليم ان تركت الايمان والطاعة وتعرف ذلك بأدنى نظري في معجزتي فان نظرت وأطعت نجوت وان غفلت وأعرضت فآله تعالى غنى عنك وعن عملك وانما أضرت بنفسك

في الوعيد جائز) فيجوز ان يوعد بالعقاب ولا يأتي به فان أهل العقول السليمة بعدونه فضلا لانقصا وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما (دون الوعد) فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه (ورد) هذا العذر (بأن ابعاد الله تعالى خبره فهو صادق قطعاً) لاستعماله الكذب هناك واعتذر بأن كونه خبراً ممنوعاً بل هو انشاء للتخويف فلا بأس حينئذ في الخلف وورده بقوله (وتجوز كونه انشاء للتخويف كما قيل) في حوائج ميرزا جان وغيرها (عدول عن الحقيقة بلا موجب) يلجئ الى العدول وهو غير جائز (على أن مثله يجري في الوعد) ان يمكن أن يقال انه انشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف (فينسب الى المعاد) هذا خلف (أقول) ثالثاً (لوتم) تجوز الانشائية (الدل على بطلان العفو مطلقاً) لانه التجاوز عن يستحق المؤاخذه وعلى هذا ليس المؤاخذه موعودة (والكلام) كان (في خروجه بعد تسليم وجوده) وانما يتم العذر بتجوز الخلف (فلا بد أن يقال) في العذر (ان الاعداء في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو) فلا خلف ولا ارادوا أن تقلب عليه بأن التقيد عدول عن الحقيقة بلا موجب ومثله يجري في الوعد أيضاً فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنه بغير حساب جواز وقوعها فالحق أن الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر الغير المشركين ثبوتاً قطعياً جلياً مثل الشمس على نصف التهارقلا بمن العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لغير الكفرة فاما بالتقيد أو جعله لانشاء التخويف وأما الوعد فلا موجب فيه فيسبغ على الحقيقة وما قال فليس بشئ لان التخويف لا يكون الا على فعل قبيح موجب استحقااق الذم فالتجاوز عن مستحق الذم والعقاب هو العفو قيل في جميع الاضمار على التخويف بأن التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين ونص الوعيد شامل لغيرهم وليس في حقهم تخويف ولا يصح في كلام واحد أن يكون تخويفاً في حق البعض وخبراً في حق الآخرين ولا بعد أن يجب بأنه هناك تخويف في حق الكل الا أنه ربما يؤخذ فان مؤاخذه الخوف جائزة وربما يعفو نعم الآيات والاحاديث المخصوصة بأهل الشرك لا تحتمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا وقع في كلام الشيخ الا كبر خليفة الله في الارضين قدس سره ان لا وعيد حقيقة الا لنصوص الواردة في حق المشركين • (مسئله الواجب على الكفابة) أي الواجب الذي

فهذا أمره مقول لا تنافض فيه (الجواب الثاني) المقابلة بمذهبهم فأنهم قضاوا بأن العقل هو الموجب وليس بوجوب مجوهه
 إيجاباً ضرورياً لا ينفك منه أحد أذ لو كان كذلك لم يخجل عقل عاقل عن معرفة الوجوب بل لا بد من تأمل ونظر ولولم ينظر لم يعرف
 وجوب النظر وإذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر فيؤدي أيضاً إلى الدور كما سبق فان قيل العاقل لا يتخلو عن خاطر ينخطر ان له
 أحدهما أنه ان نظر وشكر أئيب والثاني أنه ان ترك النظر عوقب فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الأيمن قلنا كم
 من عاقل انقضى عليه الدهر ولم ينظر له هذا الخاطر بل قد ينظر له أنه لا يميز في حق الله تعالى أحدهما عن الآخر فكيف
 أعذب نفسه بلا فائدة ترجع إلى ولا إلى المعبود ثم ان كان عدم الخلو عن الخاطر من كافي في التمكن من المعرفة فاذا بعث النبي
 ودعا وأظهر الهجرة كان حضور هذه الخواطر أقرب بل لا ينفك عن هذا الخاطر بعد انذار النبي وتحذيره ونحن لانشكر ان
 الانسان اذا استشعر المخافة استغنى طبعه على الاحتراز فان الاستغناء عما يكون بالتأمل الصادر عن العقل فان سمي مسم
 معرفت الوجوب موجبا فقد تجاوز في الكلام بل الحق الذي لا يخفى فيه أن الله موجب أي مخرج الفعل على الترتيب والنبي مخبر
 والعقل معرف والطبع باعث والهجرة ممكنة من التعريف والله تعالى أعلم

(مسئلة) ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة وقال بعضهم على الحظر وقال بعضهم على
 الوقف ولعلمهم أرادوا بذلك فيما لا يقضى العقل فيه بتحسين ولا تقييد ضرورة أن نظرا كما فصلنا من مذهبهم وهذه المذاهب كلها
 باطلة أما بطلان مذهب الإباحة فهو أننا نقول المباح يستدعي مبيحا كما يستدعي العلم والذكريا كراوعالم المبيح هو الله تعالى اذا
 خير بين الفعل والتركة بخطابه فاذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن إباحة وان عتوا بكونه مباحا أنه لا حرج في فعله ولا
 تركه فقد أصابوا في المعنى وأخطأوا في اللفظ فان فعل الهمة والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحا وان لم يكن في فعلهم وتركهم
 حرج والأفعال في حق الله تعالى أعني ما يصدر من الله لا توصف بأحكام الإباحة ولا حرج عليه في تركها لكنه اذا اتى التخيير
 من الخييرات انتفت الإباحة فان استجبر أم استجبر على اطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى ولم يرد به الا في الحرج فقد أصاب
 في المعنى وان كان لفظه مستكرها فان قيل العقل هو المبيح لانه خير بين فعله وتركه ان حرم الصبي 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 (ويستعمل بفعل البعض) فان قيل سقوط
 الواجب من غير أداءه نسخ له قال (ولا يلزم النسخ لان سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانتهاء علة الوجوب) وهو ليس
 بنسخ وهي حصول المقصود من إيجابه بآتيان واحد وتحقيقه أن المقصود من الإيجاب قد يكون تعاقب المكلف بالاستئغال
 به كما في الأركان الأربعة وقد يكون المقصود شيئا آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بمحصله فاذا حصل المقصود لا يبقى
 الواجب واجبا كالجهاد فإنه انما واجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا أتى به البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب وهذا امر ارحل
 من النسخ (وقيل) الواجب على الكفاية واجب (على البعض) المهم وهو مختار صاحب المحصول وأما القول بأنه واجب
 على واحد معين عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر من يعتد به وبطلانه بين فإنه يلزم أن لا يكون المكلف عالما بما كلفه ولا يصح
 من أحدنية أداء الواجب والقول بأنه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشيء كصلاة الجنائز فانهم يجب على من
 شاهد هاتر القول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلاة الجنائز على كل أحد كيف وهذا تكليف بما لا يطاق وقد صرح
 صاحب الهداية أن سبب وجوب صلاة الجنائز مشهورها وقال مصدر الشريعة في شرح الوقاية تفسير صلاة الجنائز فرضا على
 جيرانه دون من هو بعيد فان أقام الاقربون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الأبعد أن الاقرب ضيع حقه فعلى الأبعد
 أن يقوم بها فان ترك الكل فكل من بلغ إليه خبر موته آتم فافهم لنا أولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه
 وآله وأصحابه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وراه الامام أبو حنيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه
 و (لنا) ثانيا (انتم الكل) بتركه اذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل) ولولم يكن واجبا عليهم لم يأثموا جميعا قال في الحاشية وفيه ما فيه
 ولعل وجهه أن انتم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تأثم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجي مع حله وقد يقال لعل انتم
 الكل الوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعى هذا ووهته ظاهرا فان اشتراط الاجتماع في الوجوب

ليس يحسن ولا قبح قلنا تحسن العقل وتقيضه قد اُبتلنا وهذا مبنى عليه فيبطل ثم تسمية العقل مبيحا مجاز كتسميته موجبا
فإن العقل يعرف الترجيح ويعرف انتفاء الترجيح ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه والعقل يعرف ذلك ومعنى كونه
مباحا انتفاء الترجيح والعقل معترف لا مبيح فله ليس بمرجح ولا مسئول لكنه معترف للرجحان والاستواء ثم نقول ثم تنكرون على
أصحاب الوقف اذا أنكروا استواء الفعل والترك وقالوا ما من فعل مما لا يحسنه العقل ولا يقصه الا ويجوز أن يرد الشرع بما يجبه
فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي لاجله يكون لطفانا هيا عن الفعشاء داعيا الى العبادة ولذلك أوجب الله تعالى والعقل لا يستقل
بدره ويجوز أن يرد الشرع بتعريفه فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه الى الفعشاء لا يدركه العقل وقد استأثر الله
بعلمه هذا مذهبهم ثم يقولون ثم تنكرون على أصحاب الحنظرة اذا قالوا لا نسلم استواء الفعل وتركه فإن التصرف في ملك الغير بغير
إذنه قبيح والله تعالى هو المالك ولم يأذن فان قيل لو كان قبيحا انتهى عنه وورد السمع به فعدم ورود السمع دليل على انتفاء قصه
قلنا لو كان حسنا لأذن فيه وورد السمع به فعدم ورود السمع دليل على انتفاء حسنه فان قيل اذا علمنا الله تعالى أنه نافع
ولا ضرر فيه فقد أذن فيه قلنا فاعلام المالك انما أن طعامه نافع لا ضرر فيه ينبغي أن يكون اذا فان قيل المالك منا
يتضرر والله لا يتضرر بالتصرف في مخلوقاته بالاضافة اليه يجري مجرى التصرف في امرأة الانسان بالتصرف فيها وفي حائطه
بالاستقلال به وفي سراج به بالاستئذان قلنا لو كان قبيحا التصرف في ملك الغير لتضرره لالعدم ذاته لقبح وان أذن اذا كان
متضررا كيف ومنع المالك من المرأة والطفل والاستئذان بالسراج قبيح وقد منع الله عباده من جملته من الماء كولات ولم يقبح
فان كان ذلك لتضرر العبد فما من فعل الا وتصورا أن يكون فيه ضرر حتى لا يدركه العقل ويرد التوقيف بالتهى عنه ثم نقول
قولكم انه اذا كان لا يتضرر البارئ يتصرفنا فيباح فلم قلتم ذلك فان نفل امرأة الغير من موضع الى موضع وان كان
لا يتضرر به صاحبها يجرم وانما يباح النظر لان النظر ليس تصرفا في المرأة كما أن النظر الى الله تعالى والى السماء ليس تصرفا في
المنظور فيه ولا في الاستقلال تصرف في الحائط ولا في الاستئذان تصرف في السراج فلو تصرف في نفس هذه الاشياء بما
يقضى بتعريفه الا اذا دل السمع على جوازها فان قيل خلق الله تعالى الطعوم فيها والذوق دليل على انه اراد ان تغايبها فقد كان

غير معقول والا يلزم الا يتم تركه البعض وهو يناق في الوجوب الكفائي فانما الوجوب على البعض (قالوا أو لا يسقط بفعل
البعض ولو كان) واجبا (على الكل لم يسقط) بفعل البعض كسائر العبادات (قلنا) لان السمع الملازمة اذن المقصود وجود
الفعل في الواقع (وقد وجد) فلم تبقى عادة الوجوب فسقط (كسقوط ما على الكفيلين بأداء أحدهما) لحصول المقصود
وهو حصول حق الدائن وهذا استدلال فلان الضرر المناقشة فيه بأنه ليس على الكفيلين دين وانما عليهم بما المطالبة فله يكفينا 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) الاجتهاد في المكلف كالاجتهاد في المكلف به) والتكليف بالمكلف به المهم صحيح فكذا على المكلف المهم
لحصول المصلحة قلنا ولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر بأن الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض
فالمكلف القدر المشترك وهو بعض فلا يخيل المانع الا الاجتهاد وهو غير مانع لان الاجتهاد في المكلف مثله في المكلف به وهو
لا يمنع وحينئذ الجواب 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 قياس مع الفارق
اذ (تأنيب المهم غير معقول) بخلاف تأنيب المتعين بترك المهم فافهم المكلف مانع دون المكلف به (قيل) عليه (مذهبهم
انهم الكل بسبب ترك البعض) فلا تأنيب للمهم (قلنا) بل لازم اذ (ترك البعض يقتضى أو لا وبالذات انهم البعض) اذ هم
التاركون للواجب (وان كان يؤل الى) انهم الجميع ثانيا وبالعرض لعدم أولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تأنيب
الكل بالعرض أيضا الا اذا كان واجبا على الكل بالعرض وهم غير قائلين به (فيلزم تأنيب المهم أقول) لدفعه (الكل من فرد
البعض المهم) اذ مرادهم بالبعض اعم من أن يتحقق في البعض أو الكل (فان الكل اذا أتوا به أو اجابوا عليهم اتفاقا فان
الكل فرد من انهم البعض) كما أن اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض (وهذا التصريح تأنيب المهم معقول البتة لانه
لا يناق في التصيب نعم) تأنيب (المهم الغير الجماع للكل أي من حيث انه مهم غير معقول فتفكر) وفيه أو لأن الكل وان

قادرا على خلقها عارية عن الطعوم قلنا الاشعرية وأكثرا المعتزلة مطبقون على استحالة خلوهما عن الاعراض التي هي قابلة لها فلا يستقيم ذلك وإن سلم فعله خلقها لا ينتفع بها أحد بل خلق العالم بأسره لالعلة أو لعله خلقها ليدرك ثواب اجتنابها مع الشهوة كما يناب على تركه القبايح المشتهة وأما مذهب أصحاب الحنظرة فأظهر بطلاننا إذ لا يعرف حظرها بضرورة العقل ولا بدليله ومعنى الحنظرة ترجيح جانب الترك على جانب الفعل لتعلق ضرر بجانب الفعل فن إن يعلم ذلك ولم يرد مع العقل لا يقضى به بل ربما ينضرب بتركه اللذات عاجلا فكيف يصير تركها أولى من فعلها وقولهم أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو قبيح فاسد لانا لا نسلم قبح ذلك لولا تحريم الشرع ونهيه ولو حكم فيه العادة فذلك يقبح في حق من تصرف بالتصرف في ملكه بل القبيح المنع مما لا ضرر فيه ثم قد بينا أن حقيقة ذلك القبح ترجع الى مخالفة الغرض وان ذلك لاحقيقته وأما مذهب الواقف ان أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فصحيح اذ معنى الحكم الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع وان أراد به أنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة فهو خطأ لا ندري أنه لا يحظر اذ معنى الحنظرة قول الله تعالى لا تفعلوه ولا إباحتها اذ معنى الاباحة قوله ان شئتم فافعلوه وان شئتم فامتنعوا ولم يرد شئ من ذلك

(الفن الثاني في أقسام الاحكام)

ويشتمل على تعهيد مسائل خمس عشرة أما التمهيد فان أقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والندوب والمكروه ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع اما أن يرد باقتضاء الفعل أو باقتضاء الترك أو التخصيص بين الفعل والترك فان يرد باقتضاء الفعل فهو أمر فالما أن يتنزه به الاشارة بما يعاقب على الترك فيكون واجبا أولا يتنزه فيكون نذرا والذي يرد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب على الفعل فخطره والافكر اهية وان ورد بالتخصيص فهو مباح ولا بد من ذكر حد كل واحد على الرسم فاما حد الواجب فقد ذكرنا طرفا منه في مقدمة الكتاب ونذكر الآن ما قيل فيه فقال قوم له الذي يعاقب على تركه فاعترض عليه بان الواجب قد يعنى عن العقوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجبا لان الواجب ناجز والعقاب منتظر وقيل

كان فرد البعض لكن الواجب على أي واحد واحد مما صدق عليه البعض أو على البعض المهم في أي فرد تحقق وعلى الاول الواجب على الكل وانما الاختلاف في التعبير وعلى الثاني فتأثير المهم لازم قطعا لان الاتم لا يكون الا تارك الواجب عليه وههنا التارك الواجب البعض المهم فهو الاتم وهو غير معقول لانه حينئذ يتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر وتايب يقول هذا العبدان تأثم المهم باطل لان العقاب اما على بعض مهم من حيث الابهام وعلى بعض معين أو على الكل وبطلان الاول ضروري وكذا الثاني اذ لا أولوية للبعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل أحد منهم العذر بانك أوجبت على البعض فعدب سواى ولا يصح أن يقال انما يعذب الكل لعدم الأولوية فيه لان هذا ليس أولى من عفو الكل بل عفو أولى لان رحمة سبقت غضبه ولو قيل ان الواجب على أفراد البعض والكل من أفرادها قال الى ما قلنا من الواجب على الجميع هذا والعلم الاتم عند اعلام الغيوب (و) قالوا (نالتا قال الله تعالى فلولوا نفر من كل فرقة) منهم طائفة ليستفقهوا في الدين وليتذروا قومهم اذا رجعوا اليهم يعني لم ينفروا من كل فرقة طائفة واحد كان أو أكثر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه التافرون ويتذروا قومهم بعد الرجوع أو لم ينفروا طائفة في السرايا ولم ينفروا كل أحد ولا يبق آخرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه الباقون ويتذروا قومهم الذين مع السرايا اذا رجعوا فقد أمر البعض بالخروج ليتفقهوا والجهاد وكل منهما واجب على الكفاية (قلنا) ليس في الكفرية ما يبدل على الواجب على البعض بل فيه تحريم لبعض الخروج البعض لتحصي لهم فائدة التفقه وعلى التنزل نقول (مؤول بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة) هذا الدليل والدلائل الدالة على الواجب على الكل من النصوص وغيرها (ثم) قال (في التحريم يشكل) مسألة الواجب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض (سقوط) صلاة (الجنائز) بفعل الصبي العاقل كما هو الاصح عند الشافعية مع أنه لا واجب عليه) ولا يقطع الواجب الابدان من وجب عليه (أقول) لا اشكال فان ذلك السقوط (كسقوط الدين بأداء التبرع) مع أنه لا واجب لاداء الدين عليه والحاصل أنه بما يكون المقصود من اجباب شئ خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد بنفسه أو بأداء من لا واجب عليه يقطع الواجب

ما توعد بالعقاب على تركه فاعترض عليه بأنه لو توعد لوجب تحقيق الوعد فان كلام الله تعالى صدق ويتصور أن يعنى عنه ولا يعاقب وقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك يبطل بالمشكوك في تحريمه ووجوبه فإنه ليس بواجب 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 ناجز والعقوبة مشكوك فيها وقوله بوجه ما قصد أن يشمل الواجب المخير فإنه يلزم على تركه مع بدله والواجب الموسع فإنه يلزم على تركه مع ترك العزم على امثاله فان قيل فهل من فرق بين الواجب والفرض قلنا لا فرق عندنا بينهما بل من اللفاظ المترادفة كالحتم واللازم وأصحاب أبي حنيفة اصطلموا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك الاطنا ونحن لانسلك انقسام الواجب الى مقطوع ومفتنون ولا يخبر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني وقد قال القاضي لو أوجب الله علينا شيئا ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب فالوجوب انما هو بما يجبه لا بالعقاب وهذا فيه نظر لان ما استوى فعله وتركه في حقا فلا معنى لوصفه بالوجوب اذ لا تعقل وجوب الابان بترجحه فعله على تركه بالاضافة الى اعتراضنا فاذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلا واذا عرفت حسد الواجب فالمحظور في مقابلته ولا يخفى حده وأما حد المباح فقد قيل فيه ما كان تركه وفعله سبيبا يبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة ويبطل بفعل الله تعالى وكثير من أفعاله يساوى الترك في حقنا وهما في حق الله تعالى أبدأ سببان وكذلك الأفعال قبل ورود الشرع تساوى الترك ولا يسمى شيئا من ذلك مباحا بل حده أنه الذي ورد الاذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بزم فاعله ومدحه ولا يذم تاركه ومدحه ويمكن أن يجحد به الذي عرف الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه ولا فاعله ولا نفع من حيث فعله وتركه احترازا عما اذا ترك المباح بمعصية فإنه يتضرر لان من حيث ترك المباح بل من حيث ارتكاب المعصية وأما حد التذب فقبل فيه أنه الذي فعله خير من تركه من غير ذم بل يتركه ويرد عليه الاكل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لمسا فيه من اللذة وبقاء الحياة وقالت القدرية هو الذي اذا فعله فاعله استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه ويرد عليه فعل الله تعالى فإنه لا يسمى ندب مع أنه مدح على كل فعل ولا يذم فالاصح في حده أنه المأمور به الذي لا يعلق الذم بتركه من حيث هو تركه له من غير حاجة الى بدل احترازا عن الواجب المخير والموسع وأما المكروه فهو لفظ مشترك في عرف

وهذا كما أنه متحقق في حقوق العباد فان المقصود وصول الدين مثلا فان وجد الدائن مال المدين وأخذ بقدر دينه من غير أنته أو أدى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المدين كذلك في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون اتعاب المكلف بالذات بل الاتعاب لاجل وقوع الفعل فقط فلو وقعت المصلحة بنفسها كما اذا أسلم الكفرة أو ماتوا أو افتتوا فيما بينهم وقتلوا جميعا سقط وجوب الجهاد عن الذمة فما قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح ساقط فتدبر **مسئلة** يجب أمر من أمور معلومة صحيح وواقع (وهو الواجب المخير) اصطلاحا (كخصال الكفارة وقيل) فيها (اليجاب بالجميع وبسقط بعض البعض فلواتي) المكلف (بالجميع يستحق ثواب واجبات) على هذا الرأي لأنه أت بواجبات (أقول) هذا غير مطرد اذ ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كمنصب أحد المستعدين الامامة الكبرى فإنه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الا بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم ولعل القائل بهذا انما يقول بثوابات مهمامكن ثم الظاهر ان النزاع انما هو فيما ورد الامر مرددين اشياء معلومة وعلى هذا فانقض انما يرد لو ثبت الأمر فيها بهذا الوجه والا لا (ثم هذا الاحتمال مما لم يشتهر قائله) قال السيد قال به بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلا وهذا عين مذهبنا فلان نزاع في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع معنويا بخبروا هذا المذهب بأن الواجب الكل ثم ردوا بأنه لو كان كذلك لزم الاثم بترك البعض (وقيل) الواجب واحد (معين عنده تعالى) مهم عندنا (وهو) أى المعين (ما يفعل فيختلف) الواجب فن أنى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن أنى بالاطعام أو الكسوة فهو الواجب (ورد بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل) لعله أراد أن العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والافهذ القائل بقيلية الوجوب (حتى يمثل) اذا امتثال من غير العلم بالوجوب غير معقول فإنه الاتيان بالواجب من حيث انه واجب وبينة في أكثر الواجبات خصوصاً في الكفارة قال في الحاشية الوجوب طلب وهو قبل المطلوب والتعين ولو في علم الباري انما يكون بعد الوجود لان العلم تابع للعلوم انتهى وهذا يرشدك الى أن الحاصل انه لا يتصور الطلب المعين قبل الوجود وهذا كما ترى فان الله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها

الفقهاء بين معاني أحدها المحذور فكثيرا ما يقول الشافعي رحمه الله وأكره كذا وهو يريد بالتصريح الثاني ما نهى عنه نهى تنزيه وهو الذي أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب كما أن الندب هو الذي أشعر بان فعله خير من تركه الثالث ترك ما هو الاولي وان لم ينه عنه ترك صلاة الخصى مثلا انتهى ورد عنه ولكن لكثرة فضله ونوابه قيل فيه انه مكروه تركه الرابع ما وقعت الرية والشبهة في تحريمه كعلم السبع وقليل التبيذ وهذا فيه نظر لان من أداه اجتهاده الى تحريمه فهو عليه حرام ومن أداه اجتهاده الى حله فلا معنى للكراهية فيه الا اذا كان من شبهة الحصر خرازة في نفسه ووقع في قلبه فقد قال صلى الله عليه وسلم الاثم حراز القلب فلا يقسم اطلاق لفظ الكراهية لما فيه من خوف التحريم وان كان غالب الظن الحل وبوجه هذا على مذهب من يقول المصيب واحد فاما من صوب كل مجتهد فالحل عنده مقطوع به اذا غلب على ظنه الحل واذ فرغنا من تعهد الاقسام فلنذكر المسائل المتشعبة عنها (مسئلة) الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين اقسام محصورة ويسمى واجبا تحميما كفضله من خصال الكفارة فان الواجب من جعلها واحدا لا يعينه وانكرت المعتزلة ذلك وقالوا لا معنى للايجاب مع التخيير فانهم ما متناقضان ونحن ندعي أن ذلك جائز عقلا وواقع شرعا اما دليل جواز عقلا فهو أن السيد اذا قال بعد أداءه أو جبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الخائط في هذا اليوم أهم ما فعلت ا كنفيت به وأثبتك عليه وان تركت الجميع عاقبتك واستأوجب الجميع وانما أوجب واحد لا يعينه أي واحد اذرت فهذا كلام معقول ولا يمكن أن يقال انه لم يوجب عليه شيئا لانه عرضة للعقاب بترك الجميع فلا ينقل عن الوجوب ولا يمكن أن يقال أوجب الجميع فانه صرح بتقيضه ولا يمكن أن يقال أوجب واحدا يعينه من الخياطة أو البناء فانه صرح بالتخيير فلا يبقى الا أن يقال الواجب واحد لا يعينه واما دليل وقوعه شرعا فخصال الكفارة بل الواجب اعتاق الرقبة فانه بالاضافة الى اعيان العبيد مخير وكذلك تزويج البكر الطالبة للزكاح من أحد الكفو من الخاطين واجب ولا سبيل الى ايجاب الجميع وكذلك عقد الامامة لاحد الامامين الصالحين للامامة واجب والجمع محال فان قيل الواجب جميع خصال الكفارة فلو تركها عوقب على الجميع ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجبا ولو أتى بواحد سقط عنه الآخر وقد يسقط الواجب

كما توجد في علم كل ما يأتي به المكلف معينا فصح تعلق الطلب به والحق ما قلنا سابقا (فانهم وقيل) الواجب واحد (معين لا يختلف لكن يسقط) عن الذمة (به) أي باتيائه (و) يسقط (ب) اتيان (الآخر) أيضا لوقوعه بدلا منه (لنا الجواز عقلا) متحقق كيف وان الواجبات كلها انما يطلب فيها القدر المشترك فان الصلاة انما يطلب فيها الامر المشترك بين الصلاة الجزئية الواقعة في كل جزء من وقتها وانكاره مكابرة (والنص دل عليه) دلالة قاطعة فيجب القول به قائم ولو وجوب الكل (فالواقي في التخيير) وانما يقيد به لان بعض دلائلهم لا يعطى الا هذا القدر قال في الحاشية في هذا التقيد اشارة الى أن لا تخييره أصلا 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 ما فيه وفيه ما فيه انتهى لعل وجهه أن التخيير في الاسقاط في مذهب الوجوب على الكل أيضا قاله يسقط بفعل الكل أو البعض أي بعض كان بل المراد بالتخيير التخيير في اتيان الواجب 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 مكلف وفي الرابع الواجب المعين غاية ما في الباب أن الاخير يصير خلفا عنه فانهم (أولا) الواحد غير معين (وغير المعين مجهول) ويستحيل وقوعه فلا يكف به (لانه سيجي) امتناع التكليف به وبه يمكن ابطال المعين المختلف وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به أيضا (قلنا) لاننا لم نعلم أن غير المعين مجهول بل (انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة) وان كان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس بواجب بهذا الاعتبار (ويقع) هذا المفهوم (بوقوع كل) فاستحالته ممنوعة (وانما يستحيل لو كلف بايقاعه غير معين في الخارج) قالوا (ثانيا) ان الواحد واجب وتخييره بزعمكم و (كون الواجب أحدها والتخييره متناقضان قلنا الواجب المهتم والتخييره المتعينات) التي هي أفرادها (وذلك جائز) لان محل الوجوب غير محل التخيير (كوجوب أحد التقيضين) والاجاز ارتقاها معا (مع امكان كل منهما) قالوا (ثالثا) الواجب بالجميع في التخيير كالوجوب على الجميع في الكفاية) فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل (فان مقتضى فهمها واحد وهو حصول المصلحة معهم قلنا) أولاه تعطيل في مقابلة النص القاطع وثانيه قياس مع الفارق اذ (ثانيه) واحد لا يعينه غير معقول) فلذا لم يجب هناك على واحد لا يعينه بل على الكل (بخلاف التائيم بترك واحد) فانه معقول

بأسباب دون الاداء وذلك غير محال فلنا هذا لا يطرده في الامامين والكفؤين فان الجمع فيه حرام فكيف يكون الكل واجبا ثم هو
 خلاف الاجماع في خصال الكفارة اذا امة مجمعة على أن الجميع غير واجب واحتجوا بأن الخصال الثلاثة ان كانت متساوية
 الصفات عند الله تعالى بالاضافة الى صلاح العبد فينبغي أن يجب الجميع تسوية بين المتساويات وان تميز بعضهم بوصف يقتضي
 الايجاب فينبغي أن يكون هو الواجب ولا يجعل مبهما بغيره كيلا يتبس بغيره فلنا ومن سلم لكم أن للافعال أوصافا في ذواتها
 لا جعلها بوجه الله تعالى بل الايجاب اليه وله أن يعين واحدا من الثلاث المتساويات فيخصصها بالايجاب دون غيرها وله أن يوجب
 واحدا لا يعينه ويجعل مناط التعيين اختيار المكلف لفعله حتى لا يتعذر عليه الامتثال احتجوا بان الواجب هو الذي
 يتعلق به الايجاب وإذا كان الواجب واحدا من الخصال الثلاث علم الله تعالى ما يتعلق به الايجاب فيتميز ذلك في علمه فكان هو
 الواجب قلنا اذا أوجب واحدا لا يعينه فاننا نعلمه غير معين ولو خاطب السيد عبده بان أوجب عليك ان تلبط
 أو الناه فكيف يعلم الله تعالى ولا يعلمه الا على ما هو عليه من نعته ونعته أنه غير معين فيعلمه غير معين كما هو عليه وهذا التحقيق
 وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الايجاب به وانما هو اضافة الى الخطاب والخطاب بحسب النطق والذكر وخلق
 السواد في أحد الجسمين لا يعينه وخلق العلم في أحد الشخصين لا يعينه غير ممكن فالما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين ممكن
 كما يقول لزوجه احدا كما طلق فلا يوجب قول يتبع النطق فان قيل الموجب طالب ومطلوبه لا بد أن يميز عنده قلنا
 يجوز أن يكون مطلوبه متعلقا بأحد امرين كما تقول المرأتان زوجتي من أحد الغاطين أيهما كان وأعتقد رغبة من هذه الرقاب
 أيهما كانت ويايعة أحد هذين الامامين أيهما كان فيكون المطلوب أحدهما لا يعينه وكل ما تصور مطلوبه تصور ايجابه فان قيل
 ان الله سبحانه يعلم ما سياتي به المكلف ويتأدى به الواجب فيكون معينا في علم الله تعالى قلنا يعلم الله تعالى غير معين ثم يعلم
 أنه يتعين بفعله ما لم يكن متعينا قبل فعله ثم لو أتى بالجميع أو لم يأت بالجميع فكيف يتعين واحد في علم الله تعالى فان قيل فلم
 لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين لا يعينه ولم قلتم 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

فالوجوب معين مختلف (قالوا علم) الله (ما يفعله فهو الواجب) في الحاشية أقول يلزم منه أنه لو لم يفعل لم يكن شيئا واجبا
 عليه إلا أن يقال علم لوفعل ليعمل ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة (قلنا) نعم أنه الواجب لكن (لكونه أحدها
 لا بخصوصه) يعني لكونه فردا من أفراد الواجب هو الواحد من الثلاثة لأن الواجب هو مخصوصه فافهم فالوجوب واحد
 معين غير مختلف (قالوا) لا يجب ان يعلم الامر الواجب) والا لا يصح الامر (فيكون) الواجب (معيئا عند الله تعالى) لان
 الاجهال لا يكون في المعدوم (قلنا) يعلمه حسبما أوجبه) وهو مفهوم أحدها ولا اجتهاد فيه انما الاجتهاد في أفرادها (فان العلم
 تابع) أي مطابق (للعلم) قالوا (تأنيلا لأن) المكلف (بالكل معا بالامتثال) أي الاتيان كما يجب (أما بالكل
 فيجب الكل) لانه لا يمثل الا بالواجب (أو) الامتثال (بكل واحد فيلزم تعدد العلة التامة) على واحد وهو محال (أو)
 الامتثال (واحد لا يعينه وهو غير موجود فتعين المعين أقول) في الجواب أختار الشق الاول و (لا يلزم وجوب الكل
 بالامتثال بالكل) فانه انما يمثل بالكل لكونه فردا من مفهوم أحدها ووجوده فيها (واتما يلزم) وجوب الكل بالامتثال
 بالكل (لأنه لو لم يكن) الكل (بدلا) فيثبت بصير المجموع بمجموع واجبا (الآثرى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فإذا
 عدم الجزء كان المجموع) من العدمين (هو العلة التامة) لان العلة بالتحقيقة عدم العلة التامة وانما عدم جزءه تحقق
 عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها وانما عدم الجزء انما يفتقر الى العلة التامة فكذلك ههنا الواجب حقيقة
 واحد لا يعينه فاذا وجد واحد معين فهو الواجب لاشتماله عليه واذا وجد الكل فهو الواجب لاشتماله عليه أيضا ويمكن ان يقرر
 باختصار الاخير ومنع كون الواحد لا يعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل وبه الامتثال وهذا الظاهر (وأجاب
 في المنهاج بان الامتثال بكل) لا بأس بتعدد العلة التامة اذ (تلك معرفة) شرعية وليست علة حقيقية فلا خلاف (وفيه
 نظر ظاهر) لان لهذا المعرف أسوة بالعلة العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما سبق في المصنف من
 تجوز تعدد العلة في باب القياس فاصواب أن يقرر بان الامتثال أمر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل
 عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا وأما كونه موجبا للامتثال فأمر عقلي نعم انها علة عادية والمؤثر حقيقة هو الله
 تعالى لكن التعدد فيها أيضا غير متصور وكيف يجوز عاقل أن احتراق خشب واحد باحتراقين ولعل هذا مراد شارح المنهاج

(مسئلة) الواجب ينقسم بالاضافة الى الوقت الى مضيقي وموسع وقال قوم التوسع يناقض الوجوب وهو باطل عقلا
 ونسرا اما العقل فان السيد اذا قال لعبد مخط هذا التوب في بياض هذا النهار ما في اوله اوفى اوسطه اوفى آخره كغما اردت
 فهما فعلت فقد امتثلت ايجابي فهذا معقول ولا يخلو ما ان يقال لم يوجب شيئا اصلا او اوجب شيئا مضيقا وهما محالان فلم يبق الا
 انه اوجب موسعا واما الشرع فالاجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال وانه مهم اصلي كان مؤدبا لافترض وممثلا
 لامر الاجباب مع انه لا تضيق فان قيل حقيقة الواجب ما لا يسع تركه بل يعاقب عليه والصلاة والخياطة ان اضغما الى آخر
 الوقت فيعاقب على تركه فيكون وجوبه في آخر الوقت اما قبله فيختبر بين فعله وتركه وفعله خير من تركه وهذا احد النذب قلنا
 كشف العطاء عن هذا ان الاقسام في العقل ثلاثة فعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو النذب وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو
 الواجب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت ولكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث
 فيفتقر الى عبارة تالسة وحقيقته لا تعدو النذب والوجوب فالاولى الاتقابه الواجب الموسع او النذب الذي لا يسع تركه وقد
 وجدنا الشرع يسمي هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نسبة الفرض في ابتداء وقت الصلاة وعلى انه يثاب على فعله
 نواب الفرض لاثواب النذب فان الاقسام الثلاثة لا يتركها العقل والتزاع يرجع الى اللفظ والذي ذكرناه اولى فان
 قيل ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالاضافة الى اول الوقت نذب ان يجوز تركه وبالاضافة الى آخر الوقت حتم ان لا يسع تأخير
 عنه وقولكم انه ينوب الفرض فلم يكن فرضا بمعنى انه يصير فرضا كيجل الزكاة ينوب فرض الزكاة ينوب فرض الزكاة يثاب نواب الفرض
 لاثواب النذب ولا نواب الفرض الذي ليس بجعل قلنا قولكم انه بالاضافة الى اول الوقت يجوز تأخير فهو نذب خطأ اذ ليس هذا
 حد النذب بل النذب ما يجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه الا بشرط وهو الفعل بعده والعزم على الفعل وما جاز تركه كبديل
 وشرط فليس يندب بدليل مالوا امر بالاعتاق فانه ما من عبد الا ويجوز تركه اعتاقه لكن بشرط ان يعتق عبدا آخر وكذلك
 خصال الكفارة ما من واحدة الا ويجوز تركها لكن يبدل ولا يكون نذبا بل كما يسمى ذلك واجبا يختبر ايسر هذا واجبا غير مضيق
 واذا كان حظ المعنى منه متفقا عليه وهو الانقسام الى الاقسام الثلاثة فلما معنى للناقشة وما جاز تركه بشرط يفارق ما لا يجوز

بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد الدال على امتناع تعدد المعرفات ايضا ثم انه يلزم من الامتثال بكل وجوب كل فلا يصح
 الا بالرجعة الى ما سبق في المتن ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بكل وان لم سلم
 فهو الجواب فانهم (تقسيم) الواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فوقت والا فغير مؤقت (الوقت في الموقت اما ان
 يفضل عن الواجب (فيسمى نظرا لموسعا) والمشهور ان الموسع اسم للواجب (كوقت الصلاة وهو سبب للوجوب)
 لاضافة الصلاة اليه وهي تتكرر بتكرار الوقت وهذا آية السببية (ونظرا للمؤدى) فانه يسعه ويسع غيره (ونظرا للاداء
 وهو) أي كونه شرطا للاداء (الحكم في كل) واجب (موقت وليس المظروف عين المشروط لان) المشروط الاداء والمظروف
 الصلاة المؤداه (الاداء غير المؤدى وما في التصريح المراد بالاداء الفعل المقبول فيتحديد) أي المشروط والمؤدى المظروف
 (لا) المراد (فعل الفاعل) وهو الاداء (لانه اعتباري لا وجوده فتدفع لان الحادث وان كان اعتباريا يصلح للشرطية واما
 ان يساوي) الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره (فيسمى معيارا ومضيقا) والمضيق قد يطلق على الواجب (وهو قد يكون
 سببا للوجوب كرمضان) بين شرعا لفرض الصوم) واليوم الواحد لا يصلح محلا للصومين فاذا تعين للفرض (فلم يبق غير
 مشروعا) فصار الوقت معيارا له (فلا يشترط نية التعيين) اذ لا مزاحم فيصعب نية المطلق (بل يصح نية مبانة) للفعل
 او الواجب الآخر (عند الحنفية خلافا للجمهور) هم الائمة الثلاثة قال الشيخ ابن الهمام الحق معهم لان التعيين شرعا لفرض
 الصوم يقتضى عدم صحة ما نوى لاحقة ما لم ينو كيف وهو يشادى ان لم ارد صوم الفرض والاعمال بالنيات قال في الحاشية اذا
 تقي جهة الخصوص شرعا بغير مطلق النسبة المعصمة لوجود الفعل والنوع اذا انحصرت في فرد يقال ذلك الفردية هذا ورد واتفق
 الاسرار البارع في العلوم بان انتفاء الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز ان يتغيا معامع ان الكلام في صحة الاطلاق
 ايضا وشيذار كانه في بعض تصانيفه بان تعيين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لانه لا يبق مشروعا وكيف والنهي
 في الشرعيات بقر المشر وعية بل يجوز ان يصح وان كان الاتي عاصبا كصوم العبد فلم ينحصر النوع في الفرد ولو سلم ان الشهر لم
 يبق محمل الصوم اصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل يجوز ان تغوا نية ويكون الهاتم لغية الفرض كعدم النية

تركه مطلقا وما يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث وأما ما ذكرتموه من أنه تعجيل الفرض فلذلك سمي فرضا مخالفا للاجماع إذ
يجب نية التعجيل في الزكاة وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت إلا ما نواه في آخره ولم يفرقوا أصلا وهو مقطوع به
فإن قيل فقد قال قوم يقع نفلا ويسقط الفرض عنده وقال قوم يقع موقوفا فان بني سبعت المكلفين إلى آخر الوقت تبين وقوعه
فرضا وان مات أو جن وقع نفلا قلنا لو كان يقع نفلا لجازت بنية النفل بل استحالة وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلا إذ
النية قصد يتبع العلم والوقف باطل إذا لامة بجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤذيا فرض الله
تعالى كما نواه وأداءه إذا قال نويت أداء فرض الله تعالى فإن قيل بنيتم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتثال
أو الفعل وليس لذلك فإن الواجب المخير ما خيره فيه بين شيئين كتحصيل الكفارة وما خيرا من السرعة بين فعل الصلاة والعزم ولأن مجرد
قوله صل في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فأجابه زيادة على مقتضى الصيغة ولأنه لو غفل وخلع عن العزم ومات في وسط الوقت
لم يكن عاصيا قلنا أما قولكم لو ذهل لا يكون عاصيا فسلم وسببه أن العاقل لا يكلف أما إذا لم يغفل عن الأمر فلا يخلو عن العزم
الإبادة وهو العزم على الترك مطلقا وذلك حرام وما لا خلاص من الحرام إلا به فهو واجب فهذا الدليل قد دل على وجوبه وإن
لم يدل عليه مجرد الصيغة من حيث وضع اللسان ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة فلذا يرجع حاصل الكلام إلى أن الواجب
الموسع كالواجب المخير بالإضافة إلى أول الوقت وبالإضافة إلى آخره أيضا فإنه لو أخلى عنه في آخره لم يعص إذا كان قد فعل في أوله

مسئلة إذا مات في أثناء وقت الصلاة فجاءه بعد العزم على الامتثال لا يكون عاصيا وقال بعض من أراد تحقيق معنى
الوجوب أنه يعصى وهو خلاف إجماع السلف فإنا نعلم أنهم كانوا لا يؤمنون من مات فجاءه بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من
وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير لاسيما إذا اشتغل بالوضوء أو نهض إلى
المسجد فمات في الطريق بل محال أن يعصى وقد جوز له التأخير في فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصيته فإن قيل جازله التأخير
بشرط سلامة العاقبة قلنا هذا محال فإن العاقبة مستورة عنه فإذا سألنا وقال العاقبة مستورة عنى وعلى صوم يوم وأنا أريد أن
أؤخره إلى غد فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة أم أعصى بالتأخير فلا بد له من جواب فإن قلنا لا يعصى فلم أتم الموت الذي

في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام أن اليوم الواحد أي يوم كان لا يسع أكثر من صوم واحد بالفرض ضرورة فمهر رمضان لا يسع
كل يوم منه إلا صوما واحدا ولما أوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا لصوم آخر كيف ويؤيده
أيضا حديث رواه الفقهاء فإذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان لأنه نبي حقيقة غير صوم رمضان فلم يبق محلا فأيام هذا
الشهر كالباقي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فإن الشرع ما عيّن الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم إيقاع
هذا فإن أوقع يكون صوما والموقع عاصيا فإذا ثبت أن الواحد الذي يسعه كل يوم من أيام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا
يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف إلى هذا اليوم وإن لم ينو بقيد الفرضية مساو في الصدق لصوم الفرض فالإطلاق
والتعيين سواء ونيتة نية والصوم المضاف إليه المقيد بقيد النية في قوة الصوم الفرض والتقل ولو نوى على هذا الوجه يتأدى
الفرض ويلغو هذا التنديد فكذا هي هنا هذا ما عتدى وعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (الابنية للمسافر) عند الإمام أبي حنيفة
رحمته الله تعالى لا يكفي لإداء الفرض إذا كان بنية نفل (للمرخص) فرمضان في حقه كشعبان فلا يتأدى بنية واجب آخر
ولأن نفل في رواية لذلك ولأنه لما رخص الفطر لمصالح بنية فالأولى أن يرخص لمصالح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه أن
يفرغ ذمته عن أداء واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض بنية النفل فإن مصلحة دينه تقتضي أن يقع عن الفرض وهذه رواية
أخرى أفتى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب أن يكون رمضان في حقه كشعبان بل هو يوجب حل
الفطر غيبا وأما عدم أنساع الوقت صوما آخر فعليه كما يدل عليه الحديث المروي بعمومه وهذا كلام حق وإن شئت فشد
أركانه بما ذكر سابقا أن هذا اليوم كان لا يسع إلا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوما آخر حتى يجوز أنصافه
بوصف سواء كان حلالا أو حراما والوجه الثاني أيضا ضعيف إذ لا شركة في المناط فإن اعتبار مصالح البدن يمكن بتجوز الإفطار
فإن المحل صالحه بخلاف مصلحة أداء واجب آخر فاتها غير ممكنة إذا المحل ليس صالحا للصوم آخر غير الفرض كما علمت وأما
المرضى فقد اضطرت الأقوال فيه فني كشف المنار أنه يقع عن الفرض إذا لم يرضح إلا بمصلحة العجز وإذا صام بان أن لا يجز

ليس اليه وان قلنا يعصى فهو خلاف الاجماع في الواجب الموسع وان قلنا ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل الغد فانت عاص وان كان في علمه ان تحيا فلذلك التأخير فيقول وما يدريني ماذا في علم الله فما فتوا كهم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتعليل أو التحريم فان قيل فان جاز تأخيرها ابدانها يعصى اذا مات فأى معنى لوجوبه قلنا تحقق الوجوب بله لم يجز التأخير الا بشرط العزم ولا يجوز العزم على التأخير الا الى مدة يغلب على ظنه البقاء اليها كتأخيرها الصلاة من ساعة الى ساعة وتأخيرها الصوم من يوم الى يوم مع العزم على التفرغ له في كل وقت وتأخيرها الحج من سنة الى سنة فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهرا أو الشيخ الضعيف على التأخير سنتين وغالب ظنه أنه لا يعيش الى تلك المدة يعصى بهذا التأخير وان لم يموت ووفق للعمل لكنه مأخوذ بموجب ظنه كالمعز اذا ضرب ضرب يهلك أو قاطع سلعة وغالب ظنه الهلاك أم وان سلم ولهذا قال أبو حنيفة لا يجوز تأخير الحج لان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن وأما تأخير الصوم والزكاة الى شهر وشهرين بخلافه لا يغلب على الظن الموت الى تلك المدة والشافعي رحمه الله يرى البقاء الى السنة الثانية غالب على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ثم المعز اذا فعل ما غالب ظنه السلامة فهل ضمن لانه آمن لكن لانه أخطأ في ظنه والمخطئ ضامن غير آمن

(مسئلة) اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب الا به هل يوصف بالوجوب والتحقيق في هذا أن هذا ينقسم الى ما ليس الى المكاف كالقدرة على الفعل وكاليد في الكتابة وكالرجل في المشي فهذا الاوصاف بالوجوب بل عدمه يمنع الايجاب الاعلى مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق وكذلك تكليف حضور الامام الجمعة وحضور تمام العدة فله ليس اليه فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذره الواجب وأما ما يتعلق باختيار العدة فينقسم الى الشرط الشرعي والى الحسي فالشرعي كالظاهرة في الصلاة يجب وصفه بالوجوب عند وجوب الصلاة فان ايجاب الصلاة ايجاب لما يصير به الفعل صلاة وأما الحسي فكالسعي الى الجمعة وكالسعي الى الحج والى مواضع المناسك فينبغي أن يوصف ايضا بالوجوب اذا امر العبد عن البيت بالحج أمر بالسعي اليه لاجل ذلك اذا وجب غسل الوجه ولم يمكن الا بغسل جزء من الرأس واذا وجب الصوم ولم يمكن الا باسالك جزء من الليل قبل الصبح فيوصف ذلك بالوجوب ونقول ما لا يتوصل الى الواجب الا به وهو فعل المكاف فهو واجب وهذا أولى من أن نقول يجب التوصل الى

ولا ينبغي ما فيه فان الرخصة منوطة بظن زيادة المرض أو تحققها واذا صام وازداد مرضه فينبغي أن يجوز عن واجب آخر عنده قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المرض تفصيل بين أن يضره فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالسافر وان كان المرض لفساد الهضم فتحققها فان صام بنسبة النذر وقع عن الفرض وفي الشئ الثاني أيضا خفاء كما اذا صام صاحب المرض الثاني واستضره وزاد مرضه فينبغي أن لا يقع عن فرض الوقت وروى الامام أبو الحسن الكرخي أن المريض والمسافر سببان وهو مختار صاحب الهداية هذا كله على رأيه وأما عند هما فالصحيح والمريض والمقيم والمسافر سواسية في كفاية مطلق النية ونية المابن لانه الصوم الوقت وهو الاشبه بالصواب كما قررنا ثم اعلم انه نقل عن المصنف أن المريض الذي لا يضره الصوم والمكالمرفق المسافر سواء في عدم المشقة فتجوز الافطار لاحدهما دون الآخر تحكهم وليس كذلك فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة في رخصة السفر وانعقد الاجماع حتى لم يرو خلاف فيه فأبى السفر على اطلاقه بخلاف المرض فان الظاهر أن ترخيص الافطار فيه للضرورة كيف ولما يصعب الانسان عن المرض ولو كان مطلقه مخصصا كان لاقتراضه فائدة بل يرتفع الصوم من بين الهمم الا قليلا كالمعدوم فافهم (وقد لا يكون) المعيار (سببا) للوجوب (كالتنذر المعين فيتأدى بطلق النية وبنية النفل الا في رواية) غير مختارة لانه كان للتأخر في ذلك اليوم صوم واحد وكان له أن يصغه بصفة التقلية وغيرها ولما تدر به صار واجبا فلا يتصف بالتقلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالتقلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل كالمالي بالقياس الى الصيام كله فتلقوا التقلية وتبني الصوم في هذا اليوم ومصدقه ليس الا المنذور فيصح (ولا يتأدى بنية واجب آخر) كالقضاء والكفارة (بلا خلاف) في رواية (بخلاف رمضان) فله يصح بكل نية (فرقا بين ايجاب الله تعالى) (وايجاب العبد) فبايجاب الله تعالى صار صوم رمضان بوصف الفرض فلا يتصف بصفة أخرى ولا يمكن غيره ليتصف وأما المنذور فاعتن بعين بنذره وقد كان أيام العمر وقتا لاداء واجب آخر فنذره لا يجز صوم اليوم عن قبول وصف الوجوب والالزام قلب المشروع وهو معصية ولا تنذر بها وأما ابطال التقلية فكان فيه ما دونها من الشارع فوقت التنذر المعين محل لا يقع الصوم مع وصف الكفارة مثلا وان كان يقع

الواجب بما ليس بواجب اذ قولنا يجب فعل ما ليس بواجب متناقض وقولنا ما ليس بواجب صار واجبا غير متناقض فانه واجب لكن الاصل وجب بالايجاب قصدا اليه والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود وقد وجب كيفما كان وان كان غلة وجوبه غير غلة وجوب المقصود فان قيل لو كان واجبا لكان مقدرا فما المقدار الذي يجب غسله من الرأس وما ساكه من البيل فلنا قد وجب التوصل به الى الواجب وهو غير مقدر بل يجب مسح الرأس ويكفي أقل ما ينطلق عليه الاسم وهو غير مقدر فكذلك الواجب أقل ما يمكن به غسل الوجه وهذا التقدير كاف في الوجوب فان قيل لو كان واجبا لكان يثاب على فعله وبعباقب على تركه وتارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس بل من غسل الوجه وتارك الصوم لا يعاقب على ترك الامساك ليلنا فلنا ومن أنبا كم بذلك ومن أين عرفتم أن نواب البعيد عن البيت لا يزيد على نواب القريب في الحج وأن من زاد عمله لا يزيد نوبه وان كان بطريق التوصل وأما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء وليس يتوزع على أجزاء الفعل فلما معنى لضافته الى التفاصيل فان قيل لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب فلنا هذا مسلم لانه انما يجب على العاجز أما القادر فلا وجوب عليه **(مسئلة)** قال قائلون اذا اختلطت منكوحه بالجنينة وجب الكف عنهما لكان الحرام هي الاجنبية والمنكوحه حلال ويجب الكف عنها وعندنا متناقض بل ليس الحرمة والحلل وصفان اتميا لهما بل هو متعلق بالفعل فاذا حرم فعل الوطء فمما أدى معنى لقولنا وطء المنكوحه حلال ووطء الاجنبية حرام بل هما حرامان احدهما بعله الاجنبية والاخرى بعله الاختلاط بالاجنبية فالاختلاف في العلة لاق الحكم وانما وقع هذا في الاوهام من حيث ضاهى الوصف بالحلل والحرمة الوصف بالعجز والقدرة والسواد والبياض والصفات الحسية وذلك وهم نهننا عليه اذ ليست الاحكام صفات للاعيان أصلا بل نقول اذا اشبهت رضية بنساء بلدة فكيف واحدة حلت واحتمل أن تكون هي الرضية في علم الله تعالى ولا نقول انها ليست في علم الله تعالى زوجة له اذ لا معنى للزوجة الامن حل وطؤها ينكاح وهذه قد حل وطؤها فهي حلال عنده وعند الله تعالى ولا نقول هي حرام عند الله تعالى وحلال عنده في طئه بل اذا ظن الحل فهي حلال عند الله تعالى ايضا ساقى تحقيق هذا في مسئلة تصويب المجهدين أما اذا قال لزوجته احدا كما طالق فيجتمل أن يقال يحل وطؤها والطلاق غير واقع لانه لم يعين له محلا فصار كما اذا باع احد عبديه ويجتمل

اعمال التقويت واجب النذر فانكشف الفرق باتم وجهه فلا تنفع الى من يقول لافرق بين النذر ورمضان لانهما فرضان فلم يبق في الوقت مبانتهما مشروعا فينبغي أن يحدد حكمهما (والحج وشبهين) شبه (بالمعيار) شبه (بالعيار) فانه لا يسع في عام واحد (الاو احدا) وبهذا شبه المعيار كما لا يسع الا واجبا واحدا (ولا يستغرق فعله وقته) الذي هو أشهر الحج وهذا آية الاتساع وفيه أن العام الواحد بعض من الوقت فان وقته العمر كله فلا يصلح شبها بالمعيارية والافوق الصلاة أيضا معيار اذ بعضه لا يسع الصلاة واحدة ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي للترقية بل سعة الوقت بفعل آخر منه وليس أشهر العام الواحد كذلك وهما وجه آخر للاشكال أي لكونه ذا شبهين هو أن العام الاول لا يصلح الاجبا واحدا والثاني غير عنه ثم فهو وقته والعام الآخر مشكوك فتعين للملاداء فهذا الوجه معيار وان وجد أعرام أخرى فهي أيضا صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العمر حيا آخر وهذا الوجه صار نظرا كذا ذكره القاضي الامام أبو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام غير الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكوك أن وقته العمر وأشهر الحج في كل عام صالحة لادائه أم أشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ويمكن جعل عبارة المتن عليه أيضا ثم هذا الوجه انما يتم على رأى الامام أبي يوسف رحمه الله فانه يرى التجميل واجبا وأما على رأى الامام محمد رحمه الله فنسبة العمر اليه نسبة وقت الظهور اليه فان قلت الحج وان كان وقته العمر لكنه يحتل الموت قيل ادراك العام الثاني فالعام الاول يحتل أن يكون هو العمر فيتضيق الوقت ويحتل أن يكون بعض العمر فيتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التمهيد من الشارع بل مثله مثل الزكاة اذا تضيقت بقر بالموت والصلاة اذا تضيقت بالتأخير بخلاف قول أبي يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده شرعا على الفور لاحتمال الموت فيتضيق شرعا فاذا عاش ولم ينجح العام الاول تضيق الثاني شرعا وصار هو مع العام الاول موسعا فافهم وتأمل فانه حقيق به (ومن ههنا) أي من أجل شبهه بالمعيار والظرف أعطى حكما بين حكميهما قلنا (بتأدى فرضه بطلاق التنية ويقع عن التفل اذا نواه) وانما لم يعكس لان التولية تضاد الفرضية وليست مبطله ككافي المعيار والاطلاق لا يضادها وانما لا يذهب عليك أنه هل يصلح العام الاول للتفصل أم لا وعلى الثاني يلزم

أن يقال حرمتا جميعا فإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق ثم عليه التعيين واليه ذهب أكثر الفقهاء والمتبع في ذلك موجب ظن
المجتهد أما المصير إلى أن أحدهما محرمة والأخرى منكوحة كما هو موقوف في اختلاط المنكوحة بالأجنبية فلا ينفذح ههنا لأن ذلك
جهل من الأدي عرض بعد التعيين وأما هنا فليس متعينا في نفسه بل يعلمه الله تعالى مطلقا أحدهما لا يعينها فان قيل إذا
وجب عليه التعيين فالله تعالى يعلم ما سيعينه فتكون هي المحرمة المطلقة بعينها في علم الله تعالى وإنما هو مشكل علينا فلنا الله
تعالى يعلم الاستسما على ما هي عليه فلا يعلم الطلاق الذي لم يعين محله متعينا بل يعلمه فأبلا للتعين إذا عينه المطلق ويعلم أنه سيعين
ز ينب مثلا فيتعين الطلاق بتعيينه إذا عين لا قبله وكذلك نقول في الواجب الخبير الله تعالى يعلم ما سيفعله العبد من خلال الكفارة
ولا يعلمه واجبا بعينه بل واجبا غير معين في الحال ثم يعلم صيرورته متعينا بالتعيين بدليل أنه لو علم أنه يموت قبل التكفير وقبل التعيين
فيعلم الوجوب والطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين (مسئلة) اختلاف في الواجب الذي لا يتقدر بحد محدود كسبح
الراس والطمانينة في الركوع والسجود ومدة القيام أنه إذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب فلو مسح جميع الراس
هل يقع فعله بحملته واجبا أو الواجب الأقل والباقي نذب فذهب قوم إلى أن الكل يوصف بالوجوب لأن نسبة الكل إلى الأمر
واحد الأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر إيجاب ولا يميز البعض من البعض فالكل امتثال والاولى أن يقال الزيادة على الأقل
ندب فإنه لم يجب الأقل ما ينطلق عليه الاسم وهذا في الطمانينة والقيام وما وقع متعاقبا أظهر وكذلك المسح إذا وقع متعاقبا وما
وقع من جلته معا وان كان لا يميز بعضه من بعض بالإشارة والتعيين فيجتمعا أن يقال قدر الأقل منه واجب والباقي ندب وان
لم يميز بالإشارة المندوب عن الواجب لأن الزيادة على الأقل لا عقاب على تركها مطلقا من غير شرط بدل فلا يتحقق فيه حد الوجوب
(مسئلة) الوجوب بين الجواز والإباحة بمحضه فلذلك قلنا بقضي بخط من ظن أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز بل الحق أنه
إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن فان قيل كل واجب فهو
جائز وزيادة إذا جاز ما لا عقاب على فعله والواجب أيضا لا عقاب على فعله وهو معنى الجواز فإذا نسخ الوجوب فكانه أسقط

أن يصح بنية النقل أيضا وعلى الأول فلا يكتفى الاطلاق فان المؤدى لم يتعين للفرض وأيضاً الواجب وان كان واجبا فوريا
لكن غاية حرمة غيره لأنه صار الوقت في حق ماء داه كالحرث فلا بد من نية التعيين بخلاف شهر رمضان والحق في وجهه أن
في الحج نوسعة حتى حكم (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة أن حج ابنك وكان غير عاقل تام فاكتفى بنية أمه فأولى أن يصح
بنية مطلق من الحاج وأما النقلة فزيادة بالكلية فلا يصح بنيتها إذا والله أعلم عماد عباده وهو علام الغيوب (مسئلة) إذا
كان الواجب موسعا لجميع الوقت وقت لادائه فيتم المكلف أن يأتي به في أي وقت شاء من وقته المقدر ولا يتربط في كل
الوقت (قال القاضي) أو بكر الباقلاني (وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل أو العزم بدلا وتعيين) الفعل
(أخره ولا يوجد) أي هؤلاء (تحدد العزم في كل جزء) حتى إن أخل بالعزم في الجزء الثاني عصى (بل) يجوز أن يكون
مذهبهم العزم (الاول) يصح انصاف النية) إلى ان ينضيق (فلا يرد ما في المتأخر ان البدل متعدد والمسئل واحد) وذلك
لم يوجد في الشرع وجه عدم الورد أو لأن لم تعد البدل فإنه لم ينص عليه فيجوز أن يكون واحدا منسجبا انصاف النية وأما إذا
وجد العزم فليس كل بدلا بالذات بل البدل أحدهما الموجود في ضمنهما كما في خصال الكفارة إذ خصوص الاول والثاني لا دخل
له في البدلية (على أن) البدل أيضا متعدد فان (إيقاعات الفعل بعدد الأجزاء) أي عدد أجزاء الوقت ولا شك أن تلك
الإيقاعات واجبة بدلا فإنه لم يؤد في أول الوقت فيصعب الإيقاع الثاني وهكذا فكذا أعزاهما متعددة (قتاوى) الإيقاعات
(الأعزاهم) الأبدال فان قيل الواجب ليس الا الصلاة ولا تعدد فيها وإنما تعدد في الإيقاعات الجزئية فالبدل واحد والبدل
كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلاة المطلقة وجزئياته كجزئياته فان قلت الشرع إنما أوجب صلاة واحدة
لا صلوات لكن موسعا فيجب في كل جزء بدلا لصلاة واحدة والعزم البدل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المتصحب إلى
الآخر فهذا هو الجواب الاول والالزم تعدد الأبدال قطعاً فذهب الواجب من الشرع صلاة واحدة لكن لا يوجد متعينة

(١) قوله حتى حكم الخ كذا بالاصول التي عندنا وأصل العبارة في شرح محمد عبد الحق هكذا ان في الحج نوسعة حتى حكم رسول الله
صلى الله عليه وسلم بصحة حج غير عاقل مع أمه فاكتفى الخ والحديث في مسأله وغيره رفعت أمر أمه صبيا لها فقالت يا رسول الله
الهداج قال نعم ولك أجر اه كتبه مصححه

العقاب على تركه فيبقى سقوط طعقاب على فعله وهو معنى الجواز قلنا هذا كقول القائل كل واجب فهو نوب وزيادة فاذا نسخ
 الوجوب بقي النوب ولا قائل به ولا فرق بين الكلامين وكلاهما وهم بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز فان حقيقة الجواز التصغير
 بين الفعل والترك والتساوي بينهما بنسبة الشرع وذلك منق عن الواجب وذكر هذه المسئلة ههنا أولى من ذكرها في كتاب
 التسخ قاله نظري حقيقة الوجوب والجواز في حقيقة التسخ (مسئلة) كما فهمت أن الواجب لا يتضمن الجواز فافهم
 أن الجواز لا يتضمن الأمر وأن المباح غير ما مور به لتناقض حديهما كما سبق خلافاً للبغني فإنه قال المباح ما مور به لكنه دون
 النوب كما أن النوب ما مور به لكنه دون الواجب وهذا محال اذا الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مطلوب بل ما دون فيه ومطلق
 له فان استعمل لفظ الأمر في الأذن فهو محذور فان قيل ترك الحرام واجب والسكون المباح يتروك به الحرام من الزنا والسرقة
 والسكوت المباح أو الكلام المباح يتروك به الكفر والكذب وترك الكفر والكذب والزنا ما مور به قلنا قد يتروك بالنوب حرام
 فليكن واجبا وقد يتروك بالحرام حرام آخر فليكن الشيء الواحد واجبا حراما وهو تناقض ويلزم هذا على مذهب من زعم أن الأمر
 بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء أمر باحد أضداده بل يلزم عليه كون الصلاة حراما اذا تحرم (١) بهام ترك الزكاة
 الواجبة لانه أحد أضداد الواجب وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء لكنهم لم يقولوا به فان قيل المباح هل يدخل تحت التكليف
 وهل هو من التكليف قلنا ان كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح وان أراده ما عرف من جهة
 الشرع الاطلاقه والأذن فيه فهو تكليف وان أراده أنه الذي كاف اعتقاد كونه من الشرع فقد كاف ذلك لكن لا بنفس الاباحة
 بل بأصل الايمان وقد سماه الاستاذ أبو اسحق رجا الله تكليفا بهذا التأويل الاخير وهو بعيد مع أنه نزاع في اسم فان قيل فهل
 المباح حسن قلنا ان كان الحسن عبارة عما فاعله أن يفعله فهو حسن وان كان عبارة عما أمر بتعظيم فاعله والثناء عليه أو
 وجب اعتقاد استحسانه للثناء والقبح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم أو العقاب فليس المباح بحسن واحترزنا باعتقاد
 الاستحقاق عن معاصي الانبياء فقد دل الدليل على وقوعها منهم ولم يؤمر باهانتهم ودمهم لكننا اعتقدنا استحسانهم لذلك مع

بل أي وحدة كانت فان الواجب الصلاة في أي جزء وقعت ولا شك أن الصلاة الواقعة في الجزء الاول جزئي وفي الجزء الثاني جزئي
 آخر فاذا لم يؤد في أول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء آخر بل ابقاها في جزء آخر وكذا الاعزام تقدر بالأن الواجب واحد
 موجود في هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثر في الوجود فلا جواب الا الاول (و) نقل (عن بعض الشافعية وقيل بل
 عن بعض المتكلمين وقته أوله فان أخره ففضاه) فينبغي على هذا أن يأنم بالتأخير عن أول الوقت (و) روى (عن بعض
 الحنفية) العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب (بل آخره) وقته (فان قدمه فنقل بسقط به الفرض) كالوضوء قبل
 الوقت ونسب في المنهاج هذا القول الى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال بعض شروحه انهم قالوا ليس في أول الوقت واجب
 الاداء ففيه أنه نقل لا محله فان نفس الوجوب لا يوجب نغلبة المأتي به بل يتأقها ولو أتى به المكف أي بالواجب قطعاً (قال
 الامام أبو الحسن (الكرخي ان يتي) المؤدى في غير الآخر (بصفة التكليف الى آخر الوقت فما قدمه واجب) والافضل
 لنا أن الأمر وسع وقت الفعل) وخير المكلف بالاداء في أي وقت شاء (لانه لو أتى في أي جزء لا بعد عاصيا بالاجماع) القاطع
 قبل حدوث هذه الآراء (والنعيين) بأول الوقت أو آخره (تضييق) منافي للتوسعة (والتصغير بين الفعل والعزم) كما في قول
 القاضي (زيادة) على توسعة الأمر من غير دليل (واستدل بأن المعنى في غير الآخر) بل في الوسط (بتمثل) فليس
 الواجب في الاول والاخر الا الامتثال ثم هو متمثل (لكونه مصليا قطعاً لكونه آتيا بأحد الأمرين) فبطل قول القاضي
 (وربما تمنع المقدمة) المذكورة فانها كيف يسألها القاضي (فقبيل انها يجمع عليها اجماعاً قطعياً) فلا يصح المنع (أقول
 الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه) لان الامتثال أداء الواجب كما يجب (وقد
 تقدم انغلاقه فيه) فلا اجماع (فتأمل) اشارة الى منع الفرعية مستنداً بأن الامتثال في وقت أعم من الوجوب فيه والحواب
 أنا أردناه اتيان الأمور به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالاتيان كما يجب (والأن تقول في تقرير الدليل ان خروج المصلي
 في غير الآخر عن عهدة التكليف انما هو لاتيان الصلاة لا لاتيان أحد الأمرين والاجماع على هذا لا يتوقف على الاجماع على
 الوجوب الموسع تدبر قال واقف الامر اقدس سره والخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة هي الوجوب ثم لو حرر
 (١) قوله اذا تحرم بهام ترك الزكاة كذا باصليين بيدنا وعبارته فيما سياتي اذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور اه معصمه

تفضل الله تعالى بإسقاط المستحق من حيث أمرنا بتعظيمهم والثناء 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 فعنى اباحة الشرع شيئا له تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع ولم يغير حكمه كل ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على النقي الاصل فغير عنه بالمباح وهذا هو غور وكشف الغطاء عنه أن الافعال ثلاثة أقسام قسم بقي على الاصل فلم يرد فيه من الشرع تعرض لا يصريح باللفظ ولا بدليل من أدلة السمع فينبغي أن يقال استترفيه ما كان ولم يتعرض له السمع فليس فيه حكم وقسم صرح الشرع فيه بالتخيير وقال ان شئت فافعلوه وان شئت فامتنعوا فامر كونه فهذا خطاب والحكم لا معنى له الا الخطاب ولا سبيل الى انكاره وقد ورد وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخيير لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فاعله وبقاؤه على النقي الاصل فهذا فيه نظر اذا اجتمع عليه دليل العقل والسمع وفي الطرفين الآخر من أيضا نظر اذ يمكن أن يقال قول الشارع ان شئت فقم وان شئت فامتنع ليس بتخيير بل هو تقرر بالحكم السابق ومعنى تقرر به أنه ليس بغير أمر بل يتركه على ما هو عليه فليس ذلك أمرا احاديا بالشرع فلا يكون شرعا وأما الطرف الآخر وهو الذي لم يرد فيه خطاب ولا دليل فيمكن أيضا انكاره بان يقال قد بدل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك فالمكلف فيه مختير وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الافعال فلا يبقى فعل الامدلول عليه من جهة الشرع فتكون اباحته من الشرع والاعراض أن الاباحة من جهة الشرع تقرر بلا تغيير وليس مع التقرر بتجديد أمر بل بيان أنه لم يجد فيه أمر بل كلف عن التعرض له وسأني لهذا التحقق في مسئلة اقامة الدليل على النافي

(مسئلة) المندوب، ما موبه وان لم يكن المباح ما موبه لان الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مقتضى أما المندوب فله مقتضى لكن مع اسقاط الذم عن تاركه والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه اذا تركه مطلقا وتركه وبه وقال قوم المندوب غير المخل تحت الامر وهو فاسد من وجهين أحدهما أنه شاع في لسان العلماء أن الامر ينقسم الى أمر واجب وأمر استحباب وما شاع أنه ينقسم الى أمر اباحة وأمر إيجاب مع أن صيغة الامر قد تطلق لارادة الاباحة كقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فاذا

الكلام على طريقة المنع وجعل المذ كوسند الارتفاع هذا القيل والقيل من الين فتدبر (ثم أقول الخصة لا يقول بالبديهة من الطرفين) بأن تكون الصلاة بدلا من العزم والعزم من الصلاة (كفصال الكفارة بل) ههنا الصلاة (أصل و) العزم (خلف فالامتثال بالصلاة بخصوصها) لكونها أصلا (لا يضره) كأن الامتثال بوضوء المعذور لكونه أصلا لا يضر وجوب التيمم بدلا منه فتأمل فله دقيق القاضي وشيعته (قالوا الوأق بأحدهما أجزاء ولو أدخلهما معى) فالواجب أحدهما قلنا العصيان ممنوع على تقدير الاختلال بهما (كيف وكثيرا ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو ارادته) فينبغي أن يعصى (و لو قيل أريد) بالعزم (عدم ارادة الترك قلنا) مسلم أنه واجب لكن (هو من أحكام الايمان) لا يدخل فيه لوقت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه أن لا يريد الترك لواجب (الآرى لو أدخل بالعزم بأن أراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم) قال (في البديع) لا يبطال قول القاضي (لو كان العزم بدلا) عن الصلاة (يسقط به المبدل كإثر الابدال) وليس كذلك فان الصلاة لا تسقط حتى قال انا يتعين آخر (والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه) فله يسقط الوجوب في ذلك الحين وأما في الآخر فلا بد له وفيه نظر ظاهر فانه اذا أتى بالمبدل مرة يسقط وجوب المبدل والمبدل فتم امتثال الامر فله لا يقتضى التكرار فان وجب وجب بأمر آخر فهذا واجب آخر ولا كلام فيه فتأمل وهذا ما عندي وأيضا يلزم أن لا يكون المؤدى بعد العزم في وسط الوعد بمقتضى الامتناع بقاء الوجوب والامتثال حقيقة ليس الأداء الواجب كما وجب المهم الا أن يلتزم ويقول نقل يسقط به الفرض وأيضا يلزم أن لا يصح هذا المؤدى لانه ان أدى بنية أداء الواجب فلا واجب وان أدى بنية النقل أو مطلق النية فلم يذهب اليه أحد في الموضع فتأمل وأنصف فله دقيق بعض الخنفة (قالوا لو كان واجبا ولا يعصى بتأخير) وفي الكشف بعبارة أخرى الإيجاب في أول الوقت والتخيير فيه متناهيان لان الإيجاب يقتضى المنع عن الترك والتخيير يجوز (قلنا) التزم (ممنوع وانما يلزم لو كان) الوجوب (مضيقا) بل انما وجب موسعا ولا تنافي فان الوجوب الموسع مانع عن الترك في كل الوقت والتخيير انما هو في أجزاء الوقت بشرط أن لا يجتنبه في كل

قضيت الصلاة فانتشروا الثاني ان فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس طاعة لكونه مرادا اذا الامر عندنا بفارق الارادة
ولا لكونه موجودا او حادثا ولذاته اوصفة نفسه ان يجرى ذلك في المباحات ولا لكونه متبا عليه فان المأمور وان لم ينب ولم
يعاقب اذا امتثل كان مطيعا وانما الثواب والترغيب في الطاعة ولانه قد يحبط بالكفر ثواب طاعته ولا يخرج عن كونه مطيعا
فان قيل الامر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والنسب مقرون بتجويز الترتيب والتخيير فيه وقولكم انه يسمى مطيعا بقبوله
انه لو ترك لا يسمى عاصيا قلنا الذنب اقتضاء جازم لا تخيير فيه لان التخيير عبارة عن النسبة فاذا رجع جهة الفعل ربط الثواب به
ارتفعت النسبة والتخيير وقد قال تعالى في المهرمات ايضا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فلا ينبغي ان يظن ان الامر اقتضاء
جازم بمعنى ان الشرع يطلب منه شيئا لنفسه بل يطلب منه لمصلحة من صلاحه والله تعالى يقتضي من عباده ما فيه صلاحهم
ولا يرضى الكفر لهم وكذلك يقتضي الذنب لنيل الثواب ويقول الفعل والتركة بيان بالاضافة الى اما في حقه فلا مساواة ولا
خيرة اذ في تركه ترك صلاحا وثوابا فهو اقتضاء جازم واما قولهم انه لا يسمى عاصيا فيه ان العاصيان اسم ذم وقد اسقط
الذم عنه نعم يسمى مخالفا وغيره مثل كما يسمى فاعله موافقا ومطيعا (مسئلة) اذا عرفت 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
ر بما يخفى عليك حقيقة الواحد فالواحد ينقسم الى واحد بالنوع والى واحد بالعدد اما الواحد بالنوع كالسجود مثلا فانه
نوع واحد من الافعال فيجوز ان ينقسم الى الواجب والحرام ويكون انقسامه بالاوصاف والاضافات كالسجود لله تعالى
والسجود للصنم اذا حدهما 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 لا بنفس السجود وهذا خطأ فاحش فانه اذا تغير
متعلق الامر والتهي لم يتناقض والسجود للصنم غير السجود لله تعالى لان اختلاف الاضافات والصفات يوجب 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 للصنم عاص

الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الآخر لما صح في الاول فلنا ممنوع وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع
من الاول الى الآخر (مسئلة * السببي) الواجب (الموسع الجزء الاول عيننا عند الشافعية للسبب) وعدم
المزاحمة من الجزء الآخر (وعند طائفة الحنفية) ليس السبب الجزء الاول عيننا (بل موسعا الى الاخير كالمسبب) فانه
موسع و اراد بتوسيع السببية انتقالها يعني ان السبب الجزء الاول ان اتصل به الاداء حصل المقصود وتقرر السببية والاقالتاني
وهكذا الى الاخير (وعند الامام زفر) الانتقال (الى ما يسع الاداء) وبعده لاسببية فن صار اهلا في الجزء الذي
لا يسه له لا تحب الصلاة عليه عنده وعندنا تحب وسجي ان شاء الله تعالى (وبعد الخروج) أي بعد خروج الوقت ولم يؤد
(فالكل) سبب (وروي عن أبي السران) الجزء (الاخير) من الوقت (متعين حينئذ) أي 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 عيننا واجب عليه واللازم الثبوت من غير سبب وان شئت فافترض الاهليات متعاقبة في اجزاء متعاقبة الى الاخير فلا
يتعين جزء عيننا للسببية (ويمكن ان) يجابو (بقال انه) أي الجزء المدرك (الاول في حقهما فتدبر) وهذا لا يصلح من
قبل الشافعية وانما هو احداث احتمال آخر والقول بان السبب الجزء الاول المقارن للاهلية واستدل ثانيا بان السبب اما الكل
فيلزم ان لا تصح الصلاة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول بعينه فيلزم ان يكون المؤدى في الوسط قضاء واما جزءه اخير بعينه فيلزم
ان لا يصح الاداء قبله فتعين ان يكون كل سبب على جهة الانتقال وفيه نظر لان النقصم ان يختار الثاني ويقول سببته ليس
لوجوب المضي حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مفض الى شغل ذمة المكلف بالاداء في
أي جزء من اجزاء الوقت بعينه ولا يؤخر عنه كما في خصال الكفارة الواجب احدا الاشياء مخيرا وشيئا الشيخ ابن الهمام
اذا كان سببية الاول عيننا بان انتقال السببية يوجب ان يكون اداء المسبب معرزا للسببية وهو قلب الموضوع السببية لانه تنقرر
السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف بالاداء وهذا ليس بشئ لان السبب عندنا الجزء

بنفس السجود والقصد جميعا فقولهم ان السجود نوع واحد لا يفتى مع انقسام هذا النوع الى اقسام مختلفة المقاصدا مقصود
 هذا السجود تعظيم الصنم دون تعظيم الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرة الرافعة للتضاد
 فان التضادا انما يكون بالاضافة الى واحد ولا وحدة مع المغايرة (مسئلة) ما ذكرناه في الواحد بالنوع ظاهرا أما الواحد
 بالتحسين كصلاة زيني دارمغسوبة من عمر وفركته في الصلاة فعل واحد بعينه هو مكتسبه ومتعلق قدرته فالذين سلوا في
 النوع الواحد نازعوا ههنا فقالوا لا تصح هذه الصلاة اذ يؤدي القول بصحتها الى أن تكون العين الواحد مدة من الافعال حراما
 واجبا وهو متناقض فقبل لهم هذا اختلاف اجماع السلف فانهم ما امروا بالثقل عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور
 المغسوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلاة في الاراضي المغسوبة فاشكل الجواب على القاضي أبي بكر رحمه الله
 فقال بسقط الوجوب عندها لا يهدل الاجماع ولا يقع واجبالا الواجب ما يثاب عليه وكيف يثاب على ما يعاقب عليه وفعله
 واحده هو كون في الدار المغسوبة وجوده بوز كوعه أ كوان اختيارية هو معاقب عليها ومنهى عنها وكل من غلب عليه الكلام
 قطع بهذا نظر الى اتحاد كوانه في كل حاله من أحواله وان الحادث منه الا كوان لا غيرها وهو معاقب عليها عاص بها فكيف يكون
 متقرا بما هو معاقب عليه ومطيعا بما هو به عاص وهذا غير مرضي عندنا بل نقول الفعل وان كان واحدا في نفسه فاذا
 كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوب من أحد الوجهين مكروها من الوجه الآخر وانما المحال أن يطلب من الوجه الذي
 يكره بعينه وفعله من حيث انه صلاة مطلوب ومن حيث انه عصب مكروه والعصب معقول دون الصلاة والصلاة معقولة دون
 العصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الامر والتهى الوجهان المتغايران وذلك بعقل من السيد أن يقول لعبد
 صل اليوم ألف ركعة وخط هذا الثواب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت الهى ضربت وان امتثلت الامر اعتقتل غاط
 الثوب في الدار وصلى ألف ركعة في تلك الدار فصن من السيد أن يضربه ويعتقه ويقول أطاع بالخياطة والصلاة وعصى
 بدخول الدار فكذلك في ما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما
 ويكره الآخر ولوروى سهما واحدا الى مسلم بحيث يرق الى كافر أو الى كافر بحيث يرق الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويعاقب

الاول وبه يثبت الواجب في النعمة فان أدى فيها والا انقضى هذا الجزء وتحقق آخر فهو مقصود الى ثبوت الواجب وهكذا وليس
 فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سببا حتى يلزم ما ذكر قال واقف الاسرار أبي قدس سره الوجوب الذي حدث من الجزء
 الاول هل يبق أم ارتفع على الاول يلزم بسببية الجزء الثاني اما تحصيل الحاصل أو وجوده وان وهما باطلان والثاني تصادمه
 الضرورة الوجودانية ولا أقل من أنه قول نظري من غير حجة وأيضا السببية ليست باعتبار ما بل هي أمر اعتبره الشارع
 فاذا كان الجزء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا أدركه الأهل وجب المسبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج
 المكلف عن عهدة التكليف الذي أفضى اليه 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 تحكم 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 حركات وسكنات والزمان من مشخصاتها في الجزء الاول كانت الحقيقة الصلاة مطلوبة فيه فان أدى فيها الاصارت
 في الجزء الثاني مطلوبة وهكذا فالسبب الجزء الاول لانفسه بل لكونه جزءا فان أدى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ النعمة
 والافوجد الجزء الثاني فهو السبب لانه هو بخصوصه بل لانه جزء مامن أجزاء هذا الوقت لكن اشتغل ذمة المكلف بالاداء
 في جزء آخر في شخص آخر وهكذا وهذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الإبقاعات بهذا الوجه كافية والاستدلال الثاني
 الذي عليه مدلول النعمة لا يفيد السببية جزما لا بعينه واذا خرج الوقت ولم يؤد نسبا الى كل الوقت لانه كل كيف ولم يكن له
 دخل في الاداء فأن يكون له دخل في القضاء بل لاشتماله على السبب الذي هو جزءا هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام والتكامل
 على الفضل المنعم (فرع) صبح عصر يومه في) الجزء (ناقص) وهو وقت اجرار الشمس لان السببية قد انتقلت
 اليه فقتضاه أو جب ناقصا أدى كما وجب (لا) عصر (أمس) 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 ناقصا من كل وجه (فلا يتأدى

الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا تضمن فعله الواحد أمرين مختلفين فان قيل ارتكاب المنهي عنه اذا اخل بشرط العبادة أفسد بها الاتفاق ونية التقرب بالصلاة بشرط والتقرب بالمعصية بحال فكيف ينوي التقرب فالجواب من أوجه الاول أن الاجماع اذا انعقد على صحة هذه الصلاة فليعلمه بالضرورة أن نية التقرب ليس بشرط أو نية التقرب بهذه الصلاة يمكن وأبوهانم والجباي ومن خالف في صحة الصلاة مسبقا باجماع الامه على ترك تكليف الطلبة قضاء الصلوات مع كثرتهم وكيف ينكر سقوط نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية ونية الاضافة الى الله تعالى فقال قوم لا يجب الا أن ينوي الظهور والعصر فهو في محل الاجتهاد وقد ذهب قوم الى أن الصلاة تجب في آخر الوقت والصبي اذا صلى في أول الوقت ثم بلغ آخره أجزاء ولو بلغ في وسط الوقت مع أنه لا تصح الفرضية في حقه فان قيل من نوى الصلاة فقد تضمنت نية التقرب قلنا اذا صحت الصلاة بالاجماع واستحال نية التقرب فنلحق تلك النية ويصح أن يقال تعلقت نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة وما لا يزاكم حق المقصوب منه فان الاكوان هي التي تتناول منافع الدار ثم كيف يستقيم من المعترلة 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 ويعصى بالغصب وقد بينا انفصال أحدهما عن الآخر ولذلك يحسد المصلي من نفسه نية التقرب بالصلاة وان كان في دار مقصوبة لانه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بأفعاله وليست تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا فان قيل هو في حالة القعود والقيام غاصب بفعله ولا فعل له الاقيام وقعوده وهو متقرب بنفسه فيكون متقربا بعين ما هو غاصب به قلنا هو من حيث انه مستوف منافع الدار غاصب ومن حيث أنه أتى بصورة الصلاة متقرب كما ذكرناه في صورة الخياطة اذ قد يعقل كونه غاصبا ولا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا ولا يعلم كونه غاصبا فهما وجهان مختلفان وان كان ذات الفعل واحدا الجواب الثالث هو أننا نقول بم تنكرون على القاضي رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لاجها بدليل الاجماع فلم أنه معصية ولكن الامر لا يدل على الاجزاء اذا أتى بالمأمور ولا النهي يدل على عدم الاجزاء بل يؤخذ الاجزاء من دليل آخر كإسباني فان قيل هذه المسئلة

بالتناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه في الناقص وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل وأتم في الناقص (فعدل) منه (الى أن الكل كامل اعتبارا بالعلية) فان أكثر الاجزاء كاملة ولا أكثر حكم الكل (فالواجب به كامل من كل وجه) ويرد عليه أنه يلزم أن يصح اذا أدى أكثر الاجزاء في الكامل وأقل في الناقص فان المؤدى كامل باعتبار العلية كالسبب فالاولى أن يقال ان سببية الجملة ليست الا لأنها مشتملة على جزء مما من تلك الاجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة متحققة في وقت الاحرار (فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح) عصر القضاء (في ناقص غيره مع تعذرا للاضافة في حقه الى الكل) فانه لم يكن أهلا فيه فالسبب ليس في حقه الا الناقص فينبغي أن يصح في ناقص غيره ولا يبعد أن يقال ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق وهو كامل لانقص فيه انما النقص في الخصوص فقط وانما صح عصر اليوم مع أن سببه أي المطلق كامل لان الإيجاب لم يكن منه الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه أن وجوب القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه كذلك كان وجوب القضاء أيضا ناقصا فينا أدى في الناقص فتأمل (فأجيب بمنع عدم النعمة فانه لا راية عن المتقدمين فيلزم النعمة) هذا مختارا لمام نقر الاسلام وقال شمس الأئمة لا يصح وهو المختار وأشار اليه بقوله (والحق أن لانقص في الوقت لذاته) فان الوقت وقت كسائر الاوقات ولا تصح فيه عبادات أخرى (وانما يلزم) النقص (الاداء) للصلاة (بالعرض) لوقوع التشبه بعبادة الكفار فان الشمس تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبده فيه (فيصلم) هذا النقص (في الاداء لشرفه) وكأله والافات هذا الكمال (دون غيره) أي غير الاداء فان فيه اختيار النقصان مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله اعلم بحقيقة الحال (مسئلة) لانفصل الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب (البدني عند الشافعية بخلاف) الواجب (المالي كلزكاة) فانها عنده قبل الحول كانت نفسها واجبة دون أدائها فانه يجب بعد الحول (بدليل عدم الاثم بالتأخير) من وقت تلك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يؤاخذ بها (والسقوط بالتجهيل) قبل حولان الحول بنية الفرض فعلم أن نفسها واجبة

اجتهادية أم قطعية فلناهي قطعية والمصيب فيها واحد لان من صحح أخذ من الاجماع وهو قاطع ومن أبطل أخذ من التضاد الذي بين القرينة والمعصية ويدعي كون ذلك محالاً بدليل العقل فالمسئلة قطعية فان قيل ادعيتم الاجماع في هذه المسئلة وقد ذهب أحمد بن حنبل الى بطلان هذه الصلاة وبطلان كل عقد منهي عنه حتى البيع في وقت النداء يوم الجمعة فكيف تتحققون عليه بالاجماع فلنا الاجماع حجة عليه اذ علمنا ان الظلمة لم يؤمر وايقض الصلوات مع كثرة وقوعها مع أنهم لو أمر وابه لانتشر واذا أنكروا هذا فيلزم ما هو أظهر منه وهو ان لا تحل امرأة تلزجها وفي ذمته دائق ظلمه ولا يصح بيعه ولا صلواته ولا تصرفاته وأنه لا يحصل التحليل بوطه من هذه حاله لانه عصى بتركه رد المظلمة ولم يتركها الا بتزويجه وبيعته وصلواته وتصرفاته فيؤدى الى تحريم أكثر النساء وفوات أكثر الاملاك وهو حرق الاجماع قطعاً وذلك لا سبيل اليه (مسئلة) كما يتضاد الحرام والواجب فيتضاد المكره والواجب فلا يدخل مكره وتحت الامر حتى يكون شيئاً واحداً مورايه مكرهها الا ان تنصرف الكراهية عن ذات الأمور الى غيره ككراهية الصلاة في الحمام وأعطان الابل ويطن الوادي وأمثلة فان المكره في بطن الوادي التعرض لخطر السيل وفي الحمام التعرض للرشاش أو لتخطب الشياطين وفي أعطان الابل التعرض لنفاسها وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة وربما شوش الخشوع بحيث لا ينقدح صرف الكراهية عن الأمور الى ما هو في جوارحه وصحته لكونه خارجاً عن ماهيته وشروطه وأركانه فلا يجتمع الامر والكراهية فقله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لا يتناول طواف المحدث الذي نهى عنه لان المنهي عنه لا يكون ما مورايه والمنهي عنه في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن الأمور اذا المأمور به الصلاة والمنهي عنه الغصب وهو في جوارحه (مسئلة) المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهي عندهم الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع الى غيره فلا يضاد وجوبه والى ما يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى أصله وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث ومثال القسمين الاولين نظاهر ومثال القسم الثالث أن يوجب الطواف ونهى عن ايقاعه مع الحدث أو بأمر بالصوم ونهى عن ايقاعه في يوم النحر فيقال الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب ومن حيث انه واقع في هذا اليوم غير مشروع والطواف مشروع بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولكن وقوعه في حالة الحدث مكره والبيع

قبله وليست مطلوبة الاداء (أقول برد الوضوء قبل الوقت) فانه لا يأتي بالتأخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب أن يقر قافية أيضاً وهو بدني في الحاشية يمكن أن يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وههنا لم يتحقق سبب وجوب الوضوء ولم يرتض به وقال فيه ما فيه ووجهه أن المقصود النقص على الدليل وهو لازم فان ما استدلل به جار ههنا ايضا مع عدم الاقتراق عندكم ويمكن أن يقرر الكلام بان السقوط بالاداء فيه مع عدم الاثم في التأخير حال تحقق السبب آية الوجوب دون حال أخرى فانه لا مسامح 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 قرينة فلو لم تكن واجبة من قبل لم تكن مجزئة فان قلت هذا لا يصح على رأي الشافعي لان النسبة شرط عنده المقصود هناك القرينة أيضاً قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون التنية وردها الجواب بان الزكاة يجوز أن يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو النصاب واذا قد وصل سقط الوجوب ولعل هذا مجادلة فان الزكاة من أركان الدين وأساس العبادات فالمقصود من ايجابها تعاب المكلف بايقاعها في العين فلو لم تكن واجبة قبل الحولان لم تكن مجزئة وهذا والاحسن في الدفع أن يقال الزكاة تسقط بالتجهيل بنية أداء الفرض وان نوى التفضل لم تسقط فعلم أنها واجبة ولا يأتي بالتأخير الى الحول ومن مات قبل الحولان لا يأتي وان ظن الموت فعلم أنها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدي بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت لارتفاع عمله الوجوب وهو الحدث ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار أو يقتل كفارا خربن اياهم ثم اعلم أن دليل الشافعية لا يدل الاعلى الاقتراق في المال وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الاقتراق في البدني وشيد الشيخ أبو معين أن كانهم بان الواجب البدني ليس الافعل الصوم مثلاً وهو نفس الاداء كيف والصوم اما نفس الامسالك المخصوص أو غيره والثاني مكابرة وهت وعلى الاول فهو اما نفس فعل المكلف أو غيره فان كان غيره فاما أن يوجد بفعله وفعله ليس الامسالك الذي هو الصوم فقد وجد الشيء باقتضاء نفسه واما أن لا يوجد بفعله فلم يبق اختياراً بالعباد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء

من حيث أنه بيع مشروع ولكن من حيث وقوعه مقترنا بشرط فاستدأ أو زيادة في العوض في الزبوات مكروه والطلاق من حيث أنه طلاق مشروع ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه وحرانته الولد من حيث أنها حرانته مشروعة ولكنهما من حيث وقوعها في غير المنكوحه مكروهة والسفر من حيث أنه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الأبق به عن السيد غير مشروع فجعل أبو حنيفة هذا قسما ثالثا وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الأصل لأنه راجع إلى الوصف لا إلى الأصل والشافعي رحمه الله ألحق هذا بكرهه الأصل ولم يجعله قسما ثالثا وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهي عن أصله ووصفه إلى تطويل العدة ولحق التدم عند السلك في الولد وأبو حنيفة حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث زعم أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرطا في الصلاة فإنه قال عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهر وفيه نفي للصلاة لا نهى وفي المسئلة نظران أحدهما في موجب مطلق النهي من حيث اللفظ وذلك نظري مقتضى الصيغة وهو بحث لغوي نذكره في كتاب الأوامر والنواهي والنظر الثاني نظري تضاد هذه الأوصاف وما يعقل اجتماعه وما يعقل إذا وقع التصريح به من القائل وهو أنه هل يعقل أن يقول السيد لعبدته أنا أمرتك بالحيطة وأنها لك عنها ولا شئ في أن ذلك لا يعقل منه فإنه فيه يكون الشئ الواحد مطلوباً ومكروها ويعقل منه أن يقول أنا أطلب منك الحيطة وأكره دخول هذه الدار والكون فيها ولا يتعرض في النهي للحيطة وذلك معقول وإذا خاطب في تلك الدار أن يطوبه ومكروهه جبراً هل يعقل أن يقول أطلب منك الحيطة وأنها لك عن إيقاعها في وقت الزوال فإذا خاطب في وقت الزوال فهل جمع بين المكروه والمطلوب وأما أن المطلوب هذا في محل النظر والصحيح أنه ما أتى بالمطلوب وأن المكروه هي الحيطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الحيطة مطلوبة إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الواقع فإن قيل فلم صحت الصلاة في أوقات الكراهة ولم صحت الصلاة الواقعة في الأماكن السبعة من بطن الوادي وأعطان الأبل وما الفرق بينهما وبين النهي عن صوم يوم النحر قلنا من صح هذه الأصول لزمه صرف النهي عن أصل الصلاة ووصفها إلى غيره وقد اختلفوا في انعقاد الصلاة في الأوقات المكروهة لتردهم في أن النهي نهى عن إيقاع الصلاة

فوجب نفس الصوم وهو وجوب أداءه فلا يفتقران بخلاف الواجب المالي فإن المال شئ يجب في الذمة بإيجاب الله تعالى والأداء فعمل فيه فلا بأس بالافتراق ولقد بين هذا مطبوعاً في العبارة وفيما ذكرنا كفاية والجواب أنه لا شئ أن الصوم والصلاة حقيقة وهي الحالة التي تحصل في العين والتصوير والأداء خارج تلك الحالة إلى الفعل فالأداء فعل فيه كما أنه فعل في المال وحيث تقول الصوم أن أريد به الحالة التي يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الإيقاع والأداء وقد جعله الشارع جبراً على ذمة المكلف كما يجعل المال على ذمته وهذا نحو من الواقعة المعترضة من الشارع ولا طلب عندها الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد أن يقع ذلك الثابت في الذمة في العين فائبات الحالة الصومية متلافي الذمة فهو نفس الوجوب وحكمه همة الأداء وطلب إيقاع هذا الثابت وجوب الأداء فأتضح الفرق ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشتغلة بشئ سيطالب بإيقاعه هذا (وأما الحنفية فقوالها بالانفصال مطلقاً) أي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء في المالي والبدني (فمن حاضرت آخراً) أي في وقت آخر الأجزاء (لأقضاء عليها) لعدم وجوب الأداء (بخلاف من طهرت آخراً) يجب عليها القضاء لوجوب الأداء عليها واعلم أن هذا التفريق يبع ذكره صاحب الكشاف وليس في منته وبفهم من هذا أن القضاء مبني على وجوب الأداء والاستدلال لا يتبدل على أن منتهى على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لأن الثابت في الذمة إذا لم يؤد في الوقت ولا بد من التفريق فيجب أدائه في غير وقته قال في الحاشية ويمكن أن يقرر أصل الكلام بأنه بالحيض في الآخر انتقلت السببية عما قبلها من الأجزاء إلى أن انعدمت فأنعدمت نفس الوجوب فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقرر السببية بعد أن لم تكن فاشتغلت الذمة ونبت نفس الوجوب (١) وإن كان معه وجوب الأداء أيضاً

(١) وجد هنا زيادة ليست في نسخ الطبع ونصها من طهرت آخراً في الجزء الآخر الذي لا يبع الاحداث تخرج نفس الوجوب عليها لوجوب الأداء لعدم اتساع الوقت وهو شرط وانتفاء الشرط أنتى المشروط وأنت لا يذهب عليك أن هذا مخالف الكتب الثقات وهو ما يقوله المصنف أن الواجب عليها الأداء لترتب عليه القضاء والسعة المشروطة لوجوب الأداء السعة التوهمة ويستحقق ما هو الحق إن شاء الله فالصواب أن يقال ومن طهرت آخراً فقد تقرر السببية ونبت نفس الوجوب اه ولا يخفى أن الكلام تام بدونها فلعل التامح حولها من الهامش إلى الصلب كتبه معصمه

من حيث انه ايقاع صلاة أو من أمر آخر مقترن به وأما صوم يوم التمر فقطع الشافعي رحمه الله بطلانه لأنه لم يظهر انصراف
 النهي عن عينه ووصفه ولم يرتض قولهم انه نهى عنه لما فيه من ترك اجابة الدعوة بالاكل فان الاكل ضد الصوم فكيف يقال
 له كل أي أجب الدعوة ولأن كل أي صم والآن تفصيل هذه المسائل ليس على الاصول بل هو موكول الى نظر المجتهد في
 الفروع وليس على الاصول الا حصر هذه الاقسام الثلاثة وبين حكمها في التضاد وعدم التضاد وأما النظر في آحاد المسائل أنها
 من أي قسم هي فالى المجتهد وقد يعلم ذلك بدليل قاطع وقد يعلم ذلك بظن وليس على الاصول شيء من ذلك وعام النظر في هذا
 بيان أن النهي المطلق يقتضى من هذه الاقسام أيها وأنه يقتضى كون النهي عنه مكرهاً لذاته أو لغيره وأوصفته وسيأتي
 (مسئلة) اختلفوا في أن الامر بالنهي هل هو نهى عن ضده وللسألة طرفان أحدهما يتعلق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند
 من لا يرى للامر صيغة ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله قد يعبر عنه لا تقعد فانها موزنان مختلفتان فيجب عليهما الرد الى المعنى
 وهو أن قوله قد يعبر عنه مفهوم واحد ما طلب القيام والاخر ترك القعود فهو دال على المعنيين فالمعنيان المفهومان منه متحدان
 أو أحدهما غير الآخر فيجب الرد الى المعنى والطرف الثاني البص من المعنى القائم بالنفس وهو أن طلب القيام هل هو بعينه
 طلب ترك القعود أم لا وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فان كلامه واحد هو أمر ونهى ووعده ووعيد فلا تنطوق العبرة
 اليه فليفرض في الخلق وهو أن طلبه للترك هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب لتركه وقد أطلق المعتزلة أنه ليس الامر
 بالنهي نهياً عن ضده واستدل القاضي أبو بكر رحمه الله عليهم بأن قال لا خلاف أن الأمر بالنهي نهى عن ضده فإذا لم يقم دليل
 على افتقار شيء آخر بأمره دل على أنه نهى عما هو أمره به قال وهذا علمنا أن السكون عين ترك الحركة وطلب السكون عين طلب
 ترك الحركة وتشغل الجوهر بحيز انتقل اليه عين نفي غيره العبر المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد من المشرق فهو فعل
 واحد بالاضافة الى المشرق بعد والاضافة الى المغرب قرب وتكون واحداً بالاضافة الى حيز تشغل وبالاضافة الى الآخر تفرغ
 وكذلك هنا طلب واحد بالاضافة الى السكون أمر وإلى الحركة نهى والدليل على أنه ليس معه غيره أن ذلك الغير لا يتخلو
 من أن يكون ضده أو مثله أو خلافاً ومحال كونه ضد الا انها لا يجتمعان وقد اجتمعوا ومحال بونه مثل التضاد المتلذبن ومحال

وقد أشار الى أنه لا يصلح توجيهها للتفرغ فالاخرى أن يجعل هذا من تفرعات انتقال السببية وقد وقع في كلام الامام نفي
 الاسلام تفرغ عدمه وأخذ من مات قبل الآخر على الانتقال وهذا مثله قال واقف الاسرار ولك أن نسقط مؤنة انتقال
 السببية وتقول بجنى القضاء على أصل الوجوب لكن بشرط بقاءه وههنا لم ينق لارتفاع الاهلية عند توجه المطالبة بخلاف
 الظاهرة آخر لتقرر الوجوب مع عدم الاداء وهذا لا يفهمه ذال العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تقرر براءة الذمة بعد
 اشتغالها لا يبدل من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببه فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد
 ارتفعت وارتفعت الاهلية عند وجود سبب آخر فامل (واستدلوا بوجوب القضاء على تأتم كل الوقت) بالاجماع (وهو
 فرع الوجوب) لأن ما لم تكن الذمة مشغولة به لا يتسدرك وهو ما نفس الوجوب أو وجوب الاداء (والاتفاق على انتفاء
 وجوب الاداء عليه) أي على تأتم كل الوقت (لعدم الخطاب) ولا بد له من الخطاب وانما عدم الخطاب (حذرا عن الغو)
 فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فان قلت اذا لم يكن التأتم مخاطباً ولم 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 ووجوبه امام مع طلب
 الاداء وهو وجوب الاداء أو بدون الطلب بل بنفس ثبوته في النسبة وهو نفس الوجوب ومقابله القضاء وهذا هو المراد في تلك
 المسئلة والثاني ايقاع الفاعل المطلوب وهو يعم القضاء والاداء وهو المراد ههنا فنذكر ثم من الجهات ما وقع في بعض شروح
 أصول الامام نفي الاسلام من أن التأتم أيضاً مطالب بالصلاة لكن لأن يظهر أثره في القضاء فان الطلب كما أنه قد يكون لأن
 يقع المطلوب كذلك قد يطلب لأن وقوع مثله كافي من صراها لآخر الوقت بحيث لا يسع الاقدار التجرية وفيه أنه لو لم يزم ثبوت
 وجوب الاداء لوجود الخطاب فلا يصلح دليلاً على الافتراق بين الوجوبين ثم هو في نفسه باطل أيضاً لان المانع من تعلق الخطاب
 بعدم فهم الخطاب فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع عدم القدرة على الاداء حتى يصح توجيه الخطاب بقدرة
 متوهمة ايظهر أثره في القضاء فالحق ما أسفنا لك ذاهم وأورد الشيخ أبو يعين بما حاصله ان الواجب على التأتم بعد زوال النوم

كونه خلافاً لذلوق كان خلافاً للجاز وجود أحد همدون الآخر إما هذان دون ذلك أو ذلك دون هذا كإرادته الشيء مع العلم به لما
 اختلفا تصور وجود العلم دون الإرادة وان لم يتصور وجود الإرادة دون العلم بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر وضد النهي
 عن الحركة الأمر بها فلتجزأ أن يكون أمراً بالسكون والحركة معاً فيقول تحركه واسكنه وقم واقعد وهذا الذي ذكره دليل
 على المعتزلة حيث منعت تكلف الحال والافس بجواز ذلك بجواز 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
 صح عندنا بالبحث النظري الكلامي تغرباً على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى
 أنه يتضمنه ولا بمعنى أنه يلزمه بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذا عمل عن أضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو
 ذاهل عنه وكذلك ينهى عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده حتى يكون أمراً بأحد أضداده لا بعينه فان أمر ولم يكن ذاهلاً
 عن أضداد المأمور به فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصوداً لا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده فيكون
 تركه أضداداً للمأمور به بضرورة الوجود لا بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود
 إذا قيل له قم فجمع كان ممثلاً لأنه لم يؤمر إلا بالقيام وقد أوجده ومن ذهب إلى هذا المذهب لم يمتنع فضاغ الكفر من المعتزلة
 حيث أنكروا المباح وقال ما من مباح إلا وهو ترك الحرام فهو واجب ويلزمه وصف الصلاة بانها حرام إذا تركها الزكاة الواجبة
 على الفور وإن فرق مفرق فقال النهي ليس أمراً بالضد والأمر نهى عن الضد لم يجد إليه سبيلاً إلا التحكم المنص فان قيل فقد
 قلتم ان ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده فليكن واجباً فلنا ونحن نقول ذلك
 واجب وانما الخلاف في إيجابه هل هو عين إيجاب المأمور به أو غيره فإذا قيل أغسل الوجه فليس عينه هذا إيجاب الغسل جزء من
 الرأس ولا قوله صم التمار إيجابه لأمسالة جزء من الليل ولذلك لا يجب أن ينوى الأصوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل
 على وجوبه من حيث هو ذر بعة إلى المأمور لأنه عين ذلك الإيجاب فلا منافاة بين الكلامين

واجب مستقل لم يكن واجباً من قبل دليل شرعي وأما كونه قضاءً أو أداءً فعرف منا والعرف القديم غير فارق يقال قضيت
 الصلاة وأديت من غير فرق وأما وجوب نية القضاء فمنوع بل يجب عليه نية ما أوجب الشارع بمدز والاعتذار حينئذ لا دلالة
 على ثبوت الوجوب على النائم هذا لكن القوم نفوا الإجماع على كون صلاة النائم بعد الانتباه قضاءً والقضاء هو ان كان
 اصطلاحاً ما اصطلاحاً عليه معنى محصل وكان مفهوماً معلوماً من الشارع والإجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة النائم
 بعد الانتباه وأيضاً حديث القضاء ناطق بان الصلاة المنسية والنائم عنها هي التي تؤدي بعد الانتباه فتدبر (قيل) اننا نسلم أن
 مخاطبة النائم توجب القعود (انما يلزم القول لو كان مخاطباً بالنية بل الآن) حال النوم (بل هو مخاطب به بعد الانتباه) فالحطاب
 تعليلي وهو غير ممنوع التعلق بالنائم (كالحطاب) المتعلق (للعدم) فإنه تعليلي لا يلزم منه القعود (والجواب أن الكلام
 في الحطاب تنصيراً) فإنه لا يدل وجوب الأداء منه (والحطاب لعدم انما يصح تعليلها) فكذا يصح أن يتعلق بالنائم تعليلها
 ولا يضربنا (ولا فرق في هذا الحطاب) التعليلي (بين الصبي والبالغ بخلاف الأول) التنصيري (فعل هذا الوانبة الصبي
 بالغالقضاء عليه) لعدم التيقن بالأهلية في الوقت (الإحتمال) واستدلوا أيضاً بصوم المسافر فإنه ان أدى نية الفرض
 يصح ولو لم يؤد ومات قبل ذلك العدم من أيام آخر لا ياتم فعلم أن كان الصوم واجباً عليه ولم يكن واجب الاداء ولا يمكن أن يقال أنه
 واجب الاداء وجوباً موسعاً ولهذا الأيام بالترك لأنه لو كان كذلك لكان حال السفر وبعده متساويين فإنه بعد الإقامة وادراك
 العدة وجوب موسع أيضاً فينبغي أن ياتم اذا مات قبل ادراك العدة كما ياتم بعدها أو لم ياتم في الحالين وأجاب الشيخ ابن الهمام
 عن هذين الدليلين أن ههنا إقامة السبب مقام السبب في النائم انما يجب القضاء لادراكه السبب وفي المسافر انما يصح الصوم
 لذلك لأنه كان الصلاة والصوم واجبين علمهما وهذا غير واف فإن إقامة السبب ان كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة
 مشغولة بحيث يكون الفعل مسقطاً للطلب الذي يقع ويستحق الحسنى التي تحصل عن الطلب ويأمن عن العقاب الذي يتوقع
 بالترك بعد الطلب فهذا هو نفس الوجوب عبر بآي عبارة تثبت وان كان إقامة من غير هذا الاعتبار فأى شيء يقضى النائم والمسافر

﴿ الفن الثامن الفطرب الاول في اركان الحكم ﴾

وهي اربعة الخاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم امانفس الحكم فقد ذكرناه وانه 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 اما استحقاق نفوذ الحكم فليس الا لمن له الخلق والامر فانما النافذ حكم المالك على مملوكه ولا مالك الا الخالق فلا حكم ولا امر الا لله اما النبي صلى الله عليه وسلم والسلطان والسيد والاب والزوج فاذا امر وار او جبوالم يجب شئ بايجابهم بل بايجاب الله تعالى طاعتهم ولو لا ذلك لكان كل مخلوق اوجب على غيره شئاً كان لوجب عليه ان يقرب عليه الايجاب اذ ليس أحدهما أولى من الاخر فاذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من اوجب الله تعالى طاعته فان قيل لا بل من قدر على النوع وبالعباق وتحقيقه حاسف هو اهل للايجاب اذ الوجور انما يتحقق بالعباق فلنا قد ذكرنا من مذهب القاضى رحمه الله ان الله تعالى لو اوجب شئاً لوجب وان لم يتوعد عليه بالعباق لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يتحصل على طائل اذ لم يتعلق به ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الا ان العادة جارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يحذر في الاخرة ولا قدرة عليه الا الله تعالى فان اطلق على كل ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الا اذى فمئذ ذلك يجوز ان يكون موجبا لا معنى انما يتحقق قدرته عليه فله رعا بما عجز عنه قبل تحقيق الوعد لكن يتوقع قدرته ويحصل به نوع خوف ﴿ الركن الثالث المحكوم عليه ﴾ وهو المكلف وشرطه ان يكون عاقلا يفهم الخطاب فلا يصح خطاب الجاهل والبهيم بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يعيز لان التكليف مقتضى الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك الا بقصد الامتثال وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف فكل خطاب متضمن للامر بالفهم فمن لا يفهم كيف يقال له افهم ومن لا يسمع الصوت كالجاهل كيف يكلمه وان سمع الصوت كالبهيم ولكنه لا يفهم فهو ممن لا يسمع ومن يسمع وقد يفهم فهم ما لا يمكنه لا يعقل ولا يثبت كالمجنون وغير المميز فخطابته ممكنة لكن اقتضاء الامتثال منه مع انه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن فان قيل فقد وجدت الزكاة والفرامات والنفقات على الصبيان قلنا ليس ذلك من التكليف في شئ اذ يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب الدينية على العاقلة لا بمعنى أنهم

واى شئ ينوى المسافر حين اداءه وعمله بالعزيمة هذا والعلم التام عند علم الغيوب (وما قيل) في التلويح (ان الوجوب لازم لعقلية الحسن) لان استحقاق الثواب لا يتلوعن نوع شغل الذمة وعقلية الحسن حق (كاهو مذهبنا) فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب (فيرد عليه انه يلزم ثبوته) اى ثبوت الوجوب (بدون الشرع ولم يقل به احد منا كيف وليس لنا اصل خامس) هذا وقد عرفت ان معظم اصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه اصاله اصل خامس فان هذه الاصول كلشفة عن الشغل الذى كان من الشارع جبر الكون الحسن عقليا وقد قالوا بمعرفة بعض الاحكام بالفعل ايضا (ثم اعلم انهم صرحوا بان لا طلب في اصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان في ذمته جبر الفعل) بان فاعله يستحق الحسن التو يستحقها بالاداء بعد الطلب ويعد عن الضرر الذى يتوقع بالتكليف بعد الطلب واما وجوب الاداء ففيه طلب ان امتثل استحق الحسن والاستحق العقاب (واورد ان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو) اى الواجب (انما يكون واجبا بالطلب) فقط وقد قلتم ان لا طلب فلا وجوب فاهى شئ يسقط بالفعل (و) ايضا (قصد الامتثال انما يكون بالعلم به) اى بالطلب واذا لا طلب فلا قصد الامتثال فلا يسقط الواجب بالفعل فاذا ن لا يصح الاقتراق بين الوجوب وبين اصلا لاقى المالى ولا البدنى بل انما يحدث بالطلب وجوب موسع الى الاخير وعندئذ يتضيق لا غير وهو مختار الشيخ ابن الهمام (والجواب اننا لانعلم ان الواجب انما يكون واجبا بالطلب) فقط (بل) فديكون واجبا (بالسبب) ايضا (والشئ قد يثبت) في الذمة (ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب المطار الى انسان لا يعرف مالكة) فانها يثبتان في الذمة ولا يطلبان وهذا استدلالنا ولا نضر المناقشة فيه بانه يجوز ان يكون هناك وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه اشارة الى انه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع من بعض المشايخ ولك ان تقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاتم بالموت قبلهما لانه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه تأمل (والامتثال يتفرع على العلم بثبوته) لاعلى العلم بثبوت طلبه (فلا يقتضى السقوط سبق الطلب) هذا مظهر جدا (اقول فقه المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب) كقوله عليه وعلى

مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت الغرم في ذمتهم فكذلك الائتلاف وملاك التصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان بمعنى أنه سبب لخطاب الوالي بالاداء في الحال وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وذلك غير محال انما المحال أن يقال لمن لا يفهم افهم وأن يخاطب من لا يسمع ولا يعقل وأما أهلية ثبوت الاحكام في الذمة فتستفاد من الانسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به فهم التكليف في نافي الحال حتى ان البهيمة لما لم تكن لها أهلية فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تنهأ لاضافة الحكم الي ذمتها والشروط لا بد أن يكون حاصلها وممكن أن يحصل على القرب فيقال انه موجود بالقوة كما أن شرط المالكية الانسانية وشروط الانسانية الحياة والنطفة في الرحم قد ثبتت لها الملك بالارث والوصية والحياة غير موجودة بالفعل ولكنها بالقوة انصيرها الى الحياة فكذلك الصبي مصيره الى العقل فصلاح لاضافة الحكم الي ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال فان قيل فالصبي المميز ما مور بالصلوة قلنا ما مور من جهة الوالي والوالي ما مور من جهة الله تعالى اذ قال عليه السلام مروهم بالصلوة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وذلك لانه يفهم خطاب الوالي ويخاف ضربه فصار أهله ولا يفهم خطاب الشارع اذ لا يعرف الشارع ولا يخاف عقابه اذ لا يفهم الآخرة فان قيل فاذا قارب البلوغ عقل ولم يكلفه الشرع أفيبدل ذلك على نقصان عقله قلنا قال القاضي أبو بكر رحمه الله ذلك يدل عليه وليس يتجسس ذلك لان انفصال النطفة منه لا يزيد عقله لكن حط الخطاب عنه تخفيفا لان العقل خفي وانما يظهر فيه على التدرج فلا يمكن الوقوف بعقته على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع ويعرف المرسل والرسول والآخرة فنصب الشرع له علامة ظاهرة (مسئلة) تكليف التامى والغافل عما يكلف محال اذ من لا يفهم كيف يقال له افهم أما ثبوت الاحكام بأفعاله في النوم والغفلة فلا ينكر كلزوم الغرامات وغيرها وكذلك تكليف السكران الذي لا يعقل محال كتكليف الساهى والمجنون والذي يسمع ولا يفهم بل السكران أسوأ حالا من التامى الذي يمكن تنبيهه ومن المجنون الذي يفهم كثير من الكلام وأما نفوذ مطلقه ولزوم الغرم فذلك من قبيل ربط الاحكام بالاسباب وذلك مما لا ينكر فان قيل فقد قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا خطاب للسكران قلنا اذ ثبت بالبرهان استحالة خطابه وجب تأويل الآية ولها تأويلان أحدهما أنه خطاب مع المنشى الذي ظهر فيه مبادئ النشاط والطرب ولم يزل عقله

آله الصلاة والسلام وقت الصلاة نماين هذين الوقتين (وخطاب تكليف بالاقضاء) فإذا كان الخطابان مختلفين (فيجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر) والائتداد (فثبوت الفعل حقا مؤكدا على الذمة من الاول) وهو خطاب الوضع (وهو الوجوب) نفسه (وطلب ايقاعه في العين من الثاني) وهو الخطاب التكليبي (وهو وجوب الاداء فاعلم أن الوجوب شئ ووجوب الاداء شئ آخر) فينفسل أحدهما عن الآخر (و) غلم (أن لا طلب في الاول) أى نفس الوجوب (بل في الثاني) أى وجوب الاداء (والا) فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فانقلب التكليف وضعاً (لزم قلب الوضع فتدبر) وأنت لا يذهب عليك أنه لو تم فتم ابدل على معانيهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع والمطلوب هذا دون ذلك قال مشيد أركان الأصول والفروع واقفا لاسرار أبو ناقدس سرمانه غير تمام اذ يجوز أن يكون مفهوم خطاب الوضع طلب لا يقع عند وجود السبب لا غير فهو يفيد الطلب ولا ينسل المغايرة الذاتية بينهما حينئذ لا بد أن يرجع الى الدليل السابق بأنه لو كان مشتملا على الطلب يلزم في التامى الغو فانه تعلق به خطاب الوضع هذا وتأمل فيه فان فيه أخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولاشاعة فيه واعلم انه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء براهين لا ندحضها شبهة أصلا لكنهم ما اکتفوا بهذه ادعوا أن في غير الآخر نفس الوجوب فقط وأما وجوب الاداء فانما يتحقق في الآخر ويتعلق الخطاب فيه وهو وقت التضييق وأورد عليه أنه لو كان الامر كذلك لكان الطلب مع المطلوب اذ حال التضييق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب الاداء وهذا الاراد لا اختصاص له بهذا المقام فان في الصوم أيضا يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقبله ليس ولا طلب فيه للصوم والجواب أن الآن السابق زمان يسع الواجب فقط ويتضح عن غيره والآن السابق على اليوم المقارن للصوم بتوجه الخطاب بان يصل في وقت التضييق ويصوم في اليوم فلا فساد واستدلال على ما ادعوا أن فيما قبل الآخر ان أدى سقط الفرض فهناك وجوب التمسك وان أخر فلا يتم فليس هناك طلب والالتم تخالفه الامر فهناك وجوب من دون وجوب الاداء وأما في الآخر فإتم بالتأخير فيه توجه الخطاب ولا يخفى ما فيه فانه لا يبدل الاعلى

فإنه قد يستحسن من اللعب والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك ولكنه عاقل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تتبينوا
 ويتكامل فيكم نباتكم كما يقال للفضبان اصبر حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن غضبك فيكمل عملك وإن كان أصل عقله باقيا
 وهذا لأنه لا يشغل بالصلاة مثل هذا السكران وقد يعسر عليه تصحيح مخارج الحروف وتعمم الخشوع الثاني أنه ورد الخطاب
 به في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلاة بل المنع من افراط الشرب في وقت الصلاة كما يقال لا تقرب
 التهجد وأن 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 قبل خلقهم فكيف شرطتم كون المكلف سميعا عاقلًا والسكران
 والناسي والصبي والمجنون أقرب إلى التكليف من المعدوم فلنا ينبغي أن يفهم معنى قولنا إن الله تعالى أمر وان المعدوم ما مورفانا
 نعني به أنه ما مور على تقدير الوجود لأنه ما مور في حالة العدم اذ ذلك محال لكن أثبتنا الزاهبون إلى اثبات كلام النفس أنه
 لا يبعد أن يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجدونه لو قدر بقائه ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطابا
 بذلك الطلب وما مور به فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد قد تم تعلق بعباده على تقدير
 وجودهم فاذا وجدوا صاروا ما مورين بذلك الاقتضاء ومثل هذا جار في حق الصبي والمجنون فان انتظار العقل لا يزيد على انتظار
 الوجود ولا يسمى هذا المعنى في الازل خطبا بل يصير خطبا اذا وجد المأمور وأسمع وهل يسمى أمرا فيه خلاف والصحيح أنه يسمى
 به اذ يحسن أن يقال فيمن أوصى أولاده بالتصدق بعمله أن يقال فلان أمرا وأولاده بكذا وان كان بعض أولاده مجتثا في البطن
 أو معدوما ولا يحسن أن يقال خاطب أولاده اذا حضر واوصعوا ثم اذا أوصى فنفسذوا وصيته يقال قد أطاعوه وامتلوا أمره
 مع أن الأمر الآن معدوم والمأمور كان وقت وجود الأمر معدوما وكذلك نحن الآن بطاعتنا متلون أمر رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا وان كان حيا عند الله تعالى فاذا لم يكن وجود الأمر شرطًا لكون المأمور مطيعا مختلفا لم
 يشترط وجود المأمور لكون الأمر أمرا فان قيل أفنقولون إن الله تعالى في الازل أمر للعديم على وجه الإلزام فلنا نعم
 نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الولد موجب وملزم على أولاده التصديق اذا عقلوا وبلغوا فيكون الإلزام

اقتضاء الطلب المضيق فإنه ان كان طلب في الاول موسعا إلى الآخر بحيث يتخير المكلف أن يؤدي في أي وقت شاء فلا يلزم الأمر
 بالتأخير ولا محذور وعله من ههنا زعم المصنف أن المطلوب في الطلب الحتمي لكن تنبوعه كالتام في مواضع ثم له يلزم علمهم
 أن لا يتحقق امتثال أصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلاة والسلام والصحاب رضوان الله عليهم ممثلين للأمر الالهية فان
 الامتثال ايقاع المأمور 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
 بالمبادر إلى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم أنه يلزم أن لا يتحقق التكليف المتخير في الصلاة الاعلى أقل القليل من المكلفين الاتيين
 بالفعل حال التنصيص أو القاضين ولعلمهم بمتزونه هنا وقد وقع في هذه المسئلة نوع الخطاب لأنه من مطارح الاذ كياه وزل فيها
 أقدم كثير من المهرة والله تعالى ولي السداد (مسئلة) الواجب قسمان أداء وقضاه (الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له
 شرعا) ودخل فيه المؤدى في الآخر من الوقت وغير الآخر فيشمل الواجب بنفس الوجوب وواجب الاداء فهذا معنى الاداء
 غير ماسبق (وقيل) الاداء فعل (ابتدائه) كالتحريم عند الحنفية وركعة عند الشافعية) في وقته المقدر شرعا ليدخل ما شرع
 في الوقت وأتم خارجه (ومنه) أي من الاداء (الاعادة وهو الفعل فيه) أي في وقته المقدر شرعا (ثانيا لخلل) واقع في الفعل
 الاول غير الفساد كترك القاضية على مذهبنا واختلف فيه قيل مندوب لان الصلاة الواجبة قدمت فلا جهة للوجوب مرة
 أخرى (والاصح أنه واجب) اذا كان لخلل اداءها مع كراهة تحريم كترك الواجب لان الذمة بقست مشغولة بهذا الواجب
 المتروك فلا بد من أدائه واذا لم يعرف قربة الا في ضمن صلاة فوجب الصلاة ليكون الواجب مؤدى فتكون هذه جارة للاولى التي
 وقعت فرضا خلافا لابي اليسر فإنه يقول الثاني بصير فرضا هذا وله وجه أيضا (والقضاء فعله بعده) أي فعل الواجب بعد
 الوقت المقدر شرعا (استدوا) كالمافات عمدا وسهوا تمكن من فعله كالمسافر أو لم يتمكن من فعله شرعا كالحيض أو عقلا كالنوم
 فعلى هذا العبادة الغير المؤقتة ليست أداء ولا قضاء اذ لا وقت مقدر هناك (فتسمية الج الصبح بعد الفاسد قضاء مجاز) فإنه وان

والإيجاب حاصلًا ولكن بشرط الوجود والقدره ولو قال عبده صم غدا فقد أوجب وألزم 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 اذ لا يدخل تحت التكليف الا الافعال الاختيارية والداخل تحت التكليف شروط الاول صحة حدوثه لاستحالة تعلق الامر بالقديم والباقي وقلب الاجناس والجمع بين الضدين وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها عند من يحيل تكليفه ما لا يطاق فلا امر الا بعدوم يمكن حدوثه وهل يكون الحادث في اول حال حدوثه ما موراه كما كان قبل الحدوث أو يتخرج عن كونه ما موراه كما في الحالة الثانية من الوجود اختلفوا فيه وفيه بحث كلاهما لا يلحق بمقاصد اصول الفقه ذكره الثاني جواز كونه مكنسبا للعباد حاصلًا باختباره اذ لا يجوز تكليف زيد كتابة عمرو وخطاطته وان كان حدوثه ممكنًا فليكن مع كونه ممكنًا مقدورًا للمغاطب الثالث كونه معلوماً للمأمور معلوم التبرع عن غيره حتى يتصور قصده اليه وأن يكون معلوماً كونه ما موراه من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فان قيل فالكافر ما مور بالايمان بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه ما مور به فلنا الشرط لا بد أن يكون معلوماً وفي حكم المعلوم معني أن يكون العلم ممكنًا بان تكون الادلة منصوبة والعقل والتكلم من النظر حاصلًا حتى ان ما الدليل عليه أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصح في حقه الرابع أن يكون بحيث يصح ارادته بقاعه طاعته وهو كثر العبادات ويستثنى من هذائين أحدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصدا بقاعه طاعته وهو لا يعرف وجوبه الا بعد الاتيان به والثاني أصل ارادة الطاعة والاخلاص فانه لو افتقرت الى ارادة لا تفقرت الى ارادة وتسلسل ويتشعب عن شروط الفعل خمس مسائل (مسئلة) ذهب قوم الى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط بل يجوز تكليفه ما لا يطاق والامر بالجمع بين الضدين وقتب الاجناس واعدام القديم وايجاد الموجود وهو المنسوب الى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وهو لازم على مذهبه من وجوب أحدهما أن القاعدة عنده غير قادر على القيام الى الصلاة لان الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله وانما يكون ما مور قبله والاخر أن القدرة الحادثة لا تأتير لها في ايجاد المقدور بل أفعالنا حادثة بقدره الله تعالى واختراعه وكل عبده عنده ما مور به فعل الغير واستدل

كان فعلا في غير وقته الذي وجب انما فيه بالاحرام لكن ليس ذلك وقته المقدر شرعا (ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بذل الواجب) في التعريف (بالعبادة) وقال الاداء فعل العبادة في وقته الخ والقضاء فعل العبادة في غير وقته ثم ان هذين التفسيرين للاداء والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية وكذا تفسير القضاء للقضاء يمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قال الامام نقر الاسلام الاداء تسليم عين الثابت بالامر كالعبيادة في وقتها وتسليم عين المعصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالامر كالصوم للصوم أو الفدية له في حق الشيخ الفاني وتسليم قيمة الفرس المعصوب وأورد ههنا تقسيمات وتعرفات كما هو دأبه الشريف أعرضنا عنها مخافة أن يطول الكلام (فرع • تأخير الفعل) الواجب الموسع (مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية انفاقا) لا بد دعوى الاتفاق من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية على رأينا كيف ولم يتوجه الخطاب عندنا في غير الاخر ولا معصية من غير مخالفة الخطاب قال الامام نقر الاسلام وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة أن الشرع خير في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا أن يسقط خياره بالتضيق للوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لاشي عليه ثم هذه الدعوى لا تستقيم على القول بالوجوب بلا داء موسعا أيضا وان تعلق الخطاب في اول الوقت فان الشارع وسع الى الاخر فالتأخير جائز ولا معصية في الجائز والقول بان التوسيع ليس الا عند عدم الظن بالموت تغيير للنص فلا بد ذلك من دليل والقول بان المعصية لفساد العزيمة كالعزم لترك الواجب وان كان أقرب من الاول لكنه غير صحيح اذ لفساد في العزيمة ههنا فانه ما عزم الا بالترك الجائز ومن ههنا ظهر ترك فساد ما في الحائسة أقول فيه دليل على أن الآخر الذي يتعين للسببية ويتضيق به الموسع اعم من أن يكون بحسب الواقع أو باعتبار ظن المكلف فالموت يجعل البعض كذا انتهى وذلك لان هذا أو يل لا يسمع من غير موجب ما نور فكيف مع مخالفة كلام مثل هذا الامام نقر الاسلام ثم يرد عليه انه حيث يذم ان يعصى من آخر مع ظن السلامة لانه عند الموت تضيق الواجب كما قلت والترك حين التضيق بوجوب الاثم ولا يتجه الجواب بان لو قيل ان الاثم انما يلزم بترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت لانه ترك في كل الوقت بالاختيار لان الموت جعل البعض كلامه أنه يجري

على هذا ثلاثة أشياء أحدها قوله تعالى ولا تخجلنا بالاطافة لنا به والحال لا يدل دفعه فإنه مندفع بذاته وهو ضعيف لأن المراد به ما يشق ويتقل علينا زمن أتعب بالتكليف بأعمال تكاد تفضي إلى هلاكه لشدتها كقولهم اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم فقد يقال حمل ما لا طاقته به فالظاهر المؤول ضعيف الدلالة في القطعيات الثاني قولهم إن الله تعالى أخبر أن أبا جهل لا يصدق وقد كلفه الايمان ومعناه أن يصدق محمد أفما جاء به وما جاء به أنه لا يصدق فكانه أمره أن يصدق في أن لا يصدق وهو محال وهذا ضعيف أيضا لأن أبا جهل أمر بالايمان بالترجيد والرسالة والأدلة منصوبة والعقل حاضر إذ لم يكن هو مجنوناً فكان الامكان حاصل لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً فالعلم يتبع المعلوم ولا يغيره فإذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص وممكناً منه ومتروكاً من جهته مع القدرة عليه فلو انقلب محالاً لانقلب العلم جهلاً ويخرج عن كونه ممكناً مقدوراً وكذلك نقول الصيام مقدور عليهم من جهة الله تعالى في وقتنا هذا وإن أخبر أنه لا يقبلها يتركها مع القدرة عليها وخلاف خبره محال إذ يصير وعنده كذا ولكن هذه استحالة لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه الثالث قولهم لو استحال تكليف المحال لاستحال ما يصيغته أو لعناه أو لمفسده تتعلق به أولاً لأنه يناقض الحكمة ولا يستحيل لصيغته إذ لا يستحيل أن يقول كونوا قردة خمسين وأن يقول السيد لعبده الامعى ابصر وللزمن امش وأما قيام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضاً إذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين ومحال أن يقال انه ممنوع للفسد أو منافضة الحكمة فإن بناء الامور على ذلك في حق الله تعالى محال إذ لا يقع منه شيء ولا يجب عليه الاصل ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والفساد والسفاهة من المخلوق يمكن فلم يمنع ذلك مطلقاً والخيار استعماله التكليف بالمحال لا يقصده ولا لمفسده تشاأعنه ولا لصيغته إذ يجوز أن ترد صيغته ولكن للتجهيز لا للطلب كقوله تعالى كونوا حجارة أو حديداً وكقوله كونوا قردة خمسين أو لاظهار القدرة كقوله تعالى كن فيكون لا بمعنى أنه طلب من المعدم أن يكون بنفسه ولكن بمنع لعناه إذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوباً وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للكاف بالاتفاق فيجوز أن يقول محمداً كذا التحرك مفهوم فلو قاله بترك فليس بتكليف إذ معناه ليس بمعقول ولا مفهوم ولأنه معنى في نفسه فإنه لفظ مهمل فلو كان له

فيما إذا أخر بظن الموت وكذا لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سبباً للعصيان فلا يعصى لانالم يجعل الموت سبباً بل تركه باختياره في وقته كانه وكذا لا يصح الجواب بان جاء على البعض كلاً انما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب بالفرق كيف والموت مجرد كلفه وأما الظن فلا يجوز أن يظهر نذبه بالموت أولى من الظن هذا فالحق هو ما قلنا لأن اثم أصلاً (فإن لم يمت) وظهر كذب ظنه (وفعله في وقته فالجمهور على أنه أداء صدق حده عليه) فإنه فعل في وقته المقدر شرعاً (وقال القاضي قضاء لان وقته شرعاً بسبب ظنه قبله) لأنه لما ظن الموت تعين الأداء قبله قال الشيخ ابن الهمام هذا مستبعدان قال أبو جوب نية القضاء والافتراء لفظي (ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله) وأخر قوله بأنم قطعاً المقصود مخالفة الأمر (فأذا بان الخطأ وفعل) في الوقت (فهو أداء اتفاقاً) ويلزم عليه كونه قضاء لان وقته المقدر شرعاً كان قبله حتى أتم بالترك فيه (أقول الفرق) بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة (بين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقاً لا وقت القضاء ولا وقت الأداء (وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء) فقط (فالاول متضيق من كل وجه) فلا يسبغ الأداء ولا القضاء (بخلاف الثاني) فانضج الفرق (فتأمل) إشارة إلى أنه لا ينفع لان علة القاضي موجودة ههنا أيضاً صيرورة وقته شرعاً ما قبل الظن والالما اثم بالتأخير فالحق اذن على القول بالاثم أن يقولوا الظن معتبر ما لم يظهر الخطأ وان قد ظهر عاد الحكم إلى الاصل والمؤدى واقع في الوقت بلا ريب (ومن أخر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقق أنه لا يعصى) وان قيل بالعصيان (إذا التأخير) لظن السلامة (جائز ولا تأثم بالجائز والقول بان شرط الجواز) أي جواز التأخير إلى الآخر (سلامة العاقبة) اليه وإذا مات فجأة فقد فات شرط الجواز للتأخير فينبغي أن يأنم ورد به يلزم حيث شد التكليف بالمحال إذ لا تعلم سلامة العاقبة وأما الظن فهو متحقق في هذه الصورة فعلى اعتباره جاز التأخير فلا يأنم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالمتنع وفيه ما فيه فإنه وان لم يكن تكليفاً لكنه باحة ولا باحة في الممتنع وأشار المصنف إلى ضعف هذا الرد بقوله (لا العلم به) أي شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة (حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال) فان العلم بالسلامة محال عادة وأما نفس السلامة فواقع

معنى في بعض اللغات يعرفه الامردون المأمور فلا يكون ذلك تكليفاً بل بالان ان التكليف هو الخطاب بما فيه كلفه وما لا يفهمه
 المخاطب لا يكون خطا بامعه وانما يشترط كونه مفهوماً التصور منه الطاعة لان التكليف اقتضاء طاعة فاذا لم يكن في العقل
 طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً معقولاً اذ يستحيل أن يقوم بذات العاقل طلب الحياة طاعة من الشجر لان الطلب يستدعي
 مطلوباً معقولاً أولاً وهذا غير معقول أي لا وجوده في العقل فان الشيء قبل 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
 البيض لا وجوده في العقل وكذلك قيام القاعدة فكيف يقول له قم وانت قاعدة فهذا الطلب مجتمع قيامه بالقلب لعدم المطلوب فانه
 كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الاعيان بشرط أن يكون موجوداً في الازهان أي في العقل حتى يكون ايجاداً في
 الاعيان على وفقه في الازهان فيكون طاعة وامثالاً أي احتذاء لمثال ما في نفس الطالب فامثال له في النفس لامثال له
 في الوجود فان قيل فلان لم يعلم بجزء المأمور عن القيام تصور أن يقوم بذاته طلب القيام قلنا ذلك طلب مبني على الجهل وربما
 يظن الجاهل أن ذلك تكليف فاذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً وهذا لا يتصور من الله تعالى • فان قيل فاذا لم تؤثر القدرة
 الحادثة في الاجداد وكانت مع الفعل كان كل تكليف تكليفاً عملاً لا يطلق قلنا نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين أن يقال للقاعدة
 الذي ليس بزمن ادخل البيت وبين أن يقال له اطلع السماء أو يقال له قم مع استدامة القعود وأقلب السواد حرة والتبصرة
 فرسا لأن النظر في أن هذه التفرقة الى ماذا ترجع ويعلم أنها ترجع الى تمكن وقدرة بالاضافة الى أحد هذه الامور دون البقية
 ثم النظر في تفصيل تأثير القدرة ووقت حدوث القدرة كيف ما استقر أمره لا يشككنا في هذا وانما يجوز أن نقول لا تحملنا
 ما لا طاعة لنا به فان استوت الامور كلها فأى معنى لهذا الدعاء أو أى معنى له هذه التفرقة الضرورية فغرضنا من هذه المسألة غير
 موقوف على البحث عن وجه تأثير القدرة ووقتها وعلى الجملة بسبب غموض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس وفي فهم
 أصل كلام النفس غموض فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لا محالة يكون انغمض (مسئلة) كما يجوز أن يقال اجمع بين
 الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن لان الانتهاء عنهما محال كالجعل بينهما فان قيل فن توسط مزمنة معصوبة

(يقضى) هذا القول (التخير بين الممكن) وهو التأخير بحال السلامة (والممتنع وهو) التأخير عند عدم السلامة
 لاستحالة المشروط عند عدم الشرط (وهو) أي التخير على هذا الوجه (رفع حقيقة التوسع فتدبر) فان التوسع يقضى أن يتخير
 المكلف في التأخير وهذا التخير يقضى أن يحتاط ولا يؤخر فاذن لا بد من البناء على التطن بخاز التأخير فلا يتم فان قلت هذا
 منقوض بالواجب العمري فله يجوز فيه التأخير عند السلامة وأيضاً المقصود من اشتراط السلامة أن يجوز التأخير بشرط
 عدم الترتك فلومات في وسط الوقت قبل الاداء وجد تركه وليس فيه التخير بين ممكن وممتنع قلت قد وجد النص في الموسع على
 جواز التأخير الى آخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التأخير جائزاً في وقت دون وقت وتخييراً
 بين التأخير مع الاداء مع السلامة والتأخير كذلك مع الموت وهذا ارفع 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 الترتك عمدان غير عذرالى
 أن يموت وهذا ارفع حقيقة الوجوب فانهم (وفرق) الشيخ (ابن الحاجب بين ما وقته العمر كالخ فيعصى) بالتأخير وان كان
 مع ظن السلامة والموت بقاءة (وبين غيره) أي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع (فلا يعصى) بالتأخير مع ظن السلامة
 وان مات بقاءة (ليس بسبب لان الوجوب مشترك) بين الواجب العمري والموسع فان كان سبب العصبان في الاول الوجوب
 فينبغي أن يعصى في الثاني أيضاً (وعذر البقاءة عام) فيهما فالوقيل عذر البقاءة في الموسع قبل في العمري فلا فرق (وفيه ما فيه)
 فان الفرق ظاهر لان العمري وقته المراكمة فالوجوب فيه يقضى أن يعصى بالتأخير عن العمري فاذا أخر الج مجتملاً ومات بقاءة فقد
 تركه في تمام وقته المقدر وهو اثم والارفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الاخر فتركه في تمام وقته
 بتقصير منه لكن حيث ينبغي أن لا يعصى فيما اذا ظن الموت وأيضاً الوجوب ووجوب الاداء مقتران في الموسع فلا يتم قبل
 الاخر لعدم وجوب الاداء وفي العمري لا يتفصل أحدهما عن الاخر فيأثم بالترك وهذا والله الغفور الرحيم بغفر لمن يشاء
 ويعذب من يشاء (مسئلة) اختلف في وجوب القضاء هل هو أمر جديد) وفي عبارة بعض المشايخ بسبب جديد (وعليه

فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج اذ في كل واحد افساد زرع الغير فهو وعاص بهما فلنا حفظ الاصولي من هذا ان يعلم انه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج ولا ينهي عن الضدين فانه محال كالا يؤمر بجمعهما فان قيل شايقال له قلنا يؤمر بالخروج كما يؤمر المولى في الفرج الحرام بالتزويج وان كان به عمدا للفرج الحرام ولكن يقال له انزع على قصد التوبة لا على قصد الالتئاذف كذلك في الخروج من العصب تقليل الضرر وفي المكث تكثيره واهون الضررين بصير واجبا وطاعة بالاضافة الى اعظمهما كما يصير شرب الخمر واجبا حتى من غص بلفظة وتناول طعام الغير واجبا على المضطر في المحضه وافساد مال الغير ليس حراما عليه ولذلك لو اكره عليه بالقتل وجب اوجاز فان قيل فلم يجب الضمان بما يفسد في الخروج قلنا الضمان لا يستدعي المدون اذ يجب على المضطر في المحضه مع وجوب الاتلاف ويجب على العصى وعلى من رمى الى صف الكفار وهو مطيع به فان قيل فالعصى في الحج الفاسدان كان حراما لزوم القضاء فلم يجب وان كان واجبا وطاعة فلم يجب القضاء ولم عصى به قلنا عصى بالوطء المقدس وهو مطيع باتمام الفساد والقضاء يجب بامر مجرد وقديس بما هو طاعة اذا انطرق اليه خل وقد يقطع القضاء بالصلاة في النار المغضوبه مع انه عدوان والقضاء كالضمان فان قيل فبم تنكرون على ابي هاشم حيث ذهب الى انه لو مكث عصى ولو خرج عصى وانه التي نفسه في هذه الورطة حكم العصيان ينسحب على فعله قلنا وليس لاحد ان يلقي بنفسه في حال تكلف ما لا يمكن فمن التي نفسه من سطح فانكسرت رجلاه لا يعصى بالصلاة قاعدا وانما يعصى بكسر الرجل لا بترك الصلاة فانما وقول القائل ينسحب عليه حكم العدوان ان اراد به انه انما سمى عنه مع النهي 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 ايضا ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلا فانه بمنع شره قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان قيل فان رجحت جانب الخروج لتقليل الضرر فما قولكم فيمن سقط على صدره صبي محفوظ بصبيان وقد علم انه لو مكث قتل من تحته او انقل قتل من حوالبه ولا ترجع فكيف السبيل قلنا يحتمل ان يقال امكث فان الانتقال فعل مستأنف لا يصح الامن حتى قادر واما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال

الاكثر) من الشافعية والمالكية وبعض منا كابي اليسر واتباعه (أو) هو (بما يوجب الاداء) ولم يريد به ان ما يحصل به وجوب الاداء يحصل له وجوب القضاء والالم يجب القضاء على نائم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر بل اراد بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان واجب الاداء ام لا فوجب القضاء أي الفعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت (وهو المختار لعامة الحنفية) وكبارهم كالقاضي الامام ابي زيد ونظر الاسلام وشيخ الائمة والحنابلة 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 غيره (كما هو الظاهر) من كلام الائمة فانه اطلق الامام نفي الاسلام وشيخ الائمة القول فيه (للا كتر ان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري) فلا يكون صوم يوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا (والا) يكن كذلك بل كان مقتضيا (كان) صوم الجمعة (أداء) وسواء) لصوم الخميس وهذا بين البطلان (وهذا) الاستدلال (انما يتم لو ادعوا) أي الحنفية (الاتظام) فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا (وهو) أي هذا الادعاء (بعيد) منهم كيف ولا يليق بحال احد من الناس فاطنك باصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالمسألة والعبد وتكبيرات التشريق (واعلم مقصودهم ان المطالبة بشي تتضمن مطالبة مشله عند فوته) لا بان يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة أو التضمن (فاجاب الاول) هو (اجاب الثاني) الذي هو الممثل وتحقيقه انه لاشك ان ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب على النعمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب أو لا وطلب ايقاعه. هذا الفعل انما هو تفريع هذه النعمة عن الاشتغال واذ لم يقع الفعل بقي هذا الاشتغال والضرورة فاضية به ان كان له مثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كافي في تفريع النعمة وطلب الاجل تفريعها فالوجوب الذي هو مشتمل بالذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل انطرح وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريع تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل تتضمن الملزوم اللازم واقتضاء صوم الخميس لصوم مشله أيا ما كان صوم الجمعة أو السبت أو غيره بما هذا التحصن الاقتضاء

قدرته ويحتمل أن يقال بتخيرا لا ترجيح ويحتمل أن يقال لاحكامته تعالى فيه فيفعل ما يشاء لان الحكم لا يثبت الا بنص أو قياس على منصوص ولا تص في هذه المسئلة ولا تنظر لها في المنصوصات حتى يقاس عليه فبقي على ما كان قبل ورود الشرع ولا يعد دخلا واقعة عن الحكم فكل هذا محتمل وأما تكليف الحال ففعال (مسئلة) اختلفوا في المغتضي بالتكليف والذي عليه أكثر المتكلمين أن المغتضي به الاقدام أو الكف وكل واحد كسب العبد فالامر بالصوم أمر بالكف والكف فعل يثاب عليه والمغتضي بالتهي عن الزنا والشرب التلبس بضد من أضداده وهو الترك فيكون مثابا على الترك الذي هو فعله وقال بعض المعتزلة قد يقنض الكف فيكون فعلا وقد يقنض أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده فانكر الا لولون هذا وقالوا المنتهى بالتهي مثاب ولا يثاب الا على شيء وأن لا يفعل عدم وليس بشيء ولا تتعلق به قدرة اذ القدرة تتعلق بشيء فلا يصح الاعدام بالقدرة واذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب على لا شيء والصحيح أن الامر فيه منقسم أما الصوم والكف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه النية وأما الزنا والشرب فقد تنهى عن فعلهما فإعاقب فأعلمها ما ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب الا اذا قصد كسب 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 شيء ولا يعد أن يكون مقصود الشرع أن لا يصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس بأضدادها (مسئلة) فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل المجنون والبهيمه لان الخلل ثم في المكلف لاني المكلف به فان شرط تكليف المكلف السماع والفهم وذلك في المجنون والبهيمه معدوم والمكره يفهم وفعله في حيز الامكان اذ يقدر على تحققه وتركه فان أكره على أن يقتل جاز أن يكلف ترك القتل لانه قادر عليه وان كان فيه خوف الهلاك وان كلف على وفق الأكره فهو أيضا ممكن بان يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم اذ يجب قتلها أو أكره الكافر على الاسلام فاذا أسلم نقول قد أدى ما كلف وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه لا يصح منه الافعل ما أكره عليه فلا يبقى له خيرة وهذا محال لانه قادر على تركه ولذلك يجب عليه ترك ما أكره عليه اذا أكره على قتل مسلم وكذلك لو أكره على قتل حية فيجب قتل الحية واذا أكره على ارافة الحجر فيجب عليه

غير ضروري البطلان ولا يبرهن عليه بل البرهان بما يقنض خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيام مطلوب التعريف بالمثل لما كان هذا المثل قضاؤه بل بانه مستقلة أخرى والوجدان يكذبه ولما روعيت الشرائط التي روعيت في الاصل كما تهدي به الضرورة الغير المؤقتة ويشهد بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذ أكره وأن ذلك وقتها واما الشيطان فانه صلى الله عليه وسلم حكم بقضاء نفس تلك الصلاة المنسية وقد يستدل بان فوات الاصل اما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمته شيء أو يبقى على الذمة كما كان أو يبقى معصية لا غير لا سبيل الى الاول والامساك واجب الجار والى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التفصير عن الوقت هي ناسئة ولا رافع لها سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب وهي تزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتأمل فيه ثم التولية في المصلحة المقصود من الاداء غير معقولة عند العقل من غير توقيف من الشارع فانه ربما تنظن الشيتين متماثلين وفي الواقع لا تماثل كركوع العصر وقت الاجرار وأربع أخرى غيرها في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان وأول شوال فبنتائج لمعرفة التماثل الى النص فان كان معرفة التماثل على طبق ما لا يأتي منه العقل يسمى مثلا معقولا وبطليله علة فيقاس عليها الامثال الأخر التي توجد فيها تلك العلة كما قسنا على المسافر والناثم غيرهما في حق الصلاة والصوم وعلى المكتوبات المطلوبة المنذورات وان كان معرفة التماثل بين الشيتين الذين لا يدرك العقل جهة التماثل والحكمة فيه بل بأبي عنه يسمى مثلا غير معقول كالقدية للصوم في حق الشيخ الغاني والى ما ذكرنا أشار بقوله (نعم معرفة القضاء بمنع معقول أو غيره يجوز) بل يجب (أن تكون غيره) أي غير معرفة الاداء (نصا كان) هذا المعروف (أو قياسا) فالحاجة الى معرفة القضاء انما هي لمعرفة المثل لمعرفة أن الاشتغال الثابت يزول باتيان هـ. هذا المثل كما كان يزول باتيان الأصل (لكن الكلام في أصل سبب الوجوب) واشتغال الذمة فنقول السبب هو السبب والاشتغال هو الاشتغال (فافهم) فالحق لا يتجاوز عنه وقد بان لنا أن الفرق بين القضاء بمنع معقول وبمنع غير معقول ليس في موضعه فان الاداء كما كان مفرغا للذمة عن اشتغالها بأصل الفعل كذلك الاتيان بمنع غير معقول أو بمنع معقول وأن طلب الأصل متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولا أو غير معقول وبان ذلك أيضا انه لا يصح القياس على القضاء بمنع غير معقول أصلا وبان أيضا فساد

ارافة الخمر وهذا ظاهر ولكن فيه غور وذلك لان الامتثال انما يكون طاعة اذا كان الاتباع له بياض الامر والتكليف دون
 باعث الاكراه فان اقدم للغلاص من سيف المكروه لا يكون محييا داعي الشرع وان انبعث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا
 الاكراه بل كان يفعله لو اكره على تركه فلا يمنع وقوعه طاعة لكن لا يكون مكرها وان وجد صورة التحويف فليست به هذه
 الدقيقة (مسئلة) ليس من شرط الفعل المأمور به ان يكون شرطه حاصل حاله الامر بل يتوجه الامر بالشرط والمشروط
 ويكون مأمورا بتقديم الشرط فيجوز ان يخاطب الكفار بفرع الاسلام كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء
 والمحدث بتسديد بقى الرسول بشرط تقديم الايمان بالمرسل وذهب أصحاب الرأي الى انكار ذلك والخلاف اما في الجواز واما في
 الوقوع اما الجواز العقلي فواضح اذ لا يمنع ان يقول الشارع بنى الاسلام على خمس وانتم مأمورون بجميعها او بتقديم
 الاسلام من جهتها فيكون الايمان مأمورا به لنفسه وليكونه شرطاً لساير العبادات كما في المحدث والمحدث فان منع مانع الجميع
 وقال كيف يؤمر بما لا يمكن امتثاله والمحدث لا يقدر على الصلاة فهو مأمور بالوضوء فاذا اتوا ضوا توجه عليه حينئذ الامر بالصلاة
 قلنا ينبغي ان يقال لو ترك الوضوء والصلاة جميع عمره لا يعاقب على ترك الصلاة لانه لم يؤمر قط بالصلاة وهذا خلاف الاجماع
 وينبغي ان لا يصح امره بعد الوضوء بالصلاة بل بالتكبير فانه بشرط تقديمه ولا بالتكبير بل بهجرة التكبير اولاً ثم بالكف ثانياً
 وعلى هذا الترتيب وكذلك السعي الى الجمعة ينبغي ان لا يتوجه الامر به الا بالخطوة الاولى ثم الثانية واما الوقوع الشرعي
 فنقول كان يجوز ان يخص خطاب الفروع بالمؤمنين كما خص وجوب العبادات بالاجرار والمقيمين والاصحاء والظاهر ان
 دون الحيض ولكن وردت الادلة بخاطبتهم وادلتها ثلاثة الاول قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المسلمين الآية
 فأخبر أنه عذبهم بترك الصلاة وحذر المسلمين به فان قبل هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها قلنا ذكر الله تعالى في معرض
 التصديق لهم باجماع الامة وبه يحصل التحذير اذ لو كان كذبا لكان كقولهم عذبنا لانما مخلوقون وموجودون كيف وقد عطف
 عليه قوله وكنان كذب بيوم الدين فكيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه فان قيل العقاب بالتكذيب لكن غلط باضافة ترك

ماؤهم ان هذا مختص بنفس الوجوب المنفك عن وجوب الأداء كما قررنا سابقا وهو فاسد به آخر ايضا هو ان الصوم لا ينفك
 وجوبه عن وجوب أدائه في غير المعذور (وما يجاب به في المشهور ان مقتضاه) أي صم الخميس (أمران الصوم وكونه في
 الخميس فاذا تجر عن الثاني) أي عن كونه في الخميس (بقواته في اقتضائه الصوم مطلقا) فان انتفاء المقيد لا يوجب انتفاء
 المطلق ولا نسلم عدم اقتضاء صم الخميس صوم الجمعة وانما لا يقتضيه بخصوصه وأما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص
 الخميس فيقتضيه (ففي غاية السقوط اذ لا وجوب الا بالمقيد) فالمطلوب صوم مقيد بكونه في الخميس وأما مطلق الصوم الصالح
 لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلبه (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 الخميس مطابقة تقر بهما للذمة
 والصوم مطلقا باعتبار تضمن مثله عند الفوات فرجع الى ما سبق تم ولا يرد عليه شيء وقد يقال ان المبني 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 بفوات المقيد لا يفوت هو نفسه بل يبقى الوجوب كما كان ولا يكون وجوبه
 في ضمن المقيد فقط واما ما رده المصنف من أنه لو كان الوقت مكملما أتم بالتأخير فانه حينئذ صار كسائر المنسذوبات فلا ياتم
 بعدم مراعاته مع أنهم أجمعوا على التأنيب فغير سيدي فان المكمل نوعان نوع يكون واجبا كالذاتحة ونحوها ونوع يكون مندوبا
 ومن قال بالتكميل يقول بكونه مكمل بالنوع الأول والحاصل أن الوقت ليس شرط الوجود الواجب نفسه ولا لوجوبه بل انما
 هو مكمل لتكميل اقوى بالحيث لو لم يكن الواجب معه يكون ناقصا موجبا للآثم وانما يجوز الاداء به منه لانه قد وجب التكميل
 وقد فوت مع القدرة عليه فهذا المكمل كسائر المكملات بهذا الوجه ثم انه لا يذهب عليك أنه لا يتم هذا الا بالاستعانة بما قلنا
 سابقا وكذا لا يتم ما استدلل به على المطلوب بان الوقت كالأجل للدين فلا يفوت بقواته الا بالاستعانة بما قلنا فافهم (في و) قال (شرح
 المختصر هذه المسئلة متبينة على أن المقيد هو المطلق والقيد) أي مجموعهما (وهما يتعدان وجودا في الخارج) فلا يلزم من
 انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى المطلق مطلوباً في الذمة (أو) هما (يتعدان فيه) وحينئذ يلزم من انتفاء القيد انتفاء

الطاعات اليه فلنا يجوز أن يغلق بترك الطاعات كما لا يجوز أن يغلق بترك المباحات التي لم يخاطبوا بها فان قيل عوقبوا لا بترك الصلاة لكن لاخراجهم أنفسهم بترك الايمان عن العلم بيقع ترك الصلاة فلنا هذا باطل من أوجه أحدها انه ترك للظاهر من غير ضرورة ولا دليل فان ترك العلم بيقع ترك الصلاة غير ترك الصلاة وقد قالوا المثل من المصلين الثاني أن ذلك يوجب التسوية بين كافر بائس القتل وسائر المحظورات وبين من اقتصر على الكفر لان كليهما استويا في اخراج النفس بالكفر عن العلم بيقع المحظورات والتسوية بينهما خلاف الاجماع الثالث أن 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 ترك من المصلين أي من المؤمنين لكن عرفوا أنفسهم بعلامة المؤمنين كما قال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين أي المؤمنين لكن عرفهم عما هو شعارهم فلنا هذا محتمل لكن الظاهر لا يترك الا بدليل ولا دليل للنصم الدليل الثاني قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخروا لا يقتلون النفس التي حرم الله الى قوله تعالى يضاعفله العذاب فالآية ص في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا لا من جمع بين الكفر والاكل والشرب الدليل الثالث انعقاد الاجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كما يعذب على الكفر بالله تعالى وهذا يهدم معندهم اذ قالوا لا تصور العبادة مع الكفر فكيف يؤمر بها احتجوا بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضا الصلاة عليه مع استحالة فعله في الكفر ومع انتفاء وجوبه لو أسلم فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله فلنا وجب حتى لو مات على الكفر لعوقب على تركه لكن اذا أسلم عني له عماسلف فالاسلام يجب ما قبله ولا يعدنسخ الامر قبل التمكن من الامتثال فكيف يعد سقوط الوجوب بالاسلام فان قيل اذا لم يجب الزكاة الا بشرط الاسلام والاسلام الذي هو شرط الوجوب هو بعينه مسقط فالاستدلال بهذا على أنه لم يجب أولى من يجب به ثم الحكم بسقوطه فلنا لا يعد في قولنا استقرار الوجوب بالاسلام وسقط بحكم العفو فليس في ذلك مخالفة نص ونصوص القرآن دل على عقاب الكافر المتعاطي للفواحش وكذا الاجماع دل على الفرق بين كافر قتل الانبياء والاولياء وشوش الدين وبين كافر لم يرتكب شيئا من ذلك فاذا كراهه 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 انداء من بعد واحسان الى من يأبى عنه فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج لا يوجب أن يكونا مطلوبين استقلالاً ولا أن يشترتا في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوباً وانما تاتي الذمة عند انتفاء القيد بل يجوز أن يكون المجموع بشرط الاجتماع في الذمة مطلوباً بانك الشرح فعند انتفائه لا يبقى شيء في الذمة فالقضاء واجب مستقل وكذا كونهما متحدتين في الخارج لا يوجب أن تكون الذمة مشغولة بهذا الأمر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز أن تكون مشغولة بهذا وبمطلقه فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بالواحد ولا يفوت شغل الذمة بمطلقه بل نقول الاتحاد انما يقتضي الزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا الروم بين انتفاء الاشتغالين ولا ينافي تضمن مطالبة الواحد مطالبة مثل فتأمل أحسن التأمل فان ما ذكره مغلطة نشأت من التلطف بين الوجود وثبوته في الذمة والمطلوبية (أقول) هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل أو تغايرهما ولا يصح فيما نحن فيه اذ (الفيد ههنا طرف زمان) فلا يصح فصلاً فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مشابهة في الاتحاد قال (واتحاد مقولة متى بالمطروف) غير صحيح عند الوجدان (وان صح) بناء على اتحاد العرض والعرضي المتصدم المعروف (فلا يلزم من انتفاء فرد منها) أي من مقولة متى (انتفائه) أي انتفاء المطروف الذي هو معروض المقولة (اتفاقاً) فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء الانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما للذات فبارتفاع كل يرتفع الآخر (فتأمل) وعلى ما قررنا لا يرد عليه أن كلام القائل مبني على مسألة اتحاد الجنس والفصل لا هو مشروح في موضعه وانتفاء الفصل لا تبقى حصة الجنس قطعاً تدبر وأنصف وقد يقال مقصود أن الواجب منتف البتة وهو مقيد فهو اما أمر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه به أو أمران مستقلان والطلب يتعلق بكل منهما فعلى الثاني هناك أمران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب أحدهما انتفاء طلب الآخر وعلى الأول طلب واحد وعلى هذا الابدان أو ورد المصنف لكن يرد عليه ما قدمناه اذ على الشقين النزاع باق أما على الثاني فيجوز أن يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيبقى الاشتغال بالمطلق كما كان أو بشرط الاجتماع فالاشتغال زائل فإيجاب القضاء إيجاب آخر وأما على الأول فالواجب وان كان أمراً واحداً هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن

قلنا القضاء انما وجب بأمر مجدد فينبع فيه موجب الدليل ولا حجة فيه اذ قد يجب القضاء على الحائض ولم تؤمر بالاداء وقد يؤمر بالاداء من لا يؤمر بالقضاء وقد اعتذر الفقهاء بان المراد قد التزم بالاسلام القضاء والكافر لم يلتزم وهذا ضعيف فان ما التزمه الله تعالى فهو لازم للعبء أولم 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 سببا وكيفية نسبة الحكم اليه وفيه أربعة فصول)

(الفصل الاول في الاسباب) اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لاسباب بعد انقطاع الوحي أظهر الله سبحانه خطابه لخلقهم بأمر محسوس نصبا لاسباب الاحكام وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على مثال اقضاء العلة الحسية معلولها ونعني بالاسباب ههنا انها هي التي اضاف الاحكام اليها كقوله تعالى اقم الصلاة لتلوك الشمس وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله صلى الله عليه وسلم صوم الروثينة وأفطر الروثينة وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة فان ما يتكرر الوجوب بشكره بخديريان يسمى ميبا اما ما لا يتكرر كالاسلام والنج فيمكن أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى والله على الناس حج البيت وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالعمومات فلا حاجة الى اضافتها الى سبب ويمكن أن يقال سبب وجوب الايمان والمعرفة الادلة المنصوبة وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة ولما كان البيت واحدا لم يجب الحج الامرة واحدة والايمان معرفة فاذا حصلت دامت والامر فيه قريب هذا قسم العبادات واما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى اسبابها واما قسم المعاملات فمثل الاموال والابضاع وحرمتها ايضا اسباب ظاهرة من نكاح وبيع وطلاق وغيره وهذا ظاهر وانما المقصود ان نصب الاسباب بالاحكام ايضا حكم من الشرع فقه تعالى في الزاني حكمان أحدهما وجوب الحد عليه والثاني نصب الزنا سببا للوجوب في حقه لان الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف

اشتغال الذمته هل يبقى ويقع المقيد الا حرمه بالذمة أولا بل لم يبق اشتغال أصلا ولزم معصية فقط تزول بفعل القضاء عما أن الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم (ونقض مختارا الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا صام و لم يعتكفه حيث يجب قضاؤه بصوم جديد) فلو كان بالسبب الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد (ولم يوجب التندر) أو كان لا يجب القضاء أصلا كما قال أبو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا لا يختص وروده على القائل بانحد السبب بل رد على القائل بالسبب الجديد أيضا لانه لا بد من التماسل بالاتفاق وههنا لا يمكن اذ الصوم الرضا في المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لاتماسل وأيضا أصحاب الجديد قالوا السبب ههنا النفويت فيرد عليهم أنه غير موجب للصوم الجديد في أجزائه (والجواب أن نذر الاعتكاف كان موجبا له) أي للصوم (لانه شرطه) بقوله عليه وآله الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بصوم ورواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد ويجاب المشروط موجب لا يجب الشرط (لكن ما ظهر أثره) الذي هو وجوب الصوم (لما منع وهو وجوبه قبله) أي هذا النذر (فلا يزال) المانع وبقى النذر موجبا لاعتكاف مطلق على الذمة ثبت شرطه الذي هو الصوم و (ظهر أثره) وقد وقع في تقرير الامام نذر الاسلام نوع اطناب وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا ارادات لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا العبد الاول اننا نلتم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني أن الصوم المقصود لو كان دخلا في النذر لكان حاصله نذرا لاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فلا ينعقد النذر وان قبل النذر بغير المشروع صحح كافي صوم العبد قلت هناك الصوم مشروع بأصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالباقي في حق الصيامات كلها وبعبارة مفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف أو المقصود وعلى الثاني يلزم أن لا يصح النذر فانه نذر بمعصية أو أمر مستحيل وعلى الاول ينبغي أن يصح القضاء مع أي صوم كان لان التندر لم يوجب الاعلى هذا النحو والجواب عنهما أنه لم يدع ايجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرط في الاعتكاف كيف وحيث نذر يلزم أن لا يصح في شهر رمضان أصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدما له فالنذر يقتضى وجوب الاعتكاف والصوم معا فحق هذا الوجه صارا الصوم المقصود

العلل العقلية وانما صار موجبا يجعل الشرع اياه موجبا فهو نوع من الحكم فلذلك اوردناه في هذا القطب واذن لا يجوز تعليقه
وتقول نصب الزنا علة للرجم والسرقه علة للقطع لكذا وكذا فاللواط في معناه فيمنه نصب ايضا سببا والنباش في معنى السارق
وسبق تحقيق ذلك في كتاب القياس واعلم ان اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء واصل اشتقاقه من الطريق ومن
الحبل الذي به ينزح الماء من البئر وحده ما يحصل الشيء عنده لانه فان الوصول بالسبب لا بالطريق ولكن لابد من الطريق ونزح
الماء بالاستقاء لا بالحبل ولكن لابد من الحبل فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه على أربعة أوجه الوجه
الاول وهو اقربها الى 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 فما يحصل الهلاك عنده لانه يسمى سببا الثاني تسميتهم الرمي سببا
للقتل من حيث انه سبب للعله وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم
الابه الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين هو السبب ومثل
النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع انه لا بد منها في الوجوب ويريدون بهذا السبب ما تحسن اضافة الحكم اليه ويقالون
هذا الحبل والشرط فيقولون مثل النصاب سبب والحول شرط الرابع تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا
أبعد الوجود عن وضع اللسان فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لانه ولكن هذا يحسن في العلة الشرعية
لانها الا توجب الحكم لذاتها بل بايجاب الله تعالى ولنصبه هذه الاسباب علامات لاطهار الحكم فالعلل الشرعية في معنى
العلامات المظهرة فتشابهت ما يحصل الحكم عنده

(الفصل الثاني في وصف السبب بالصحة والبطلان والفساد) اعلم ان هذا يطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى واطلاقه
في العبادات مختلف فيه فالصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء أو لم يجب وعند الفقهاء عبارة عما اجزا
واسقط القضاء حتى ان صلاة من ظن انه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين لانه وافق الامر المتوجه عليه في الحال واما

واجبا ثم لما اضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن ايجاب الصوم لانه لم يكن موجبا بنفسه للصوم
وانما وجب ضرورة توقف الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه ولا يوجب صوما آخر لانه لا يمكن فيه وفي غيره بصير الايجاب على
خلاف مقتضى النذر وايضا لم يكن الصوم الاخر من ضروريات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر وعلى الاعتكاف لوجود
شرطه فوجب مقدار الصوم الشهر فيه فاذا صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة وقد كان أوجه
النذر ولا يوجب المشروط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب
لا يسقط بدون الاداء او زوال سبب الوجوب واذا وجب فاعلموا وجب المقارن الاعتكاف لا باذات فصارت المقارنة ضرورية
فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة قل هذا النذر لما اوجب الاعتكاف آل حاصله الى ايجاب الاعتكاف وايجاب
مقارنته بالصوم لكن لم يظهر أثر الثاني في الاداء المانع فلزم القضاء لارتفاعه هذا ما عندى فاحفظه الثالث انه يلزم أن لا يصح
في قضاء شهر رمضان هذا وأشار الى 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 الاصل) الذي هو الاداء
واذا اجاز الاداء في الاصل جاز في الخلف (هذا) فعاد اسائل وقال لما وجب الصوم المقصود الذي هو شهر رمضان زوال المانع
فكيف يصح في القضاء والالزم تفويت الواجب وان جعل مطلق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم المقصود فمع أنه لم يدل
على مانعية المطلق دليل يلزم أن يصح في صوم الكفارة أو النذر والآخر والجواب بان الله التوفيق أن لا نقول شرطه الصوم
المقصود وانما نقول شرطه الصوم والنذر بالمشروط يتضمن النذر بالشرط المقارن له فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما
الانه لم يظهر أثره في الصوم لكونه واجبا بنفسه وايجابه غير ممكن فأوجب النذر اعتكافا فالحسب لكن مقدار الصوم الشهر
المبارك والا كان ايجاب المشروط من غير شرط فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته اعتكاف مقارن لهذا الصيام
بايجاب النذر كما كان حينئذ لا يحتاج الى ايجاب صوم آخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فله بقي الاعتكاف في ذمته مطلقا
عن مقارنته صوم فأوجب النذر صوما آخر مقارنته والاعاد المحذور المذكور من وجوب المشروط بدون الشرط هذا ما عندى

القضاء فوجوبه بأمر مجرد فلا يشتق منه اسم الصحة وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها غير مجزئة وكذلك من قطع صلواته بانفاذ غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه وهذه الاصطلاحات وان اختلفت فلا مشاحة فيها اذا المعنى متفق عليه وأما اذا أطلق في العقود فكل سبب منصوب للحكم اذا أفاذ حكمه المقصود منه يقال أنه صحيح وان تخلف عنه مقصوده يقال أنه بطل فالباطل هو الذي لا يتم لان السبب مطلوب لثمرته والصحيح هو الذي أثمر والفاقد مرادف للباطل في اصطلاح أصحاب الشافعي رضي الله عنه والعقد اما صحيح واما باطل وكل باطل فاسد وأبو حنيفة أثبت قسما آخر في العقود بين البطلان والصحة وجعل الفاسد عبارة عنه وزعم أن الفاسد من عقلة لا فائدة للحكم لكن المعنى بفساده أنه غير مشروع بوصفه والمعنى بأنه فاسد أنه مشروع بأصله كعقد الراء فانه مشروع من حيث أنه يبيع ومنع من حيث أنه يشتمل على زيادة في العوض فاقتضى هذا درجة بين المتنوع بأصله ووصفه جميعا وبين المشروع بأصله ووصفه جميعا فلو صرح له هذا القسم لم يناقش في التعبير عنه بالفاسد ولكنه ينزاع فيه اذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سبق ذكره

(الفصل الثالث في وصف العبادة بالأداء والقضاء والاعادة) اعلم ان الواجب اذا أدى في وقته سمي أداء وان أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدر سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانية في الوقت سمي اعادة فالاعادة اسم للمثل ما فعل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ويتصدى النظر في شيئين أحدهما أنه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يحترم قبل الفعل فلما أخره صهي بالتأخير فلما أخره وعاش قال القاضي رحمه الله ما يفعله هذا قضاء لأنه تقدر وقته بسبب غلبه الظن وهذا غير مرضي عندنا فإنه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه وصار كالوعلم أنه يعيش فينبغي أن ينوى الاداء أعنى المريض اذا أخر الج إلى السنة الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم نسي الثاني ان الزكاة على الفور عند الشافعي رحمه الله فلما أخر ثم أدى فيلزم على مساق كلام القاضي رحمه الله أن يكون قضاء والصحيح أنه أداء لأنه لم يعين وقته بتقدير وتعيين وانما واجبنا البسائر بقدرته الحاجة والافلاذ في جميع الاوقات موافق الواجب الامر وامتناله وكذلك من لزمه قضاء صلواته على الفور فأخر

ولقد طول المتأخرون في هذا المقام في أسفارهم ولم يأتوا بشي يرتفع به قلق القلوب وما نبه عليه عسى الله أن يهدي به الطالين

(مسئلة • مقدمة الواجب المطلق) أي الواجب الذي وجوبه غير متوقف على المقدمة (واجب مطلقا أي سببا) كان (أو شرطيا) كالوضوء أو عقلا كترك الضد أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وقيل (الوجوب) (في السبب فقط) دون غيره من المقدمات (وقيل في الشرط الشرعي فقط) وهو مختار ابن الحاجب (وقيل لا وجوب) لشي من المقدمات (مطلقا لأن التكليف به) أي بالواجب (بدون تكليف المقدمة) أي بدون التكليف بمقدمته (يؤدى إلى التكليف بالتحال) اذ الشرط بدون السبب والشرط محال لا يقال المحال ليس الا التكليف بالواجب ما أخوذ مع عدم الشرط مثلا لا بالواجب مطلقا فان الصلاة بدون الوضوء محال لا الصلاة المطلقة لانا نقول التكليف بالواجب اما مقارن بالمقدمة فهو المدعى أو مطلق بحيث يصلح للمقارنة وعدمها حينئذ ذلك التكليف بما يتناول المحال فالحال مكاف ولو تجزء وهذا ظاهر جدا فلا تغفل (الأثرى) تحصيل أسباب الواجب واجب) تحصيل (أسباب الحرام حرام بالاجماع) أي قد أجمع على وجوب أسباب الواجب وحرمه أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال لأن هذه المقدمة ثبتت بالاجماع ليرد عليه أنه قد ثبت بدليل آخر منفصل عن دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بما يجب بذى المقدمة فتأمل (وما قيل) لان سلم لزوم التكليف بالمحال وانما يلزم لو كان التكليف بالواجب من غير وجوب المقدمة أصلا في نفس الامر وهو غير لازم إذ يجوز أن يكون وجوبه بالغيره) أي تفسير موجب الواجب (كلايمان) فانه واجب بنفسه سواء وجبت العبادات أم لا (ففيه أن الكلام) كان (بالنظر اليه) يعني أنه لو لم تكن المقدمة واجبة بالنظر إلى الواجب لكان التكليف بالواجب متساويا لاله حال عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف بالواجب تكليفا بالمحال (فان قلت) كيف تجب المقدمة وهي غير مأمورة إذ (لا يلزم الامر صريحا قلت) لا نزاع في ذلك بل المراد (من وجوب المقدمة) (أنه) أي الامر بالواجب (يستتبعه) أي الامر بالمقدمة فهو واجبة بتوجب الواجب ومأمورة بأمره (وهو معنى قولهم يجب المشروط يجب الشرط ولهذا لا يلزم الامعية واحدة) اذ ترك الواجب مع المقدمات (بالنظر إلى الواجب الاصل) بالذات (لا المعاصي) بالنظر إلى الاسباب

فلا نقول انه قضاء القضاء وذلك نقول بفتقر وجوب القضاء الى امر مجرد ومجرد الامر بالاداء كاف في دوام الزوم فلا يحتاج الى دليل آخر وامر مجرد فاذا الصحح ان اسم القضاء مخصوص بمعين وقت شرعاً ثم قامت الوقت قبل الفعل (دقيقة) اعلم ان القضاء قد يطلق مجازاً وقد يطلق حقيقة فانه تلو الاداء والاداء اربعة احوال الاولى ان يكون واجباً فاذا تركه المكلف عداً أو سهواً وجب عليه القضاء ولكن حط المأثم عنه عند سهوه وعلى سبيل العفو فالاثان بمثله بعده يسمى قضاء حقيقة الثانية ان لا يجب الاداء كالصيام في حق الحائض فانه حرام فاذا صامت بعد الطهر قسمته قضاء مجازاً محض وحقيقته أنه فرض مبتدأ لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب الاداء حتى قامت لفوات ايجابه سمي قضاء وقد أشكل هذا على طائفة فقالوا وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازاً اولي من مخالفة الاجماع اذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤمر بما عصى به لو فعلته وليس الحيض كالحديث فان ازالته يمكن فان قيل فلم تنوى قضاء رمضان قلنا ان غنيت بذلك أنها تنوى قضاء ما منع الحيض من وجوبه فهو كذلك وان غنيت أنه قضاء لما وجب عليها في حالة الحيض فهو خطأ ومحال فان قيل فلينبأ البالغ القضاء لما قامت ايجابه في حالة الصغر فلما لو امر بذلك لنواءه ولكن لم يجعل فوات الايجاب بالصياح ايجاب فرض مبتدأ بعد البلوغ كيف والمجاز انما يحسن بالاشتهار وقد اشتمر ذلك في الحيض دون الصباو اعل سبب اختصاص اشتهارها ان الصباي جمع أصل التكليف والحائض مكففة فهي بصددا الايجاب الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر اذا لم يجب عليهم الكفهما ان صاما وقع عن الفرض فهذا يحتمل ان يقال انه مجازاً ايضا اذ لا وجوب ويحتمل ان 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 فعدت من أيام أخر فهو على سبيل التخيير فكان الواجب أحدهما لا بعينه الا ان هذا البدل لا يمكن الا بعد فوات الاول والاو سابق بالزمان فسمى قضاءه تعلقه بغواته بخلاف العتق والصيام في الكفارة اذ لا يتعلق أحدهما بغوات الآخر ولكن يلزم على هذا ان تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء لانه غير بين التقديم والتأخير كالمسافر والاظهر

والشروط بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض والظاهر ان المنكر من لا ينكرون هذا بل انما أنكروا الوجوب صريحاً بالتزاع لفظي وان أنكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده القائلون بعدم الوجوب طلقاً (قالوا للوجوب) ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة (لزم تعقل الموجبه) لان الايجاب بدون التسقل غير معقول والتالي باطل لانا كثيرا ما نمر بشئ ونغفل عن المقدمات (قلنا) الزوم (ممنوع وانما يلزم) التعقل (لو كان) الامر (صريحاً) وبالذات وليست المقدمة مأمورة بالأمورية الاول بالعرض (ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية) وانما يلزم فيما اذا كان الوجوب صريحاً بل للزوم هناك أيضاً اذ لا تجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وسائر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر ان دفاع ما استدلوا به من لزوم المعصية بترك المقدمة ويزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقليد بعدم الوجوب ونحن نقطع بصحة أوجب غسل الوجه دون الرأس قلنا بطلان اللازم موع ولا قطع بصحة مثالك بحسب العادة وقالوا الوصح لزم قول الكعبي من انتفاء المباح وسبب (فرع) اذا اشبهت المنكوحه بالاجنبية) اذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج احدهما الوكيل ولا يعرف الزوج زوجته بعينها وقدمات الوكيل (حرم) المنكوحه (لان الكف عن الحرام) وهو وطء الاجنبية (واجب وهو بالكف عنهما) جميعاً لا شفاء ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام (ولو قال) مخاطباً لزوجتيه (احداً كما طلق حرمتان الاجتناب) عن المطلقة (بقينا فيه) أي في الاجتناب عنهما كذلك كتب الشافعية وأما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين منهما بل في المهم وانما يقع في المعين بالبيان فله قبل البيان ان يطأ أيته ماشاء بدلاله لكن وطء احدهما يكون بياناً لتعيين الطء الا في الاخرى فليس هناك الكف عن احدهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقاً ثانياً ناسى المطلقة ينبغي ان تحرم الا من صور اشبه المنكوحه بالاجنبية (أقول) واذ ثبت وجوب المقدمة (فالغاية داخله في المعيا) وان (١) قوله ويحتمل ان يقال انه حقيقة الخ كذا في بعض النسخ وفي بعضها ويحتمل ان يقال انه واجب ولكن ارضخه في تأخيره فهو شبهه الخ اه فتأمل معصية

أن تسمية صوم المسافر قضاءه مجاز أو القضاء اسم مشترك بين ما فات أدائه الواجب وبين ما خرج عن وقته المشهور المعروف به ولمضان خصوص نسبة إلى الصوم ليس ذلك سواء بدليل أن الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لم يمتنع من أخرجه عن مظنة أدائه في حق العموم بوجه كونه قضاء والذي يقتضيه التحقيق أنه ليس بقضاء فان قيل فالنائم والتاسي بقضيان ولا خطاب عليهما إلا بكافان قلناهما منسوبان إلى الغفلة والتقصير ولكن الله تعالى عفا عنهم ما وحط عنهما المأثم بخلاف الحائض والمسافر ولذلك يجب عليهم ما إلا ما كان بقية النهار تشبهها بالصائمين دون الحائض ثم في المسافر مذهبان ضعيفان أحدهما مذهب أصحاب النظار أن المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله تعالى فعدتمن أيام أخر فلم يأمره إلا بالأيام أخر وهو فاسد لان سياق الكلام يفهمنا ضمرا لا إقطار ومعناه من كان منكم مريضا أو على سفر فأفطر فعدتمن أيام أخر كقوله تعالى فقلنا ضرب ببعصالك الحضر فأنفجرت منه يعني فضر ب فأنفجرت ولان 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 مجهلا للواجب كن قدم الز كانه على الحول وهو فاسد لان الآية لا تفهم إلا الرخصة في التأخير وتوسيع الوقت عليه والمؤدى في أول الوقت الموسع غير مجهل بل هو مؤدى في وقته كما سبق في الصلاة في أول الوقت الحالة الرابعة حال المريض فان كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالمسافر أما الذي يخشى الموت أو الضر العظيم فيعصى بتارك الأكل في شبه الحائض من هذا الوجه فلو صام يحتمل أن يقال لا ينعقد لانه خاص به فكيف يتقرب بما يعصى به ويحتمل أن يقال انما عصى بجنايته على الروح التي هي حق الله تعالى فيكون كالمصلي في الدار المغصوبة يعصى لتناوله حق الغير ويمكن أن يقال قد قيل للمريض كل فكيف يقال له لانا كل وهو معنى الصوم بخلاف الصلاة والعصب ويمكن أن يجاب بأنه قيل له لانه لا تمسك نفسك وقيل له صم فلم يعص من حيث انه صائم بل من حيث سعيه في الهلاك ويلزم عليه صوم يوم الضر فانه نهى عنه لتارك اجابة الدعوة الى أكل القرابين والنضايما وهي ضيافة الله تعالى ويعسر الفرق بينهما جدا فهذه احتمالات يتجاذبها المجتهدون فان قلنا لا ينعقد صومه قسمة تداركه قضاء مجاز محض كفاي حق الحائض والافهو كالمسافر

كانت مقدمة (بعدم وجود المعنى) فعلم وجود المعنى موقوف على دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها محتمل تأمل بل انما يصح في البعض الذي هو مقدمات للمعنى (فرع آخر) قالوا خروج المصلي بسنعه فرض لان من ضروريات الدخول في صلاة أخرى خروجه عن الاولى والدخول في الاخرى فرض فكذا الخروج عن الاولى ولا يفقهه هذا العبد فان كونه من الوازم لا يوجب أن يكون الخروج يصنع المصلي عنها فرضا 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 فقل وهو الامام محمد على أنه لو سلم والخروج اذا من متمات الصلاة الاخرى لامن فرائض هذه ولم ينص الامام أبو حنيفة على فرضيته انما استخرجوها عن بعض الفروع كفساد الخبز فيما اذا طلعت الشمس في القعدة الاخرية بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في تلك الحال أو تعلم الاصحى سورة فيها وغيرها وفيه كلام قد استوفى في فتح القدير وقال الامام أبو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج يصنع لا اعتدائه فان الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون قربة فكيف يكون فرضا فالاشبه ما قال انه ليس بفرض والله أعلم بالصواب (مسئلة • وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده) المقوت (وقيل) الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده (وقيل) الامر بالشيء (نفس النهي عن ضده فنهى عن عم في أمر الوجوب والتدب جعلها متبايعا عن الضد تحريما وتزجها) فالتدب الى الشيء نفس كراهة الضد (ومنهم من خصص الحكم بأمر الوجوب) فليس ضد المتدوب مكروها (وقيل ليس) الامر (نهيا) عن الضد (ولا متضمنا عقلا وعليه المعتزلة وعامة الشافعية ثم) اطلاق (في النهي كذلك) فالخيار أنه متضمن للامر بالصد وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما أو تزجها وقيل اذا كان تحريما فقط وقيل يقتضى كون الضد معنى سنة (الآن الامر) بالشيء (نهى عن جميع الاضداد) لان كل واحد منها مقوت للواجب المأمور به (بخلاف النهي فله أمر بأحد اضداده) تحريما وقيل ليس النهي أمر اشد ولا متضمنا عقلا كفاي الامر (وقيل) في النهي (لا) يتضمن الامر بصد ولا نفسه بخلاف الامر (لئان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل) والا فان جاز الاتيان

(الفصل الرابع في العزيمة والرخصة) اعلم أن العزم عبارة عن القصد المؤكد قال الله تعالى فنتسى ولم نجد له عزما أي قصدا
 بلغا وسمى بعض الرسل أولى العزم لتأكيدهم في طلب الحق والعزيمة في لسان الله الشرع عبارة عما لزم العباد بالاجاب
 الله تعالى والرخصة في اللسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء وفي الشرع عبارة
 عما وسع للكف في فعله لعذر وبخز عنه مع قيام السبب المحرم فإن ما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم وشوال وصلاة الضحى لا يسمى
 رخصة وما أباحه في الاصل من الاكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر
 يسمى رخصة وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازا الحقيقية في الرتبة العليا كما باحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه
 وكذلك اباحة شرب الخمر واتلاف مال الغير بسبب الاكراه والمختصة والعصص بلقمة لا يسبغها الا الحمر التي معه وأما المجاز
 البعيد عن الحقيقة فتسمية ما حط عنان الاصر والاعلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يجب علينا
 ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا الماء أوجب على غيرنا فإذا قلنا أن فسنا به حسن اطلاق اسم الرخصة تجوز فان الايجاب
 على غيرنا ليس تضيقا في حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضيق وتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب الى الحقيقة
 وبعضها أقرب الى المجاز منها القصر والفطر في حق المسافر وهو جدير بان يسمى رخصة حقيقة لان السبب هو شهر رمضان وهو
 قائم وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وأخرج عن العموم بعذر وعسر أما التيمم عند عدم الماء
 فلا يحسن تسميته رخصة لانه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه فلا يمكن أن يقال السبب قائم مع استحالة التكليف بخلاف
 المكره على الكفر والشرب فانه قادر على الترك نعم تجوز ذلك عند المرض أو الجراحة أو بعد الماء عنه أو بيعه بأكثر ممن عن
 المشل رخصة بل التيمم عند فقد الماء كالأطعام عند فقد الرقبة وذلك ليس برخصة بل أوجب الرقبة في حالة الاطعام في حالة فلا
 نقول السبب قائم عند فقد الرقبة بل التهار بسبب لوجوب العتق في حالة ولوجوب الاطعام في حالة فان قيل ان كان سبب
 وجوب الوضوء مندفعاً عند فقد الماء فسبب تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند دخول الهلاك فكان المحرم محرماً
 بشرط انتفاء الخوف قلنا المحرم في الميتة الخبث وفي الخمر الاسكار وفي الكفر كونه جهلا بالله تعالى أو كذباً عليه وهذه المحرمات

بالضد مع وجود الفعل ارتفع التضاد والارتفع الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل بتحقق وجوب
 الامتناع عن الضد فلزم حرمة بتبعية الوجوب وحطبه وهو المراد من التضمن كأن جعل الملزوم هو بعينه جعل الا لازم
 ولا يحتاج الى جعل مستقل كذا لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب سوى موجب الفعل والمصنف أفاد هذا المعنى
 بالتمثيل وقال (واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا يجعل جديداً) تكن كذلك (لزم امكان الانفكاك) أي كأن جعل
 الملزوم هو جعل الا لازم كذلك ايجاب الملزوم هو بعينه ايجاب الا لازم (وبمثل يقال في النهي) يعني أن الاشتغال بالضد من
 لوازم كف الفعل فاذا تحقق ايجاب الكف لا بد من تحقق ايجاب الاشتغال بالضد ولو تخييراً (وفيه شيء) لان كون
 الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل ممنوع فانه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال بسوى هذا
 الكف وليس منه وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فان عدمه بما يكون من عدم العلة لا يوجد المانع الذي هو الضد فلا يلزم
 الايجاب (فالخطاب) هنا (واحد بالذات) متعلق بالفعل وبالضد (واتفاوت بالاصالة والتبعية) فبالاصالة للواجب
 وبالتبعية للكف عن الضد (كما في ايجاب المقدمة) فعلى هذا اذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فالعصية معصية واحدة
 هي معصية ترك الواجب وانما ينسب الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يلزم أن يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام
 فائدة الخلاف في هذه المسئلة أن عند قائل التضمن أو العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند
 القائلين بالذات واصالة الى الواجب والكف عن الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعا لانه لا يلزم
 من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الظاهر مع المصنف كما لا يخفى وحيث قد التزاع لا طائل تحته (ومن ههنا
 قيل يقتضى) الامر بالنهي (كراهة ضده فان خطاب الضمير انزل من خطاب الصريح) فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق
 ليعلم أنه ذكر الامام نفاً للاسلام ولا تلاتة مذاهب في ضد المأمور به والمنهى عنه الاول أنه لا حكم للامر والنهي في الضد اصلاً
 الثاني وقد نسيه الى الشيخ أبي بكر الجصاص قدس سره وتحريم ضد المأمور به ووجوب ضد المنهى عنه ان كان واحداً الثالث

قائمة وقد اندفع حكمها بالظروف فكل نحر يم اندفع بالعدو والظروف مع امكان تركه بسبب اندفاعه رخصة ولا يمنع من ذلك تغيير
 العبارة بان يجعل انتفاء العذر شرطا مضموما الى الموجب فان قيل فالرخص تنقسم الى ما يعصى بتركه تركا لكل الميتة
 والافطار عند خوف الهلاك والى ما لا يعصى كالافطار والقصر وترك كلمة الكفر وترك قتل من أكره على قتل نفسه فكيف
 يسمى ما يجب الاتيان به رخصة وكيف فرق بين البعض والبعض قلنا ما تسميته رخصة وان كانت واجبة فن حيث ان فيه
 فسحة اذ لم يكلف اهلاك نفسه بالعطش وجوز له تسكينه بالجر واسقط عنه العقاب فن حيث اسقاط العقاب عن فعله هو
 فسحة ورخصة ومن حيث يجب العقاب على تركه هو عزيمة واما سبب الفرق فأمور صليحية رآها المجتهدون وقد اختلفوا
 فيها فمنهم من لم يجوز الاستسلام للمائل ومنهم من جوز وقال قتل غيره محظور كقتله وانما جوز له نظرا له وله أن يسقط حق نفسه
 اذا قابله مثله وليس له أن يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة ونحر فان حفظ المهجة أهم في الشرع من ترك الميتة والجر في حالة تادرة
 ومنها السلم فإنه بيع ما لا يقدر على تسليته في الحال فقد يقال انه رخصة لان عموم نهيته صلى الله عليه وسلم في حديث حكيم بن حزام
 عن بيع ما ليس عنده بوجوب نحره ووجوبه المفسد اقتضت الرخصة في السلم ولا شك في أن تزويج الأبقعة يصح ولا يسمى ذلك
 رخصة فاذا قيل يبيع الأبقع فهو فسحة لكن قبل النكاح عقد آخر فارق شرطه شرط البيع فلا مناسبة بينهما ويمكن أن يقال
 السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك يبيع عين فافترا وافتراقهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالآخر فينبه أن يكون هذا مجازا لقول
 الراوي نهي عن بيع ما ليس عند الانسان وأرخص في السلم تجوز في الكلام واعلم أن بعض أصحاب الرأي قالوا لحد الرخصة أنه
 الذي أصبح مع كونه حراما وهذا متناقض فان الذي أصبح لا يكون حراما وحذق بعضهم وقال ما أرخص فيه مع كونه حراما وهو مثل
 الاول لان الترخيص باحة أيضا وقد بنوا هذا على أصلهم اذ قالوا الكفر قبيح لعينه فهو حرام فبالا كراهة رخص له فيما هو قبيح
 في نفسه وعن هذا الأصل ولم يتلفظ بالكفر كان منابا وزعموا أن المكروه على الافطار لولم يفطر بناب لان الافطار قبيح والصوم
 قيام بحق الله تعالى والمكروه على اتلاف المال أيضا لولم تسلم قالوا بناب والمكروه على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا أنه يأتي
 ان لم يتناول وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق ببعض الاصول والمقصود أن قولهم انه رخص في الحرام متناقض لا وجه

كراهة ضد المأمور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا أصح عندنا ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين الأولين
 واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قاله الجصاص الا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به لان الثابت بغيره ضرورة
 لا يساوي المقصود بنفسه واما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو أن هذا لما كان أمرا ضروريا باسمناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء
 ههنا أنه ضروري غير مقصود فصار شيئا عمادا كزنا من مقتضيات أحكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل أن
 التصريح بما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يقوت الامر فاما اذا لم يقوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن
 القعود قصدنا حتى اذا قدمتم قام لا تفسد صلواته ولكنه مكروه ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس الخيط كان من السنة ليس
 الا زار والرداء الى آخر ما ذكر من التفريعات كما هو دأبه الشريف وقد تحسيرا العلماء الاعلام في حل هذا البحث فحمله بعضهم على
 ما أشار اليه المصنف وحاصله أن ما يفيد خطاب الضم وهو أنزل من الصريح لا يثبت به التصريح بل أنزل منه وهو الكراهة
 ومن هذا الوجه سماه كراهية فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ أبي بكر وعلى هذا لا يستقيم قوله واما اذا لم يقوته كان مكروها
 الا ان يقال من ههنا شرع في كلام آخر فأراد بالمكروه ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما أراد سابقا ثم
 أورد المصنف عليه بقوله (لكن يلزم) على هذا (اطلاق المكروه على الممتنع) أي الحرام وهو بعيد جدا وجهه آخرون
 على أن مقصود رجه الله اثبات الكراهة في غير المقوت من الاضداد وتقرير كلامه أنا أثبتنا لكل من الامر والتهي أدنى درجة
 وهو الخطاب الضمني الضروري الذي سميناه اقتضاء باصطلاح واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدة أنه الضداد انما غير مقصود
 بالحكم بالامر ولم يعتبر الامن حيث يقوت الامر لا بالذات فاذا لم يقوته لم يكن حراما بل مكروها وعلى هذا التقرير لم يكن ذكر
 هذا المذهب في الخلافة مناسبا ثم ان ما ادعاه رجه الله بقوله فاذا لم يقوته كان مكروها غير مفهوم له هذا العبد الى الآن فإنه
 اذا لم يقوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهة فبدليل آخر لا يحكم الضدية واما القعود فاعلم ان الايضاد لان القيام ليس
 فرصادا عما في الصلاة واما الكراهة فلان تحلل غير الافعال الصلواتية فيها مكروه اذا كان من جنسها لانه ضد لشئ واما لبس

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

(الاصل الاول من اصول الادلة كتاب الله تعالى) واعلم اننا اذا حققنا النظر بان أصل الاحكام واحد وهو قول الله تعالى اذ
 قول الرسول صلى الله عليه وسلم ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا 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 فسمية العقل أصلامن اصول الادلة يجوز على ما يأتي تحقيقه الا اننا اذا نظرنا الى ظهور الحكم في حقايقنا يظهر
 الا يقول الرسول عليه السلام لا نالنا سمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم
 فان ان اعتبرنا المظهر لهذه الاحكام فهو قول الرسول فقط اذا اجماع يدل على أنهم استندوا الى قوله وان اعتبرنا السبب المزمع
 فهو واحد وهو حكم الله تعالى لكن اذا لم نجد النظر وجعنا المدارك صارت الاصول التي يجب النظر فيها أربعة كما سبق
 فلتبدأ بالكتاب والنظر في حقيقته ثم في حده المميزة عما ليس بكتاب ثم في الفاظه ثم في أحكامه

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

ان الكلام لبي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال الله تعالى ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقال تعالى وأسر واقولكم أو أجهروا به فلا سبيل الى انكار كون
 هذا الاسم مشتركاً 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 وأمر ونهي وتنبية وهي معان تختلف بنفسها الارادات والعلوم وهي متعلقة بتعلقاتها

المحرم الازار فلانه لما نهى عن لبس الخيط وقد كان السترفضاداً ثمانية لبس الازار والرداء لانه ضد لبس الخيط غير مفقوت
 هكذا الكلام في ما في الفروع لا تطول الكلام بذكرة (ان قلت فالامر بشئ نهى عن ضده عندنا) فكل من الاضداد
 منهى عنه (والنهى عن الضد يستلزم الامر بالضد الا تخفيفاً فهذا الضد) الآخر (منهى عنه عيناً أو مأموراً تخفيفاً)
 فاجتمع الوجوب والحرم في شئ واحد (هذا خلف قلت الامكان بالنظر الى شئ) كما أنه (لا ينافي الامتناع بالذات ولا
 الامتناع بالنظر الى شئ آخر) كذلك المأمور به والوجوب بالنظر الى شئ لا ينافي الحرم بالنظر الى شئ آخر فلا استحالة في
 الاجتماع ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفقوت له وليس الاجتناب عنه مطلوباً بالذات بل لاداء الواجب وضد النهى انما
 يكون واجبا ليحصل الاجتناب عنه ففسد هذا الضد انما يكون مطلوباً ليحصل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو لتحصيل
 الواجب فان كان ضد الضد ضد الواجب أيضاً لا يكون واجباً مطلوباً للاجتناب عن هذا الضد لان الاجتناب عنه على هذا
 الوجه لم يكن مطلوباً بل بوجه يقارنه أداء الواجب لم يكن به عيب بل أولى كما لا يخفى على المتأمل (لا يقال يلزم على الاول) هو
 تضمن وجوب الشئ حرمة الضد (حرمة الواجبات) فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر (لحرمة الصلاة من حيث
 انها ضد الحج) اذا لاركان الصلاة لا يتجامع الازكان الحية (وبالعكس) أي حرمة الحج من حيث انه ضد الصلاة (و) يلزم
 (على الثاني) وهو تضمن نهى الشئ وجوب الضد (وجوب المحرمات ولو تخفيفاً) فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر
 (كوجوب الزنا لانه ترك الواطئة) اذا ايلاجان لا يجتمعان (وبالعكس) أي وجوب الواطئة لانه ترك الزنا (لانما قول في
 الاول) أي لاجل الجواب عن الاول (الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهياً عن الضد انما) بل في هذه الاحيان
 ولشأنه في الالتزام فاداء الصلاة بنحو يكون الحج بها متروكاً حرام البتة (فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر ومن ههنا قيل
 ان الشرط) في حرمة ضد الواجب (أن يكون الواجب مضيقاً) فان الموسع لا يوجب حرمة الضد اذ يجوز تركه والاصح

لذاتها كما تتعلق القدرية والارادة والعلم وزعم قوم أنه يرجع الى العلوم والارادات وليس جنسا برأسه وانبات ذلك على المتكلم
 لا على الاصولي (فصل) كلام الله تعالى واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام كما أن علمه واحد وهو مع
 وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات حتى لا يعزب عن علمه منقلا ذرة في السموات ولا في الارض وفهم ذلك غامض وتفهمه
 على المتكلم لا على الاصولي وأما كلام النفس في حقائقه يتعدد كما تتعدد العلوم ويفارق كلامه كلامنا من وجه آخر
 وهو أن أحدا 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 زوروا بكلامه 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 غير ملكا كان أو نبيا كان تسميته سامعا كلام الله تعالى كسجنتنا من سمع شعر المتنبى من غير بانه سمع شعر
 المتنبى وذلك أيضا باثر ولا جله قال الله تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله

(النظر الثاني في حده) وحد الكتاب ما نقل النباين دقتي المصحف على الاحرف السبعة المشهورة نقل متواترا ونعني
 بالكتاب القرآن المتزل وقيدناه بالمصحف لان الصعاب بالعروف الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعشير والنقط وأمروا بالتجريد
 كيلا يختلط بالقرآن غيره ونقل النبا متواترا فنعلم أن المكتوب في المصحف المنفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج عنه فليس
 منه اذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه فان قيل هلا
 حددت قوله بالمعجز قلنا لان كونه معجزا يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة اذ يشهور
 الابهام بما ليس بكتاب الله تعالى ولان بعض الآية ليس معجزا وهو من الكتاب فان قيل فلم شرطتم التواتر قلنا ليجعل
 العلم به لان الحكم بما لا يعلم جهل وكون الشيء كلام الله تعالى امر حقيقي ليس بوضعي حتى يتعلق بظننا فيقال اذا ظنتم كذا فقد
 حرمنا عليكم فعلا أو حالنا لكم فيكون التصريح معلوما عند ظننا ويكون ظننا علامة يتعلق به لان التصريح بالوضع فيمكن
 الوضع عند الظن وكون الشيء كلام الله تعالى امر حقيقي ليس بوضعي فالحكم فيه بالظن جهل ويشعب عن حد الكلام

أنه لا حاجة الى هذا التقييد كما أنه يجب الموسع في جزء من أجزاء الوقت كذلك يحرم الاستغفال بضده أو تضاده فيه فان
 الحرمة على حسب الوجوب (الكر يلزم) على هذا (أن لا يكون الحج وقته العمر) كله فانه حرام في جزء من أجزاء الوقت وقد
 أجمع على أن العمر كله وقته وكذا يلزم في الصلاة أيضا أن لا يكون تمام وقته المقدور وقته (الا أن يقال) في الجواب (ذلك)
 أي العمر كله (وقته نظرا اليه من حيث هو هو) حتى يكون أداء الحج في كل وقت صحيحا ولا تنبى المؤاخذه به وانما جاء الحرمة في
 بعض الاحيان نظرا الى تركه واجب آخر (و) نقول (في الثاني التعيين) للحرمة (للدليل أصلي) موجبه (أخرج
 الحبل عن قبول التحيير تبعاً) فان الحكم ليس شأنه أن يأمر بشئ ليأمن عن الحرام وهو حرام مثله فلا يكون الكف عن الزنا
 مطلقا ولو بالواطئة مطلوب بابل الكف الخاص فلا يلزم وجوب اللواطئة فتأمل فيه ويمكن الجواب بعدم التنافي بين الوجوب التبعي
 تحييرا والحرمة الذاتية فتدبر (ولا صاحب سائر المذاهب وجوه ضده مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها)
 ونحن نذكرها فاعلم أن القائلين بالعينية قال القاضي منهم أو لا لو لم يكن الامر بشئ هو النهي عن الضد فهو اما مشلان
 أو ضدان أو خلافاً وعلى الاولين يلزم أن لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة اذ لا استحالة في الامر بشئ والنهي عن ضده وبالعكس
 وعلى الثالث فيمكن اجتماع الامر بالشئ مع ضد النهي عن الضد وضده أمر به فيلزم اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده هذا
 خلف قلنا خلافاً ولا نسلم لزوم إمكان الامر مع ضد النهي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الامر والنهي عن الضد فلا يصح
 الاتفكاك نعم يلزم التضمين كما علمت ولعله لهذا رجع القاضي عنها الى التضمين وثاناً ان السكون ترك الحركة فالامر بالسكون
 طلب ترك الحركة وهو النهي عن الحركة قلنا الاضداد التي هي سلوب المأمورات مسلم أنه عين تركها لكنها خارجة عن
 النزاع فانه في الاضداد الثابتة الجزئية وأما كون كل ضدها موبه تركه فممنوع كيف وليس الاكل نفس ترك الصلاة نعم ترك
 الضد من لوازم وجود المأمور به فالامر به ملزوم النهي عن الضد وظن المخصص العينية أو التضمين بالامر اما أن النهي
 لا يقتضي الاتقي الفعل وليس وجود الضد عينه أو لازمه بل هو اذ انتفاء الفعل بانتفاء المقضي لا لوجود المانع وقد مر أنه وارد

مثلك (مسئلة) التسابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول وان قرأ ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان هذه الزيادة لم تنواتر فليست من القرآن فتصعل على أنه ذكرها في معرض البيان لما اعتقدته مذها فاعله اعتقد التسابع جلا لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظاهر وقال أبو حنيفة يجب لانه وان لم يثبت كونه قرأنا 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 قطعا لانه واجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبلغه طائفة من الامة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به وان لم يجعله من القرآن احتمل أن يكون ذلك مذها لهدل قدله عليه واحتمل أن يكون خبرا وما ترددين أن يكون خبرا أولا يكون فلا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (مسئلة) البسلة آية من القرآن لكنه هل هي آية من أول كل سورة فيه خلاف وميل الشافعي رحمه الله الى أنها آية من كل سورة الحمد وسائر السور لكن في أول كل سورة آية برأسها وهي مع أول آية من سائر السور آية هذا مما نقل عن الشافعي رحمه الله فيه تردد وهذا أصح من قول من حل تردد قول الشافعي على أنها 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 مظنونا فكيف يثبت القرآن بالظن ولو جاز هذا الجاز يجب التسابع في صوم كفارة اليمين بقول ابن مسعود ولما روى وافض أن يقولوا قد ثبت امامة على رضى الله عنه بنص القرآن ونزلت فيه آيات أخفاها الصحابة بالتعصب وانما طر يقنا في الرد عليهم أن تقول نزل القرآن مجهزة للرسول عليه السلام وأمر الرسول عليه السلام بظاهره مع قوم تقوم الحجة بقولهم وهم أهل التواتر فلا يظن بهم التطابق على الاخفاء ولا مناجاة الا حاديه حتى لا يتحدث أحد بالانكار فكأنوا يسألون في حفظ القرآن حتى كانوا يضابقون في الحروف ويعنون من كتبه أسامي السور مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فالعادة تحيل الاخفاء فيجب أن يكون طريق نبوت القرآن القطع وعن هذا المعنى قطع القاضي رحمه الله بخطام من جعل البسلة من القرآن الا في سورة التمل فقال لو كانت من القرآن لوجب على الرسول عليه السلام أن يبين أنها من القرآن بيانا قاطعا للشك والاحتمال الا انه

واما لزوم وجوب المحرمات وقد مر الجواب عنه واما لزوم انتفاء المباح وسببى ان شاء الله تعالى حاله فظن المخصص بأمر الوجوب أحد الامرين الاخيرين انما من وقت الا وفيه مندوب فيلزم أن يكون كل مباح مكروها وسببى ان شاء الله تعالى ما يشك فيه حاله المنكرو للعبية والتضمن قالوا لو كان الامر بشئ هو بعينه انتهى عن الضد أو ملزومه وبالعكس لزم من الامر بشئ والنهى عن شئ تعقل الا ضد ادو التالى باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه لا يعقل امر ولا نهى من غير تعقل متعلقه ما قلنا لزوم التعقل فيما يكون التكليف به بأمر أو نهى صريحا أو لازما بينا التكليف صريح وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فان النهى عن الضد لازم للامر لوما غيريين وان ادعى أنه بين بالمعنى الاعم وأجيب في المشهور بان المنهى تعقل ضد ضد وأما تعقل مطلق الضد فضرورى لان الامر لا يكون الاحال انعدام المأمور به والامر بطلب الحاصل وعدمه لا يكون الا بالاشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل أن تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضرورى وعدمه مسلم وأما تعقلها بالوجه الاعم كالضدية فلازم ضرورى ومتحقق ههنا فلا يرد أنه اذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم مادعى المستدل فان الكلام في أن الاضداد الجزئية منهى عنها لا كما في التصريح ولا يرد أيضا أنه سلم أو لا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية وأخرأ ثبت تعقل ضد ما كما في التصريح أيضا واعترض على هذا الجواب أولا بأنه لا يلزم انتفاء المأمور به حال الامر بل غاية ما يلزم انتفاء المأمور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير وافي فان للعب أن يقول لا بد من تعقل انتفاء المأمور به في الاستقبال والاشتغال بضد وهذا القدر يتم المطلوب فالاحرى في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضى تعقل الانتفاء ولو في الاستقبال الأ ترى أن المطيع مأمور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شئ وكذا لا يلزم الانتفاء حال الامر فان المؤمن مأمور بالايمان في الاستقبال بل لا بد من تعقل أنه غير حاصل من غير صنع المأمور وعكس انتفائه عبثية وهو لا يستلزم تعقل الضد أصلا وناسيا بان غاية ما لزم تعقل الضد ولم يكن المستدل نفاه بل نفي تعقل الضد منها أو مطلقا فان مقصوده لو كان الامر بنفس النهى عن الضد أو ملزومه وبالعكس لزم تعقل الاضداد في الامر منهية وفي النهى مأمورة اذا الامر والنهى بشئ لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع ههنا نوع من الاطناب وبعدي خبايا وعليه التكلان

قال أخطئ القائل به ولا كفره لان نفيها من القرآن لم يثبت أيضا بنص صريح متواتر فصاحبه 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 رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه
 جبريل بيسم الله الرحمن الرحيم لكنه لا يستحيل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن وأنكر قول من نسب عثمان رضي 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 تصلبهم
 في الدين كيف وقد أنكروا على من أثبت أسامي السور والنقط والتعريف بالهم لم يجيبوا باننا أبدعنا ذلك كما أبدع عثمان رضي
 الله عنه كتابة البسملة لاسيما واسم السور يكتب بخط آخر متغير عن القرآن والبسملة مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا يتميز
 عنه فتصير العادة السكوت على من يبدعها لولا أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب أنا نقول لوجه لقطع القاضي
 بتخطئة الشافعي رحمه الله لان الخاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر كما أنه من الحق القنوت أو التشهد والتعوذ بالقرآن فقد كفر
 في الحق البسملة لم لا يكفر ولا سببه الا أنه يقال لم يثبت انفاؤه 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 كافي التعمود والتشهد فان
 قيل ما ليس من القرآن لا حصر له حتى ينفي عما الذي يجب التنصيص عليه ما هو من القرآن قلنا هذا صحيح لو لم تكتب البسملة
 بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القرآن بخط القرآن ولو لم يكن منزلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة
 وذلك بوجه قطعاً أنه من القرآن ولا يظن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يعرف كونه موهما ولا جواز السكوت عن نفسه
 مع توهم الحاقه فاذا القاضي رحمه الله يقول لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر تقوم المحجة به ونحن نقول لو لم يكن
 من القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن واشاعته ولنفاه بنص متواتر بعد أن أمر بكتبه
 بخط القرآن اذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا التوهم فاما عدم التصريح بأنه من القرآن فانه كان اعتمادا على قرآن
 الاحوال اذ كان على الكاتب مع القرآن وكان الرسول عليه السلام في أثناء املائه لا يكرر مع كل كلمة وآية أنها من القرآن

(مسئلة) نسخ الوجوب على أنحاء الاول نسخه بنص دال على الاباحة والجواز كنسخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالنهي عنه
 كنسخ التوجه الى بيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخه من غير اباحة جواز ونحوه في الاول الجواز بالنص النامع ثابت
 البتة وفي الثاني لاجواز أصلا بالاجماع بقي الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبقى وعند الشافعية بقي واختاره المصنف
 وقال (اذا نسخ الوجوب) بالنحو الثالث (بقي الجواز) بالنص المنسوخ (خلافا للفرقي) الامام حجة الاسلام فانه وافقنا
 في أنه لا يبقى بالنص المنسوخ فان ثبت ثبت بدليل آخر (لان الوجوب يتضمن الجواز) فانه جواز مع الحرج في الترك
 (والنامع لا ينافيه) فانه ليس بصيغة النهي بالفرض (فيبقى على ما كان) من الجواز وانتقي الحرج في الترك اعلم ان
 الجواز الذي كان يفهمه الجواز المقارن للحر ج في الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا لطلب الفعل حتما
 لا غير فبعد طر بان النامع لم يبق هذا الجواز المقارن للحر ج في الترك البتة ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه اذا ما كان دليلا لم
 يبق في اليد فالجواز الذي كان يتضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه دقيق (قبيل) الجواز جنس
 الوجوب و (الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه فلنا يتقوم بفصل آخر) حين يرتفع فصل الوجوب (وهو عدم الحرج
 على الترك كالجسم النامي يرتفع غوه) الذي هو الفصل (فيبقى جمادا) مع فصله (فتدبر) وفيه نظر ظاهر فانه ان قدر ارتفاع
 التقويم بفصل فلا بد من علة أخرى للتقوم 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 الجمادية كما لا يخفى على المصنف وربما يقال ان المركب الخار جى
 الذي فيه أجزاء غير محمولة محاذية للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس وأما المركب الذهني الذي لا يمتاز جنسه
 عن فصله في الخار ج بل أمر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب وان كان
 مركبا من المركبات الذهنية اذ لا يعقل له أجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتأمل فيه ولما ادعى أن الجواز جنس الوجوب
 وصادق عليه وبطلق مبيانا ياء وكان موضع اشتباه اذ ان يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه فقال (اعلم أن الجواز كما يطلق

بل كان جلوسه وقرائن أحواله تدل عليه وكان يعرف كل ذلك قطعاً ثم لما كانت البسمة أمر بها في أول كل أمر ذي بلى
 ووجد ذلك في أوائل السور ظن قوم أنه تب على سبيل التبرك وهذا الظن خطأ ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما سرق
 الشيطان من الناس آية من القرآن لما ترك بعضهم قراءة البسمة في أول السورة فقطع بانها آية ولم يسكر عليه كما يسكر على من
 الحق التعوذ والتشهد بالقرآن فدل على أن ذلك كان مقطوعاً به وحدث الوهم بعده فان قيل بعد حدوث الوهم والظن صارت
 البسمة اجتهادية وخرجت عن مظنة القطع فكيف يثبت القرآن بالاجتهاد قلنا جواز القاضى رحمه الله الخلاف في عدد
 الآيات ومقاديرها وأقربان ذلك منوط باجتهاد القراء وأنه لم يبين بياناً شافياً قاطعاً للشك والبسمة من القرآن في سورة التمل فهي
 مقطوع بكونها من القرآن وإنما الخلاف في أنها من القرآن مرة واحدة أو مراراً كما كتبت فهذا يجوز أن يقع الشك فيه ويعلم
 بالاجتهاد لانه نظري تعيين موضع الآيه بعد كونها مكتوبة بخط القرآن فهذا جائز وقوعه والدليل على امكان الوقوع وأن
 الاجتهاد قد تطرق اليه أن لنا في لم يكفر الملق والملقى لم يكفر الثاني بخلاف القنوت والتشهد فصارت البسمة نظرية وكتبت بخط
 القرآن مع القرآن مع صلابه العصبية وتشدهم في حفظ القرآن عن الزيادة قاطع أو كالمقاطع في أنها من القرآن فان قيل
 فالمسئلة صارت نظرية وخرجت عن أن تكون معلومة بالتواتر على ضرورة يافهي قطعية أو ظنية قلنا الانصاف أنها ليست
 قطعية بل هي اجتهادية ودليل جواز الاجتهاد فيها وقوع اختلاف فيها في زمان العصبية رضي الله عنهم حتى قال ابن عباس رضي
 الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية ولم يكفر بالحقها بالقرآن ولا أنكر عليه ونعلم أنه لو نقل الصديق رضي الله عنه أن الرسول
 صلى الله عليه وسلم قال البسمة من سورة الحمد وأوائل السور المكتوبة معها القيل 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 انصفنا وجدنا أنفسنا
 ساكنين في مسئلة البسمة قاطعين في مسئلة التعوذ والقنوت وإذا نظرنا في كتبنا مع القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع
 سكونه عن التصريح بتقي كونها من القرآن بعد تحقق سبب الوهم كان ذلك دليلاً ظاهراً كالمقطع في كونها من القرآن فدل
 أن الاجتهاد لا يتطرق الى أصل القرآن أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه يتطرق الى تعيين موضعه وأنه

على المباح المباح للواجب والمندوب كذلك (يطلق على ما لا يمنع شرعاً) هذه العبارة تختم لمجملين الأول ما حكم الشارع
 بعدم امتناعه والمخرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعى الشافعية ببقاء بعد انتساح الوجوب الثاني
 أن الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي نقول به بعد انتساح الوجوب الى قيام دليل آخر على الجواز واللا جواز
 (و) يطلق (على ما ليس بمنع عقلاً) بأحد الوجهين (و) يطلق (على ما استوى الامران فيه شرعاً أو عقلاً) أى قام
 دليل شرعى أو عقلى على الاستواء وهو أعم من المباح فان فيه الاستواء الشرعى فقط وعلى هذا فالاستواء عدم المخرج في الفعل
 (و) يطلق (على المشكوك فيه كذلك) عقلاً أو شرعاً كسؤر الحمار (مسئلة) يجوز في الواحد بالجنس اجتماع
 الوجوب والحرمه بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراماً (كالسجود لله) السجود (لشمس) فانهم اتوا عن المطلق
 السجود الواحد الجنس مع وجوب الاول وحرمة الثاني (ومن بعض المعتملة) هذا الاجتماع (مكابر) لا ينفذ اليه
 (وصرفهم) السجود (الى قصد التعظيم) بأن السجود ليس حراماً ولا واجباً إنما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرّم تعظيم
 الشمس (لا يجدى) في هذا المقام فان التعظيم واحد جنس واحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى واجب والاخر هو تعظيم
 الشمس حرام (انما الكلام في الواحد بالتوع) هل يجتمع فيه الوجوب والحرمه بان يكون شخص منه واجبا وحراماً فهذا
 وما هو المشهور من أن الكلام في الواحد بالشخص متصداً في الماء لکنه انما عبر بهذه العبارة لان التكليف بالتوع
 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 تكلف الا بالتوع تحقيقاً لان الشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمه
 باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم يرد به أن ما ذكره القوم باطل بل أن هذا التعبير أولى وأحسن وحاصل الوجه
 الثاني أن وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرض ما حرّمته عن وجوب الكف عن جميع الافراد فيلزم اجتماع
 المتنافيين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما

من القرآن مرة أو مرّات وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب حقيقة القرآن وتأويل ما طعن به على الشافعي رحمه الله من تردده القول في هذه المسئلة فان قيل قد أوجبتم قراءة البسمة في الصلاة وهو مبني على كونها قرآنا أو كونها قرآنا لا يثبت بالظن فان الظن علامة وجوب العمل في المتهتدات والافهوجهل أي ليس بعلم فلنكن كالتابع في قراءة ابن مسعود فلناوردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسمة وكونها قرآنا متواترا معلوما وإنما المشكوك فيه أنها قرآن مرة في سورة النمل أو مرّات كثيرة في أول كل سورة فكيف تساوي قراءة ابن مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هي خبر وهما صححت أخبارا في وجوب البسمة وصح بالتواتر أنها من القرآن وعلى الجملة فالفرق بين المستثنين ظاهر

(النظر الثالث في الفاظه وفيه ثلاث مسائل) مسئلة • الفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز كإساقني في الفرق بينهما فالقرآن يشتمل على المجاز خلافا لبعضهم فنقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لاحقيقته والقرآن منزّه عن ذلك ولعله الذي أراد من أنكر اشتغال القرآن على المجاز وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله تعالى واسئل القرية التي كنتافها والعير وقوله جدارا يريد أن ينقض وقوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات فالصلوات كيف تهدم أوجاء أحد منكم من الفاظ الله نور السموات والأرض يؤذون الله وهو يريد رسوله فاعتدوا عليه بمن عمل ما اعتدى عليكم والقصاص حق فكيف يكون عدوانا جزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله تكلما وقد ونازل الحرب أطفاها الله أحاط بهم سرادقها وذلك ما لا يحصى وكل ذلك مجاز كإساقني (مسئلة) قال القاضي رحمه الله القرآن عربي كله لا عجمية فيه وقال قوم في لغة غير العرب واحتجوا بأن المشكاة هندية والاستبرق فارسية وقوله وفا كهة وأما قال بعضهم الأب ليس من لغة العرب والعرب قد تستعمل اللفظة العجمية فقد استعمل في بعض القصائد العجمية (١) يعني صدر المجلس وهو معرب كشكاه وقد تكلف القاضي الحاق هذه الكلمات بالعربية وبين أوزانها وقال كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى فيكون أصلها عربيا وإنما غيرها غيرهم تغييرا كما غير العبرانيون فقالوا لا اله الا هو وللناس ناسوت وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجمي مستدلا بقوله تعالى إسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا إسان عربي مبين وقال أقوى الأدلة قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا

وحرّمته عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولو أريد بصر به لزوم الكف عن جميع أفرادها فهو محرم لهما وهذا الحقيقة المطلوبة الكف فهو نوع وهذه الجهة كما أنه ان حرم النوع في شخص وأوجب في آخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر بهما فهو جنس والحاصل أنه ان اعتبر حقيقة مبهمه وأوجب باعتبار تحصيلاتها المهمة فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح وهذا النوع من الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها وأوجب الاتيان بها باتيان واحد من الأفراد ولم يلاحظ خصوص التحصيل منها أو حرمت نفسها بان يكون المقصد وعدم الاتيان بها نفسها لا بخصوص تحصيلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النوع من الاجتماع متنازع فيه ولاشك أن التعبير بالواحد بالنوع أولى من الواحد بالشخص هذا غاية التوجيه لكلام المصنف وفهم وحاصل المسئلة أن يجب شيء في ضمن بعض أنواعه ونحوه في ضمن بعض آخر جاز خلافا لبعض المعتزلة الغير المعتد بهم وإنما الكلام في وجوب شيء وحرّمته بان يتصف بهما في أشخاص سواء سمى ذلك الشيء جنسا أو نوعا (فأما أن تتدفع فيه الجهة حقيقة أو حكما كما إذا تساوا بذلك) الاجتماع (مستعمل) فإنه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين التقيضين فهذا التكليف تكليف بالتقيضين وليس هذا من قبيل نسخ المؤبدلانه يرتفع هناك الحكم المؤبدل الحكم المتحقق واحده وهذا الكلام في الاجتماع ثم ترفي وقال (بل تكليفه محال) لأنه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد تناووجه فيكون واجبا حراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فإنه انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة أصلا وأما اذا كان تعدد جهات متساوية فعل الوجوب والحرمة مختلف فلا اجتماع للتنافيين نعم لا يمكن الامتنال حينئذ فالتكليف تكليف بالمحال لا تكليف محال فتدبر (أو تعدد) الجهة حقيقة وحكما بحيث يمكن الافتراق من أحدهما (كالسلافة في الدار المعصوبة فعند الجمهور) من الخنفيه والشافعية والمالكية (بصم) هذا النوع من التكليف فالسلافة في الأرض المعصوبة واجب حرام معا فالآتي بها يتحقق ثواب الصلة وتوقاف العصب (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (لا يصح ويسقط به) أي بالفعل الذي شأنه هذا (الطلب واستبعده الامام الرازي) صاحب المحصول فان سقوط

(١) قوله العجمية كذا في نسخة بالناه المسئلة وفي أخرى بالشين المعجمة وحركته معصمه

لقالوا لا فصلت آياته أجمعى وعربى ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربيا محضاً بل عربياً وجميلاً ولا يتخذ العرب ذلك حجة وقالوا نحن لا نهجر عن العربية أما الجمجمة فنهجر عنها وهذا غير مرضى عندنا إذ اشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها جمعى وقد استعملتها العرب ووقعت في ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربياً وعن الإطلاق هذا الاسم عليه ولا يتهدد لعرب حجة فإن الشعر الفارسي يسمى فارسيًا وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس فلا حاجة إلى هذا التكلف (مسئلة) في القرآن محكم ومنشابه كما قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات واختلفوا في معناه وإن لم يرد توقيف في بيانه فينبغي أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسب قولهم المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما ورد كذلك ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراسخون في العلم والمتشابه ما يعرفه الله تعالى بعلمه ولا قولهم المحكم الوعد والوعيد والحلال والحرام والمتشابه القصص والأمثال وهذا أبعد بل الصحيح أن المحكم يرجع إلى معنيين أحدهما المكتشف المعنى الذي لا يتطرق إليه اشكال واحتمال والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال الثاني أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيباً مقيداً ما على ظاهره وعلى تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم يقابله المنهج والفاسد دون المتشابه وأما المتشابه فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركة كالقرء وكقوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح فإنه مرددين الزوج والولي وكالس مرددين المس والوطء وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما هوهم ظاهره بالجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله فإن قيل قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم الواو العطف أم الأولى الوقف على الله قلنا كل واحد محتمل فإن كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى والألف العطف إذا تظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا يسيل إلى معرفته لاحد من الخلق فإن قيل فما معنى الحروف في أوائل السور إذ لا يعرف أحد معناها قلنا كثير الناس فيها وأقربها أقوال أول أحدها أنها أسماء السور حتى تعرف بها فيقال سورة يس ووطء وقيل ذكرها الله تعالى لجمع دواعي العرب إلى الاستماع لانهم يخالف عاداتهم فتوقفهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم إلى الأصغاء فلم يذكرها إلا لزيادة معنى وقيل إنما ذكرها كناية عن سائر حروف المهجم التي لا يخرج عنها جميع كلام العرب تشبيهاً أنه ليس يخاطبهم إلا بلغتهم وحر وفهم وقد ينسب ببعض النبي على كله يقال

الطلب إما بالامتثال أو النسخ وكلاهما منتف (وعند) الامام (أحمد) بن حنبل (وأكثر المتكلمين والجبائي) والرافض (لا يصح) هذا النوع من التكليف (ولا يسقط) به الواجب (لنا) أنه لا مانع بتخييل اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع إذ (عدم اتحاد المتعلقين) لهما (حقيقة) ثابت ههنا (فإن الكون في الخبرين) كونا (واحدًا بالتحصيص) لكنه متعذر باعتبار أنه كون من حيث أنه صلاة) وعبادة لله تعالى (وكون من حيث أنه غضب) وتعد على ذلك الغير بالجهة الأولى يكون واجباً بالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين أصلاً فلا استحالة (قيل) في حواشي ميرزا جان لانسلم أن الكون في المعصوب من حيث أنه صلاة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجباً لتساوية الأمر بالصلاة وهو ممنوع إذ (النهي عن الكون في المكان المعصوب) يدل على أن الكون المطلوب في الأمر بالصلاة غير (وهذا ظاهر كلام القائل) ويمكن أن يقرر معارضة بانها لا تصح لأن المطلوب غير هذه الصلاة والمخصص النهي عن الكون في المعصوب وبلائم المعارضة قوله (أقول) في الجواب (الدلالة) أي دلالة النهي عن الكون في المعصوب على أن الصلاة المطلوبة غير الصلاة فيه (ممنوعة) فانها فرع التضاد بين النهي المذكور والأمر المذكور (وإذا جوزنا الاجتماع) بينهما (نظرنا إلى أن الأمر مطلق كما هو حقيقة) مع تعابر الجهة والمحل على الحقيقة ضروري إذ لم يصرف صارف (فإن الدلالة) على عدم تساؤل الأمر هذه الصلاة وإن حرراً لا يراد منعاً فنقرر بالجواب أن الكون في المعصوب من حيث أنه صلاة واجب البتة لأن الأمر الصلاني طالب لمطلق الصلاة فإنه مطلق والتقييد لا بد له من صارف وليس بتخييل الا انتهى عن الغضب ولا يصح مقيداً إلا إذا دل على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو باطل لتعدد الجهة فانهم (فصار) ما نحن فيه (كإذا أمر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخط وسافر فإنه مطيع) في الخياطة (وعاص) في السفر (قطعا) كذا هذا (والنفض بصوم) يوم (النحر) بأنه إذا نذر صوم يوم النحر يجب أن يصح إذا حرمة بجهة كونه في يوم النحر والوجوب من جهة كونه صوماً منذوراً فصار مثل الصلاة في الأرض المعصوبة (مدفوع بان التخلّف) أي تخلف حكم الصلاة في المكان المعصوب (ممنوع) ههنا (فعندنا يخرج عن

قرأ سورة البقرة وأنشد الأدهبي يعني جميع السورة والقصيدة قال الشاعر

شاهدني حاتم والرمح شاجر • فهلا تراسم قبل التقدم

كثي بحاميم 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 منسبه فلناهيات فان هذه كتابات واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بان الله تعالى ليس كمثل شيء وانها مؤولة تأويلات تناسب تفاهم العرب

(النظر الرابع في أحكامه) ومن أحكامه تطرق التأويل الى ظاهر ألفاظه وتطرق التخصيص الى صيغ عومه وتطرق التسخ الى مقتضياته أما التخصيص والتأويل فبأني في القطب الثالث اذا فصلنا وجوه الاستنباط والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها وأما التسخ فقد جرت العادة بذكره بعد كتاب الاخبار لان التسخ يتطرق الى الكتاب والسنة جميعا لكان ذكرناه في أحكام الكتاب لمعنيين أحدهما ان اشكاه وعمومه من حيث تطرقه الى كلام الله تعالى مع استعانة السداد عليه الثاني ان الكلام على الاخبار قد طال لاجل تعلقه بمعرفة طرقها من التواتر والآحاد فربما ناذ كره على اثر أحكام الكتاب أولى • وهذا

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

(الباب الاول في حده وحقيقته واثباته) أما حده فاعلم أن التسخ عبارة عن الرفع والازالة في وضع اللسان يقال تسخت الشمس الظل وتسخت الريح الأما إذا أزالها وقد يطلق لارادة تسخ الكتاب فهو مشترك ومقصودنا التسخ الذي هو معنى الرفع والازالة فنقول حده انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان تابشابه مع تراخي عنه وانما أثر اللفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز التسخ بجميع ذلك وانما قيدنا الحد بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع من قبل حكم العقل من راءة الزمة ولا يسي نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وانما قيدنا بارتفاع الحكم ولم يقيد بارتفاع الامر والتهى ليم جميع أنواع الحكم من السدب والكرهية والاباحة بجميع ذلك قد ينسخ وانما قلنا لولاه لكان الحكم تابشابه لان حقيقة التسخ الرفع فلو لم يكن هذا تابشابه لكان هذا رافعا لانه اذا

العهد بالصوم فيه) فيصع الصوم من جهة كونه صوما منذر الله وبأن من جهة كونه في يوم النحر واعراضا عن ضيافة الله تعالى فان قلت ينبغي أن لا يصح هذا التذرف له معصية والتذرف بالمعصية باطل أما الاول فلما روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يوم الاضحى والفطر والطبراني عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أرسل أيام منى صائحا يصيح أن لا تصوموا هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وأما الثاني فلما روى أصحاب السنن عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضى الله عنها لا تذرف في معصية وكفارته كفارة يمين واذا لم يعتقد لم يتحقق الوجوب قلت لا تذرفهنا بالمعصية فان التذرفا عما ينذر الصوم وذاته ليست معصية وانما المعصية في أمر مقارن له وهو الاعراض والتهى بقر المشرعية وألفاظ أبي سعيد رضى الله عنه مختلفة ففي بعضها هي رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولو سلم) عدم العصة كما هو رأى الشافعية (فهو لما منع) عندهم والتخلف لما منع لا يضر مقصودنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحرمه لاجل جهتين (وهو) أى المانع (التهى الدال على فساد الصوم فيه) فان التهى عندهم يوجب الفساد وعدم مشروعية الذات (بختلاف النهى عن الغصب) فانه لا يدل على فساد الصلاة) اذ لم يرد التهى عنها بخصوصها (والجواب بتخصيص الدعوى) أى دعوى الاجتماع (عما اذا كان بينهما عموم من وجه) وههنا ليس كذلك فان الصوم لا ينقل عن صوم يوم النحر (لا يدفع النقص عن عموم الدليل) فان مقدمات الدليل جارية فيه اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فان قلت يرد النقص على عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساوي فان اعتبر بان ايجاب ما لا يتخلو عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشأن الحكيم بعذر به فيما اذا كان اللزوم من جانب فان ايجاب شيء مع لزوم الحرمه لا فائدة فيه مع أن ايقاه هذا التذرف والتهى عنه متلازمان قلت لا تنقض عتساوى الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بكل لانه واجب وألازم واجب والاجتناب عن كل لانه حرام وألازم حرام فبانه تكليف بالتصحيح بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب فانه يجوز أن يكون جهة الوجوب أمرا عاما يتحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالتحال نعم لو كان

ورداً أمر بعبادة مؤثقة وأمر بعبادة أخرى بعد تصرم ذلك الوقت لا يكون الثاني نهضاً إذا قال وأتموا الصيام إلى الليل ثم قال في الليل لا تصوموا إلا يكون ذلك نسخاً للرافع ما لا يرتفع الحكم لولاءه وإنما قلنا مع تراخي عنه لأنه لو اتصل به لكان بياناً واتهماً لمعنى الكلام وتقديره بمدّة أو شرط وإنما يكون رافعاً إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا التامع وأما الفقهاء فأنهم لم 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 بالهار وكل بالليل نسخاً وقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل نسخاً وليس فيه معنى الرفع ولا ينبغي أن يزبدوا شرط التراخي فإن قوله الأول إذا لم يتناول إلا التهارفه ومثاقع عن الليل بنفسه فأى معنى لنسخه وإنما رفع ما دخل تحت الخطاب الأول وأريد باللفظ الدلالة عليه وما ذكره من تخصيص وسنين وجه مفارقة النسخ لتخصيص بل سنيين أن الفعل الواحد إذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بياناً لانقطاع مدة العبادة وأما المستترلة فأنهم حدوه بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ما بنا ورعياً أبدلوا اللفظ الزائل بالساقط ورعياً أبدلوه بالغير الثابت كل ذلك حذر من الرفع وحقيقة النسخ الرفع فكأنهم أدخلوا الحذر عن حقيقة المحدود فإن قيل تحقيق معنى الرفع في الحكم ينتج من جهة أوجه الأول أن المرفوع إما حكم 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 غيره أو هو بيان لمدة العبادة كما قاله الفقهاء الثاني أن كلام الله تعالى قديم عندكم والقديم لا يتصور رفعه الثالث أن ما أتيت به الله تعالى إنما أتيت لحسنه فلونهي عنه لأدى إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً وهو محال الرابع أن ما أمر به أراد وجوده فما كان مراداً كيف ينهي عنه حتى يصير مراداً العدم كمراداً الخامس أنه يدل على البداء فإنه ينهي عنه بعدما أمر به فكأنه بدله فيما كان قد حكم به وندم عليه فالاستحالة الأولى من جهة استعماله نفس الرفع والثانية من جهة قدم الكلام والثالثة من جهة صفة ذات المأمور في كونه حسناً قبيحاً والرابعة من جهة الإرادة المقترنة بالأمر والخامسة من جهة العلم المتعلق به وظهور البداء بعده وال جواب عن الأول أن الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور وكالفسخ من العقد إذ لو قال قائل ما معنى كسر الآية

جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة لكننا نقول بجوازه ونحن إنما نقول بوجوب صوم الحر لانه مستدور من غير لحاظ إلى خصوص مادة وحرمة من حيث استعماله على الاعراض عن ضيافة الله فلا تساوى وإن اعتبر التساوى على هذا الوجه فالكون الصلوات في هذا المكان ملازم للعصب وبالعكس فتأمل وأنصفنا لالحق لا يتجاوز عما ذكرنا (الا أن يقال العام المطلق لا حقيقة له في التوصل الحقيقية الخاص لا اتحاد الجعل) والوجود فإذا كان جهتها الوجوب والحرمة أعم وأخص كان تحصلها واحداً (فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتصلة وفي العموم من وجه حقيقتان) اجتماعهما اتفاق فلا يلزم من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات (فتأمل) فإنه غير واف لأن ما ذكرنا إنما يتم فيما إذا كان العام ذاتي الغناص وأما إذا كان عرضياً فلا يلزم أن تحصل الخاص غير تحصل العام العرضي كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه هو أن اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة إنما يتصل إذا كانت هي المعروضة لهما بالذات وهو ممنوع بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية إذا كان للزوم ولو من جانب لزم استعماله التكليف بالمحال وإن لم يلزم استحالة اجتماع المتنافيين فإن الحرمة تقتضي الاجتناب دائماً والوجوب الاتيان بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضان وهذا غير واف فإن الجهة العامة إذا كانت جهة وجوب كما فيما نحن فيه لا يلزم فإن الوجوب إنما يقتضي الاتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضي الاجتناب عن الاخص فلو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه على أن نقول لا يلزم هذا إلا إذا ألزمتنا الاداء من جهة الحرمة وهو ممنوع بل الوجوب إنما هو لياتي بالقضاء في وقت لا تكون هذه الجهة الحرمة وإنما يصح معها لأنه أدى كما استغلت الذمة ناقصاً لكن لا ارتكاب المنهي عنه ههنا يكون أنما وجهها يدفع أن يجاب أمر يلزم القبح لا يليق بجناب الحكيم فإنه حش على المعصية مع أن يجاب شيء كذلك بسبب حدث يصنع العبد كما يجاب هذا الصوم عند وجود التذمر من العبد يليق بجناب الحكيم وهو ليس حشاً على المعصية فإنه وجوب عند حدوث فعل لم يكن لازماً عليه فتدبر ثم إن ههنا جهة الوجوب والحرمة ليسا مما يلزم أحدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه فإن جهة الوجوب المنذورة وجهة

وابطال شكها من تريبع وتسديس وتدو برقان الزائل بالكسر تدو بر موجود أو معدوم والمعدوم لا حاجة الى ازالته والموجود لا سبيل الى ازالته فقال معناه ان استحكام شكل الآية يقتضي بقاء صورته اتما لولا ما ورد عليه من السبب الكاسر فالكاسر قطع ما اقتضاه استحكام بنسبة الآية دائما لولا الكسر فكذلك الفسخ يقطع حكم العقد من حيث ان الذي ورد عليه لولا لادام فان البيع سبب الملك مطلقا بشرط أن لا يطرأ قاطع وليس طريان القاطع من الفسخ يقطع حكم العقد من حيث ان الذي ورد عليه لولا لادام ممدودا الى غاية الفسخ فان تعقل أن تقول بعثك هذه الدار سنة وتعقل أن تقول بعثك ومثكتك ابدانم نفسخ بعد انقضاء السنة ونذرله الفرق بين الصورتين وأن الاول وضع الملك قاصر بنفسه والثاني وضع الملك مطلق مؤبدا الى أن يقطع بقاطع فاذا فسخ كان الفسخ قاطعا لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع لا سيما لكونه في نفسه قاصرا وبهذا يفارق الفسخ التخصيص فان التخصيص بين لنا أن اللفظ ما أريد به الدلالة الاعلى البعض والنسخ يخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه ولا جمل خفاء معنى الرفع أشكل على الفقهاء ووجهه في انكاره معنى النسخ وأما الجواب عن الثاني وهو استحالة رفع الكلام القديم فهو فاسد ان ليس معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلقه بالمكلف والكلام القديم يتعلق بالقادر المعقل فاذا طرأ العجز والخنون زال التعلق فاذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام القديم لا يتغير في نفسه فالعجز والموت سبب من جهة الخاطب يقطع تعلق الخطاب عنه والنسخ سبب من جهة الخاطب يقطع تعلق الخطاب كما أن حكم البيع وهو ملك المشتري اياه تارة ينقطع بموت العبد المبيع وتارة بفسخ العاقد ولا جمل خفاء هذه المعاني أنكر طائفة قدم الكلام وأما الجواب عن الثالث وهو انقلاب الحسن قبيحا فقد أبطلنا معنى الحسن والقبح وأنه لا معنى لهما وهذا أولى من الاعتذار بان الشيء يجوز ان يحسن في وقت ويقبح في وقت لانه قد قال في رمضان لا تأكل بالتهاروك بالليل لان النسخ ليس مقصورا عندنا على مثل ذلك بل يجوز ان يأمر بشيء واحد في وقت وينهى عنه قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به كما سيأتي وأما الجواب عن الرابع وهو ضرورة المراد مكرر وهانوهو باطل لان الامر عندنا يفارق الارادة فالمعاصي مرادة عندنا وليست بامور ايسر في تحقيقه في كتاب الاوامر وأما الجواب عن الخامس وهو لزوم البداء فهو فاسد لانه ان كان المراد انه يلزم من النسخ ان يحصر ما أباح ونهى عما أمر بذلك

الحرمة الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا ينفع التخصيص في الجواب أصلا (ولنا أيضا لو لم يصح) اجتماع الوجوب والحرمة (لمائت صلاة مكرهة لان الاحكام) كلها (متضادة والكون) الذي هو الصلاة (واحد) فلو كانت مكرهة لم يزم وجود الكراهة والوجوب فيها (فان المكروه انما هو الفعل وان كانت الكراهة لاجل الوصف) وهو الواجب وان كان باعتبار الذات لزم الاجتماع فان يجوز نظرا الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب كذلك وان لم يجوز كانت الصلاة المكروهة باطلية وهو خلاف الاجماع (فلا فرق بين نهى التحريم والتنزيه فتدبر) ولا يرد على هذا التقرير بما في المختصر ان ههنا كونها واحدا هو غصب وصلاة وفي الصلاة المكروهة الكراهة من قبل الوصف ولوفرص الكراهة من قبل الذات يلتزم فساد الصلاة المكروهة ووجه الانتدفاع جلي تخفى عن التقرير والابضاح ولوفرص بان نهى التنزيه يتعلق في الاغلب بالوصف واما نهى التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه أنه سيجي أن النهي عن الشرعية يقرر المشروعية ويرجع الى الوصف وبعد التنزل للكلام فيما اذا دلت القرينة على أنه لا جمل الوصف كما في الصلاة في المكان المفسوب ولا شك أن هذا النهي والوجوب لا يتضادان كأن الكراهة والوجوب كذلك فافهم (واستدل) على المختار (لو لم يصح) الاجتماع (لماسقط التكليف) بما فيه حرمة كالصلاة في الارض المفسوبة فان غير الواجب لا يكون مسقطا وهل هذا الا كما يقال الصلاة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف و(قال القاضي وقد سقط) التكليف (اجماعا) و(يجمع تحقق الاجماع) واستند بخروج الامام أحمد فتعقب بأنه يدعي اجماع من سبق عليه ولهذا عبر المصنف وقال (اذ لو كان لعرفه أحد) فان شأنه أجل من أن يخفى عليه الاجماع وفيه أنه لعلمه عرفه وما عمل به لانه لا يرى اجماع غير الصلابة حجة وفي رواية عنه لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة وهذه مناقشات في السند ولا وجه لمنع الابدع صحة النقل والقاضي ثقة وسيجي أن الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل ثم لما كان ادعى أن في التفريغ عن الغضب حركة هي تفريغ وشغل والاول واجب والثاني حرام فاشارة الى رده وقال (ثم ادعاهم حتى التفريغ والغضب في الخروج عنها) أي الدار المفسوبة (فتعلقان)

جائز بمعوانه ما يشاء ويثبت ولا تناقض فيه كما أباح الأكل باللبل وحرمة البتار وان كان المراد أنه انكشف له ما لم يكن عالم به فهو محال ولا يلزم ذلك من النسخ بل يعلم الله تعالى أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكليف الى وقت معلوم ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم فينسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه وليس فيه تبيين بعد جهل فان قيل فهم مأمورون في عمله الى وقت النسخ أو ابدأ فان كان الى وقت النسخ فالنسخ قديين وقت العبادة كما قاله الفقهاء وان كانوا مأمورين ابدأ فقد تغير عمله ومعلومه قتلهاهم مأمورون في عمله الى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي لولا اتمام الحكم كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيد المال الى أن يقطع بالفسخ ولا يعلم البيع في نفسه فاصرا على مدة بل يعلمه مقتضيا للملأ مؤبدا بشرط أن لا يطرأ فاطع لكن يعلم أن النسخ سيكون فيقطع الحكم لانقطاع شرطه لاقتصوره في نفسه فليس اذا في النسخ لزوم البداء ولا اجل قصور فهم اليهود عن هذا أنكروا النسخ ولا اجل قصور فهم الروافض عنه ارتكبوا البداء ونقلوا عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يخبر عن الغيب مخافة أن يسدوله تعالى فيه فيغيره وحكوا عن جعفر بن محمد أنه قال ما بداهه في شيء كما بداهه في اسمعيل أي في أمره بذبحه وهذا هو الكفر الصريح ونسبة الآله تعالى الى الجهل والتغير وبدل على استحالته ما دل على أنه محيط بكل شيء علما وأنه ليس محال للعوادئ والتغيرات ور بما احتجوا بقوله تعالى بمعوانه ما يشاء ويثبت وانما معناه أنه بمعوان الحكم المنسوخ وثبت النسخ أو بمعوان السبب بالتوبة كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وبمعوان الحسنات بالكفر والردة أو بمعوان ما ترفع اليه الحفظة من المباحات وثبت 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 أريد باللفظ الدلالة عليه والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه فان قوله افعال ابدأ يجوز أن ينسخ وما أريد باللفظ بعض الأزمنة بل الجميع لكن بقاؤه مشروط بان لا يردناسخ كما اذا قال ملكك ابدأ ثم يقول فسخت فالفسخ هذا ابداء ما ينافي شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ فلذلك يفترقان في خمسة أمور الاول ان النسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقترانه لانه بيان بل يجب اقترانه عند من لا يجوز تراخي البيان الثاني أن التخصيص لا يدخل في الامر بما مور واحد

أي الوجوب والحرمة (به) أي بهذا الخروج (من خطأ أبي هاشم) غير صحيح في نفس الامر (كيف ويلزم) حينئذ (تكليف المحال) فان الامتنال بالوجوب والنهي المذكورين لا يصح الا لو خرج ولم يشغل المكان المقصوب والخروج والحرمة من غير شغل المكان محال (بل) يلزم (التكليف المحال) فانه يلزم الامر بالخروج والنهي عنه قال واقف الاسرار لابي هاشم أن يقول الخروج نفس نقل الاقدام لا وجوب فيه ولا حرمة لكنه مشتمل على وصفين شغل مكان الغير والتفريغ وبينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج فالاصح أن يقال ليس هنالك شغل هو غصب بل شغل باذن المالك دلالة لانه يرضى بتفريغه فلا وجه للحرمة فتدبريه فانه محل تأمل (واستصحاب المعصية) في هذا الخروج (حتى يفرغ زجرا) له عن هذا الفعل الشنيع (كأذهب اليه امام الحرم من ليس يبيعد) قال صاحب البديع والمختصر انه بعيد فانه لا وجه لاستصحاب المعصية في امتثال الامر فدفع بان ادامة الشغل معصية موجبة للزجر على أنه مسبب عن معصية (والحق أن التوبة ما حية) للذنوب فلا وجه للزجر والخروج بنية التفريغ توبة والله يقبل التوبة عن عباده (مسئلة) يجوز تحريم أحد أشياء من الاشياء المعلومة (كأحبابه فهناك) أي في الامر (المقصود منع الخلو) لان الاتيان باحدها لا يكون الابان لا يتخل بها جميعا (وهنا) أي في تحريم أحدها المقصود (منع الجمع) لان المقصود الاجتناب عن واحد وذلك اما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجمع (وفيها ما تقدم في الواجب المخير لئلا واختلفا) واعلم أنه اما كان لمتوهم أن يتوهم أنه قد تقرر أن تحريم الواحد المبهم تحريم بكل فرد ويصير ح في كلمة أو فكيف يكون لمنع الجمع أفاد (اعلم أن تعلق الترك بأحد أشياء على أنحاء أحدها أن يتعلق) الترك (بمضموم أحدها فيفيد التحريم) فلا يجوز اتيان واحد أصلا (لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد) وفيه أنه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد تحقق أنه اذا اتقى فرد فقد اتقى الطبيعة من حيث هي في الجملة وسجي منه قفقه وتفص له احكاما ورد ان شاء الله تعالى في مقام يلقى به والتعبير هو المتبادر الى الفهم من كلمة أو بعد النهي (نحو لا تطع أتما أو كفورا والثاني أن يتعلق) الترك (بما صدق عليه مفهوم

والنسخ يدخل عليه والثالث ان النسخ لا يكون الا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع
 الرابع ان التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقى تحته حقيقة كان أو مجازا على ما فيه من الاختلاف والنسخ يبطل دلالة
 المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية الخامس ان تخصيص العام المقطوع بأصله جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة
 ونسخ القاطع لا يجوز الا بقاطع وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم ان النسخ لا يتناول الا الأزمان والتخصيص يتناول الأزمان
 والاعيان والاحوال وهذا يجوز واتساع لان الاعيان والأزمان ليست من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض
 الأزمان والتخصيص أيضا يرد على الفعل في بعض الاحوال فإذا قالوا اقتلوا المشركين الا المعاهد من معناه لا تقتلوهم في حالة
 العهد واقتلوهم في حالة الحرب والمقصود أن ورود كل واحد منهما على الفعل وهذا القدر كاف في الكشف عن حقيقة النسخ
 (الفصل الثاني من هذا الباب في اثباته على منكره) والمنكر اما جواز عقلا أو وقوعه معها اما جواز عقلا فبديل عليه
 انه لو امتنع لكان اما محتملا لذاته وصورته أو لما يتولد عنه من مفسدة أو أداء الى محال ولا يمنع لاستحالة ذاته وصورته بنزول
 ما حققناه من معنى الرفع ودفعنا من الاشكالات عنه ولا يمنع لادائه الى مفسدة ووقوعه فاننا بطلنا هذه القاعدة وان ساحتنا بما افلا
 بعد في أن يعلم الله تعالى مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له ويمتنعوا بسبب العزم عن معاص وشهوات
 ثم يخفف عنهم وأما وقوعه معا فبديل عليه الاجماع والنص أما الاجماع فاتفق الامة فاطبة على أن شريعة محمد صلى الله
 عليه وسلم نسخت شرع من قبله اما بالكلية واما فيما يخالفه فيه وهذا متفق عليه فتكرهنا هذا خارق للاجماع وقد ذهب شذوذ من
 المسلمين الى انكار النسخ وهم مسبقون بهذا الاجماع فهذا الاجماع حجة عليهم وان لم يكن حجة على اليهود وأما النص فقوله
 تعالى وادنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا نعم أنت مفتر الآيات والتبديل يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما
 تلاوتها وما حكم وكيفما كان فهو رفع ونسخ فان قيل ليس المعنى به رفع المنزل فان ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله لكن
 المعنى به تبديل مكان الآية بانزل آية بديل ما لم ينزل فيكون ما لم ينزل كالبديل بما أنزل قلنا هذا تعسف بارد فان الذي لم ينزل
 كيف يكون مبدلا والبديل يستدعى مبدلا وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الانزال فهذا هوس وسخف والدليل

أحدها) ويكون هذا المفهوم عنوانا لشر حاله من غير مقصود بالذات بالشيء (فيقيد ما عدم هذا) الفرد (أو عدم ذلك) الفرد (ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض بناء على أن كل ما تصفه الفرد تصفه الطبيعة في الجملة فلا يقيد هذا
 لغو من الترك (عموم السلب) وهو المراد ههنا (والثالث أن يتعلق) الترك (بالمجموع) من الاشياء (فيقيد عدم
 لاجتماع وذلك فيما) اذا (كان العطف فيه بالواو ونحو لا تأكل السمك واللبن) أي مجموعهما وهذا الضوليس بالحقيقة من
 أنحاء تعلق الترك بأحد أشياء الا أنه تسامح (والرابع أن يكون الترك نفسه مبهما) بالذات اما ترك هذا أو ترك ذلك
 (لا المتروك) الابل عرض (وذلك اذا كان العطف بأو والمقصود عدم الجمع نحو لا تأكل كل السمك أو اللبن والظاهر أنه حينئذ
 من عطف الجملة على الجملة) ليعاد في الشقوق معنى الترك ويكون التريدين التروك ولا يخفى عليك أن ما كمال الانحاء الثلاثة
 الاخيرة واحد انما التفاوت في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع (هكذا ينبغي أن يتحقق هذا المقام) مسألة *
 المندوب هل هو مأمور به فعند الحنفية لا) يكون مأمورا به (الاجازة وقيل) في شرح المختصر (عن المحققين نعم)
 انه مأمور به (حقيقة) وهو قول القاضي الباقلاني وجهور الشافعية (لأن الامر حقيقة في القول المخصوص) هو ان عمل
 (وذلك القول حقيقة في الاجاب فقط) فالامر حقيقة فيه قال واقف الاسرار الالهية قدس سره ان كون اللفظ حقيقة في لفظ
 لا يلزم أن يكون حقيقة فيها حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقا سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازا الأثرى الفاتحة
 حقيقة في القول المخصوص وان كان فيها ألفاظ مجازية والحق أن يقال الواو في قوله وذلك القول لعمال من القول المخصوص
 والحاصل أن الامر حقيقة في القول المخصوص حال كونه للوجوب فالمندوب ليس مأمورا به لعدم الحتم هناك لكن ينبوع
 هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الاخر نعم انه دليل مستقل (وأبضا لو كان) المندوب مأمورا به (لكن تركه معصية
 لانها مخالفة الامر) أو النهي واللازم باطل فانه لا يخرج على تارك المندوب اليه (و) أيضا لو كان المندوب مأمورا به
 (الماصح) قوله صلى الله عليه وآله وسلم لولم أنشئ على امتي (لأمرتهم بالسؤال عند كل وضوء) رواه النسائي (لانه) يفهم

الثاني قوله تعالى فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ولا معنى للتسخير الا تحريمها اهل وكذا قوله تعالى ما نسخ من آية أو نسيها نأت بخير منها أو مثلها فان قيل لعلة أراد به التخصيص قلنا قد فرقنا بين التخصيص والتسخير فلا سبيل الى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعي بدلا مثله أو خيرا منه وإنما هو بيان معنى الكلام الدليل الثالث ما اشترى في الشرع من نسخ تبرص الوفاة حولاً بأربعة أشهر وعشرون نسخ فرض تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى فقد موأين يدي بنحوكم صدقة ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وعلى الجملة اتفقت الامة على اطلاق لفظ التسخير في الشرع فان قيل معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ الى صحف الرسل والانبيا وهو بمعنى نسخ الكتاب ونقله قلنا فاذا شرعنا منسوخ كشرع من قبلنا وهذا اللفظ كفر بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبله الى قبله ومن عدته الى عدته فهو تغيير وتبديل ورفع قطعاً

(الفصل الثالث في مسائل تشعب عن النظر في حقيقة التسخير وهي ست مسائل • مسألة) يجوز عندنا نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال خلافاً للعترة وصورته أن يقول الشارع في رمضان سجوا في هذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفة لا سجوا فقد نسخت عنكم الامر أو يقول اذبح وادك فيبادر الى احضار أسبابه فيقول قبل ذبحه لا تذبح فقد نسخت عنك الامر لان التسخير عندنا يرفع للامر أي لحكم الامر ومدلوله وليس بياناً للروح المنسوخ عن لفظ الامر بخلاف التخصيص فلو قال صلوا أبدأ فيجوز أن ينسخ بعد سنة وجوب الصلاة في المستقبل لا يعني أنه لم يقصد باللفظ الاول الدلالة على جميع الأزمان ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه اذ كان دوامه مشروطاً بعدم التسخير فكل أمر مضمن بشرط أن لا ينسخ فكله يقول صلوا أبدأ ما لم ينسخ ولم أنسخ عنكم أمرى وإذا كان كذلك عقل نسخ الحج قبل عرفة ونسخ الذبح قبل فعله لان الامر قبل التمكن حاصل وان كان أمر بشرط التمكن لان الامر بالشروط ثابت ولذلك يعلم المأمور تونه ما موراً قبل التمكن من الامتثال ولما لم يفهم المعترلة هذا أنكروا ثبوت الامر بالشروط كإسباني فساد مذهبهم في كتاب الاوامر وأقرب دليل على فسادهم أن المصلي ينوي الفرض وامتثال الامر في ابتداء الصلاة ورجعاً يموت في أثناءها وقبل تمام التمكن ولو مات قبل لم يتبين أنه لم يكن مأموراً بل نقول كان مأموراً بما مقيس

أنه ما أمرهم و (تدبرهم اليه) والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه وأمثال هذه العبارات شائعة الشافعية (قالوا أولاته) أي المندوب (طاعة اجماعاً والطاعة فعل المأمور به قلنا) لانتم أنه فعل المأمور به فقط (بل) هو (و) فعل (المندوب اليه) أيضا (و) قالوا (نايباً رباب اللغة قسموا) الامر (الى أمر ايجاب وأمر نيب ومورد القسمه مشترك) فالأمر مشترك بين أمر التندب وأمر ايجاب (قلنا هم قسموا أيضا الى أمر تهديد وأمر اباحة الى غير ذلك) فيلزم أن يكون المهتد عليه والمباح مأمورين ولم يذهب اليه ذاهب هذا نقض ثم أشار الى الحيل بقوله (فهم توسعوا عن حقيقة الامر) وقسموه أخذاً بالمعنى المجازي فتدبر وأيضاً ما قسموا مدلول الامر انما قسموا واصيغة الامر اليها فلا يلزم أن يكون أمر التندب أمراً حقيقة فان قلت فيلزم أنه صيغة أمر قلت لا بأس به فإنه صيغة أمر في اصطلاحهم كذا في الحاشية (مسألة) المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه) ولا تكليف في السعة (خلافاً للاستاذ) أبي اسحق رحمه الله ولما كان كلامه بظاهره فاسداً ولا يليق بشأن هذا النصير أن يتفوه به أو لولا كلامه وأشار اليه المصنف وقال (ولعله أراد وجوب اعتقاد التندبية) أي مندوبية المندوب ولا شك أنه تكليف (ولهذا جعل المباح تكليفاً) لان اعتقاد اباحته واجب (لكن ذلك حكم آخر) لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفاً والتزاع لفظي (ولو جعل نفس خطاب الشارع) بالاباحة كان أو بالتندب أو بالتحريم أو بالكره لامتلاك الخطاب الذي يعم القصاص فله بعد جذاً (تكليفاً لم يعد) ويؤل التزاع حينئذ أيضاً الى اللفظ فقط (فالفهم) مسألة المذكور كالسندوب لانهاى ولا تكليف والدليل عليه هو (الدليل) الذي مر في عدم كون المندوب مأموراً به وتكليفاً (والاختلاف) ههنا هو (الاختلاف) هناك (فتذكر) مسألة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييرياً (والخطاب هو الحكم الشرعي) والاباحة الاصلية نوع منه (أي من الخطاب بالتخيير) لان كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للبرج في فعله وتركه فذلك (أي عدم المدرك الشرعي لهما) (مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير) والاباحة الاصلية لا تكون الا في موضع عدم المدرك الشرعي للبرج في الفعل والتبرك بل (١) بحكم بخصوصه أصلاً فهناك مدرك

بشرط والامر المقيد بالشرط ثابت في الحال ووجد الشرط أو لم يوجد وهم يقولون اذ لم يوجد الشرط علمنا انتفاء الامر من
 أصله رانا كنا نتوهم وجوبه فبان انه لم يكن فهذه المسئلة فرغ لتلك المسئلة وان ذلك احوال المعتزلة النسخ قبل التمكن وقالوا
 ايضا انه يؤدي الى أن يكون الشيء الواحد في وقت واحد على وجه واحد على وجه واحد ما موراه على وجه واحد وفي الجواب عنه طرقتان الاولى اننا لم نمنهى عنه
 وجوب ما يتعلق بالحسن والقبح والصلاح والفساد قد ابطناه ولكن يبقى لهم مسلكتان الاولى ان الشيء الواحد
 في وقت واحد كيف يكون منها عنه وما موراه على وجه واحد وفي الجواب عنه طرقتان الاولى اننا لم نمنهى عنه
 على الوجه الذي هو ما مور به بل على وجهين كما ينهى عن الصلوة مع الحدث ويؤمر بها مع الطهارة وينهى عن السجود للصائم
 ويؤمر بالسجود لله عز وجل لاختلاف الوجهين ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو ما مور بشرط بقاء
 الامر منهي عنه عند زوال الامر فهما حالتان مختلفتان ومنهم من ابدل لفظ بقاء الامر بانتفاء الهى أو بعدم المنع واللفاظ
 متقاربة وقال قوم هو ما مور بالفعل في الوقت المعين بشرط أن يختار الفعل أو العزم وانما ينهى عنه اذا علم أنه لا يختاره ويعدلوا
 حصول ذلك في علم الله تعالى بشرط هذا النسخ وقال قوم يا امر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الامر أما
 بعد النهى فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يا امر في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهى مصلحة وانما
 يا امر الله تعالى به مع علمه بان ايجابه مصلحة مع دوام الامر أما بعد النهى فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يا امر الله به مع العلم
 بان الحال ستتغير لعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل وكل هذا متقارب وهو ضعيف لان الشرط ما يتصور ان
 يوجد وان لا يوجد فالما لا بد منه فلامعنى شرطية والمأمور لا يقع ما مور الا عند دوام الامر وعدم النهى فكيف يقول امرك
 بشرط أن لا تأمرك فكانه يقول امرك بشرط أن تأمرك وبشرط أن يتعلق الأمر بالمأمور وبشرط أن يكون الفعل المأمور به
 حائرا أو عرضا أو غير ذلك مما لا بد منه فهذا لا يصلح 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 افعل ما أمرتك به ان لم ينزل حكم امرى عندك بالهسى

شرعي الحكم بالتصغير فالاباحة الاصلية في الحكم بالتصغير (فهى لانك من الابدع الشرع خلافا لبعض المعتزلة) فانهم يقولون
 بالاباحة وغيره من الاحكام قبل اشرع (وقد تقدم) منا أيضا احقاق الحق هناك فتذكر (مسئلة) الباح ليس
 يجنس للواجب لانها متواترة متباين (من الحكم) فان المباح المساوي فعله وتركه شرعا والواجب المأذون في الفعل
 المنوع عن الترك (ولئن أنه جنس له لان المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب) لانه المأذون في الفعل مع
 الحرج في الترك (فلنا انسلم أن ذلك) أى المأذون في الفعل (تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلا وترك) فالماذون
 في الفعل جزء الحقيقة (ولعل النزاع لفظي) فمن جعله جنس الواجب أخذه بمعنى جائز الفعل ومن جعله مبيئا له أخذه بمعنى
 جائز الفعل والترك (مسئلة) المباح ليس واجب بالضرورة (خلافا للكعبى) من المعتزلة (واضح بان كل مباح ترك
 حرام) أى يلزمه ترك حرام (وكل ترك حرام) أو ملزومه (واجب ولو تخيرا) فكل مباح واجب ولو تخيرا (فلنا الصغرى
 ممنوعة أما أولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الارادة) القديمة والحادثة (مثلا بناء على أن علة العدم عدم علة
 الوجود) حينئذ لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح لذى هو المانع) لوجود الحرام كيف لا وان عدم المقتضى كافى في عدم
 الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا يدخله في عدم الحرام قال في الحاشية لدفعه انه لا بد لترك الحرام من أحد الامرين اما عدم
 الارادة أو فعل المباح فكل واجب ولو تخيرا ثم قال وفيه ما فيه ووجهه أن المقتضى لعدم الذات هو عدم الارادة وأما المانع
 فوله بالعرض لا ينسب اليه العدم الاعتد وجود المقتضى وأن العدم لا يمتنع لا يصح للوجود ولو اربد الكف فلا نزاع في
 وجوبه قال في البدع وغيره الحق انه لا يخلص عنه بعد تسليم أن مقدمة الواجب واجب فان فعل المباح مقدمة ترك الحرام
 الذى هو الواجب وهذا ليس بشئ لان المقدمة لا يحب الاماداة مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة الترك الاعتد وجود المقصد
 الى الحرام وأما قوله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتق بانتفاء المقتضى لا بفعل المباح الذى هو المانع حينئذ لا يلزم
 وجوب المباح الاحال المقصد الى الحرام ونحن نلتزمه وعلى هذا ينبغي أن تصد مسئلة وجوب أحد أضداد الحرام عما اذا كان

عنه فإذا نهى عنه كان قد زال حكم الأمر فليس منها على الوجه الذي أمر به الطريقة الثانية أنا لا نلتزم إظهار 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 المأمور حسناً في عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك ولا المأمور مراداً حتى يتناقض أن يكون مراداً أكثر وهابل جميع ذلك من أصول المعتزلة وقد أبطلناها فإن قيل فإذ علم الله تعالى أنه سينهى عنه فامعنى أمره بالشئ الذي يعلم انتقائه قطعاً العلم بعواقب الأمور قلنا لا يصح ذلك إن كانت عاقبة أمره معلومة للأمر أما إذا كان مجهولاً عند المأمور معلوماً عند الآخر أمكن الأمر لا امتحانه بالعزم والاشتغال بالاستعداد بالمانع له من أنواع اللهو والفساد حتى يتعرض بالعزم للتوباب ويتركه للعقاب وربما يكون فيه لطف واستصلاح كما سيأتي تحقيقه في كتاب الأوامر والعجب من انكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا الوعد من العالم بعواقب الأمور بالشرط وقالوا وعد الله تعالى على الطاعة تواباً بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى المعصية عقاباً بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة والله تعالى عالم بعاقبة أمر من يموت على الردء والتوبة ثم شرط ذلك في وعده فلم يستعمل أن بشرط في أمره ونهيه وتكون شرطية بالاضافة الى العبد الجاهل بعاقبة الأمر فيقول أتبيد على طاعتك ما لم تحبطها بالردة وهو عالم بأنه يحبط أم لا يحبط وكذلك يقول أمرتك بشرط النقاء والقدرة بشرط أن لا نسخ عنك (المسألة الثانية في إحالة النسخ قبل التمكن) قولهم الأمر والنهي عندكم كلام الله تعالى القديم وكيف يكون الكلام الواحد أمراً بالشئ الواحد ونهياً عنه في وقت واحد بل كيف يكون ارتفاع المرفوع واحداً والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى قلنا هذا الشارح إلى اشكالين أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولا يختص ذلك بهذه المسئلة بل ذلك عندنا كقولهم العالمية حالة واحدة ينطوي فيها العلم بالامه اية له من التفاصيل وانما يحل اشكاله في الكلام وأما الثاني فهو أن كلامه واحد وهو أمر بالشئ ونهيه عنه ولو علم المكاتب ذلك دفعة واحدة لما تصور منه اعتقاد الوجوب والعزم على الاداء ولم يكن ذلك منه بالولي من اعتقاد التصريم والعزم على الترك فنقول كلام الله تعالى في نفسه واحد وهو بالاضافة الى شئ أمر وبالاضافة الى شئ خير ولكنه انما يتصور الامتحان به اذا سمع المكلف كليهما في وقتين ولذلك شرطنا التراخي في النسخ ولو سمع كليهما في وقت واحد لم يجوزوا ما

مفوقاً وفي وقت التفويت لا مطلقاً فلا يرد أنه حينئذ يبطل ما دعيتم من وجوب أحد أضداد الحرام وان قول الكعبي ملازم لما دعيتم فلا ينشئ منكم مخالفته فافهم (وأما تأنيب فلان فعل المباح انما يكون تركه) أي للعرام (لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم) فإنه ربما يفعل أفعالاً مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام (نعم لو أراد الحرام) أو تخيله (ثم قصد بفعل المباح تركه فإنه يكون واجباً) في هذا الحال كما ورد في الخبر الصحيح من وعد الأجر عليه (وتحتم نلتزمه) ولا شناعة فيه فان قلت فعل المباح مفقوت للعرام البتة سواء قصد به ترك الحرام أو لم يقصد حينئذ لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بالانتماء لكل مفقوت للعرام واجب بل اذا قصد به تفويت الحرام كان له وجه قلت لونه مفقوتاً أول المسئلة بل انما يكون مفقوتاً اذا انبأ اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصد به عدمه مع وجود الارادة وأما عند عدمه فحينئذ لا وجه له في المباح فتأمل فيه فإنه لا يبقى حينئذ كبير فرق بين هذا السند والسند الاول وأما بعد تسليم كونه مفقوتاً فلا وجه لشرط قصد التفويت فإنه وجوب تبعي لا تشتت فيه النسبة كما تقدم (وألزم عليه) أي على الكعبي (بأنه) أي وجوب المباح (مصادمة للاجماع) فان الاجماع القاطع دل على أن الاشياء المباحة متحققه البتة (فأجاب انه) أي الاجماع على الاباحة (بالنظر الى ذات الفعل) فانها عامية هي مباحة لا حرج في نفس فعلها ولا في تركها (وهذا) أي وجوبها (بالنظر الى ما تستلزمه) من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض (ونوقض) الكعبي (بأنه يسلام أن يكون كل حرام واجباً لان كل حرام تركه حرام آخر هو ضده) وكل ترك حرام واجب ولو تخييراً (وأجيب بأنه 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 نقل بالشرع فإنه يصير واجباً (خلافاً للشافعي رحمه الله) لعله أراد بالمباح ما أذن في الفعل وهو أعم من المندوب والمباح دعوى الوجوب بالشرع ثم انه على هذا التقدير أيضاً لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا يتأتى خلاف الشافعي الامام فإنه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشرع فان ذلك في عنوان المسئلة ما في كتب مشايخنا النفل يجب

جبر بل عليه السلام فله يجوز أن يسعه في وقت واحد لم يكن هو مكلفاً ثم يبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم في وقتين إن كان ذلك الرسول داخل تحت التكليف فإن لم يكن فيبلغ في وقت واحد لكن يؤمر بتبليغ الأمة في وقتين فيأمرهم مطلقاً بالمسألة وترك قتال الكفار ومطلقاً باستقبال بيت المقدس في كل صلاة ثم ينهأهم عنها بعد ذلك فيقطع عنهم حكم الأمر المطلق كما يقطع حكم العقد بالفسخ ومن أصحابنا من قال الأمر لا يكون أمراً قبل بلوغ الأمور فلا يكون أمراً ونهياً في حالة واحدة بل في حالتين فهذا أيضاً يقطع التناقض ويدفعه ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جواز قصة إبراهيم عليه السلام ونسخ ذبح ولده عنه قبل الفعل وقوله تعالى وقد ينهأ بذي عظيم فقد أمر بفعل واحد ولم يقصر في البدار والامتنال ثم نسخ عنه وقد اعتاس هذا على القدرية حتى تعسفوا في تأويله وتحزبوا فرقا وطلبوا الخلاص من حسة أوجه أحدها أن ذلك كان مناماً لا أمراً الثاني أنه كان أمراً لكن قصده تكليفه العزم على الفعل لامتنان سره في صبره على العزم والذبح لم يكن مأموراً به الثالث أنه لم ينسخ الأمر لكن قلب الله تعالى عنقه بحاساً أو حديداً لم ينقطع فانقطع التكليف لتعذره الرابع المتنازع في المأمور وأن المأمور به كان هو الذبح والتل للجبين وأمر الراسكين دون حقيقة الذبح الخامس يجوز النسخ وأنه ذبح امتثالاً فالنام واندمل والناهبون إلى هذا التأويل تنفخوا على أن اسمعيل ليس بمذبح واختلفوا في كون إبراهيم عليه السلام ذابحاً فقال قوم هو ذابح للقطع والولد غير مذبح لحصول الامتنان وقال قوم ذابح لا مذبح له مجال وكل ذلك تعسف وتكلف أما الأول وهو كونه مناماً فإم انبياء جزه من النبوة وكانوا يعرفون أمر الله تعالى به فلقد كانت نبوة جماعة من الانبياء عليهم السلام مجرد المنام ويبدل على فهمه الأمر قول ولده أفعل ما تؤمر ولولم يؤمر لكان كاذباً وأنه لا يجوز قصده الذبح والتل للجبين بتمام لأصله وأنه سماه البلاء للمين وأى بلاء في المنام وأى معنى للقاء وأما الثاني وهو أنه كان مأموراً بالعزم اختياراً فهو محال لأن علام الغيوب لا يحتاج إلى الاختيار ولأن الاختيار إنما يحصل بالإيجاب فإن لم يكن إيجاب لم يحصل اختيار وقوله العزم هو الواجب محال لأن العزم على ما ليس بواجب لا يجب بل هو تابع للعزم ولا يجب العزم ما لم يعتد وجوب المعزم عليه ولولم يكن المعزم عليه واجب لكان إبراهيم عليه السلام أحق بعرفته من القدرية كيف وقد قال اني أرى في المنام أني أنذبحك فقال له ولده أفعل ما تؤمر بمعنى الذبح وقوله

بالشروع خلافاً له (لنا الجواز بان التغيير ابتداء) أي في ابتداء الفعل (لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً بقاءه) أما عقلاً فظاهر وأما شرعاً فالج النقل بعد الشروع فيه لا يبيح الخيار (والوقوع بالتهي عن ابطال العمل) بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم (فوجب الاتمام) صيانة للآودي عن البطلان (فوجب القضاء بالافساد) لأن ماوجب في النعمة يبقى مضموناً بالمثل عند الفوات وأورد عليه أما أولاً فلا ن معنى قوله عزم من قاله النسي عن ابطال العمل بالرباه والسمعة والنفاق وأمثالها كما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وأجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للنهي عن مطلق الابطال بلا تخصص فإن الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد أيضاً وليس مقصودهم الحصر في هذا الابطال بل نقل ما هو أهم وأما ثانياً فلا ن بطلان العمل في الافساد غير مسلم إذ يجوز أن يثاب الرجل على بعض الصلاة وإن لم يثب ثواب الصلاة فيبطل عمله ولعل هذا مكابرة فإن بعض الصلاة لا حظ لها من الثواب بما هو بعض وفي الصوم أظهر ثم ههنا كلامان عويصان الأول ان الدليل لو تم لدل على وجوب الاتمام فتركه يكون انما وقد صرح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم افساد صوم التفل بالاكل ولا ينفع حينئذ ما في فتح القدير انه عليه وآله الصلاة والسلام لعلة قضاءه فان الكلام في نفس الافطار فانه حينئذ مشتمل على ترك الواجب فان قلت لعلة يكون الافطار في صيام التطوع رخصة مطلقاً كما أنه رخصة في الفرض في حق المسافر قلت فأين الوجوب فان الواجب ما ياتم بتركه ولا يخلص عند هذا العبد الا بقاءه عذراً وبأبنايت المنسوخة أو القول بان الوجوب كوجوب الصلاة على من استأهل في الآخر فتدبر فيه الثاني ان بعض الصوم لم يكن صوماً يمكن فيه ابطال العمل فانه ما عمل الابعض الصوم وليس يعمل فالافطار لا يوجب ابطال العمل فتأمل فيه ولنا أيضاً ما رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاستهننا فأكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام استهننا فأكلنا منه فقال افضيأوما أترمكانه فهذا يدل دلالة واضحة على وجوب القضاء ولو زمنه وجوب الاتمام فان القضاء تلوا الاداء لكنه معارض بما رواه أبو داود والترمذي عن أم هانئ قالت لما كان يوم الفتح فخرج مكة جاءت

تعالى وتله بالبين استسلام لفعل الذبح لا للعزم وأما الثالث وهو أن الاضباع بمجرد هو المأمور به فهو محال إذ لا يسمى ذلك ذبحاً ولا هو بلاء ولا يحتاج إلى الفداء بعد الامتنال وأما الرابع وهو أن تكرار التسخ وهو امتثال لكن انقلب عنقه حديد افغان التمكن فانقطع التكليف بهذا الايصاح على أصولهم لأن الامر بالشروط لا يثبت عندهم بل اذا علم الله تعالى انه يقبل عنقه حديد افلا يكون أمراً بما يعلم امتناعه فلا يحتاج إلى الفداء فلا يكون بلاء في حقه وأما الخامس وهو أنه فعل والتأم فهو محال لأن الفداء كيف يحتاج إليه بعد الالتئام ولو صح ذلك لاشتهر وكان ذلك من آياته الظاهرة ولم ينقل ذلك قط وانما هو اختراع من القدرية فان قيل ليس قد قال قد صدقت لرؤيا قلنا معناه أنك عملت في مقدمته عمل مصدق بالرؤيا والتصديق غير التحقيق والعمل

(مسئلة) اذا نسخ بعض العبادة أو شرطها أو سنة من سنتها كالأسقطت ركعتان من أربع أو أسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون هو نسخ لبعض العبادة لأصلها وقال قائلون هو نسخ لأصل العبادة وقال قائلون نسخ الشرط ليس نسخاً للأصل أما نسخ البعض فهو نسخ للأصل ولم يصحوا بتسمية الشرط بعضاً ومنهم من أطلق ذلك وكشف الغطاء عندنا أن نقول اذا أوجب أربع ركعات ثم اقتصر على ربعين فقد نسخ أصل العبادة لأن حقيقة التسخ الرفع والتبديل ولقد كان حكم الأربع الوجوب ففسخ وجوبها بالكلية والر كعتان عبادة أخرى لأنها بعض من الأربعه اذ لو كانت بعض الكان من صلى الصبح أربعاً فقد أتى بالواجب وزيادة كالأصل بتسليتين وكالوجوب عليه درهم فنصدق بدرهين فان قيل اذا زاد الأربع إلى ركعة فقد كانت الركعة حكمها أنها غير مجزية والآن صارت مجزية فهل هذا نسخ آخر مع نسخ الأربع قلنا كون الركعة غير مجزية معناه أن وجودها كعدمها وهذا حكم أصلي عقلي ليس من الشرع والنسخ هو رفع ما ثبت بالشرع فانما المراد بلفظ التسخ الارتفاع كيف كان من غير نظر إلى المرفوع فهذا نسخ لكننا يشار في حد السخ خلافه وأما اذا أسقطت الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلاة واجبة نعم كان حكم الصلاة بغير طهارة أن لا تجزئ والآن صارت مجزية لكن هذا تغيير في أصل الحكم شرعي فان الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزية لأنها لم تكن ما موراً بها شرعاً فان قيل كانت هذه الصلاة متعلقة بالطهارة فنسخ تعلق بعضها

فأطمة بخلت عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأم هانئ عن يمينه فكانت الوليدة باناء فيه شراب فتناولته فشرب منه ثم ناوله أم هانئ فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد أذفطرت وكننت صائحة فقال لها أنت تفضين شيئاً قالت لا فقال لا يضرك إن كان تطوعاً الآن يحمل على عدم المضرة الاخرية من الاتم لما كان باعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان تبركاً من فضله وأوله كان وعداً بالمغفرة وأما القضاء فلازم ولنا أيضاً القياس على التذرع فإن الوفاء واجب صيانة لا يجلبه عبادة الله بالقول فلأن يجب بالشروع والتسليم أولى واعتراضه به جعل الشرع الايجاب سبباً للوجوب والوجوب محتص به وأما الشروع فليس في معناه الأثرى أن الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه وليس التذرع وجباً لأن فيه صيانة ما جعل الله قولاً حتى يكون صيانة الفعل أولى بل لأن الايجاب عهد مع الله فلا بد من ايفائه فتأمل فيه ولنا أيضاً القياس على الجلب الاستدلال بدلالة نص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا أجود ما استدلل به في هذا المقام وان قالوا تارة أن الموجب هناك أنه يجب الاتمام في فاسدها ولا تظهر ملامة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يناس عليه فنقول كلا فاننا نفهم المناط أن العبادة الناقصة يجب اكتمالها سواء كان سجداً أو عمرة أو صوماً أو صلاةً وأما العبادة التي بعضها أيضاً عبادة كالاتكاف في ظاهر الر واية فلا يجب الاتمام لأنه غير ناقص فتدبر وكل الامر إلى الله عز وجل

(مسئلة) الحكم منه رخصة وهي ما تعبر من عسر إلى يسر أي الحكم ذواليسر النازل بعد ذي العسر (يعذر) ومنه عزيمته ولها تفسيران الاول الحكم المتغير عنه حينئذ لا يكون عزيمته الا حيث يكون هناك رخصة وثانيها ما لم يتغير من العسر إلى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم عزيمته أو رخصة من أحكام الوضع صرح به في البدع وما قبل بعض الرخص واجبة وبعضها محرمة فكيف يكون الوضع فيها ففيه أن مصداق الرخصة وان كان حكماً كلياً فيمكن الكلام في كون الحكم رخصة أو عزيمته ولا نشأه ليس الا الوضع فتأمل (وهي) أي ما يطلق عليه اسم الرخصة أقسام (أربعة) من حيث كونها رخصة وذاليسر (الاول ما استيج) أي عومل به معاملة المباح في عدم المواخذة (مع قيام) الدليل (المستزم) آياه

بها شرعا فهو نسخ متعلق بنفس العبادة فالصلاة مع الطهارة غير الصلاة مع الحدث كما أن الثلاث غير الأربع فليكن هذا نسخا للثلاث الصلاة واجبا بالغيرها فلنا هذا التحيل قوم ان نسخ شرط العبادة كسبح البعض ولا شك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث لكان نسخا لاجبها مع الطهارة وكانت هذه عبادة أخرى أما اذا جوزت الصلاة كيف كانت مع الطهارة وغير الطهارة فقد كانت الصلاة بغير طهارة غير مجزئة لغيرها على الحكم الاصلى اذ لم يؤمر بها فالآن جعلت مجزئة وارتفع الحكم الاصلى أما صحة الصلاة وانها كانت متعلقة بالطهارة فنسخ هذا التعلق نسخا لاصل العبادة أو نسخ لتعلق الصحة ولعنى الشرطية هذا فانه نظر والمطلب فيه سير فليس يتعلق به كغير فائدة وأما اذا نسخت سنة من سنتها لا يتعلق بها الاجزاء كالوقوف على بين الامام أو ستر الرأس فلا شك أن هذا لا يتعارض مع العبادة بالنسخ فاذا تبعض مقدار العبادة نسخ لاصل العبادة وتبعض السنة لا يتعارض للعبادة وتبعض الشرط فيه نظر واذ حقق كان الخافق بتبعض قدر العبادة أولى (مسئلة) الزيادة على النص نسخ عند قوم وليست نسخ عند قوم والمختار عندنا التفصيل فنقول ينظر الى تعلق الزيادة بالمزيد عليه والمراتب فيه ثلاثة الاولى أن يعلم أنه لا يتعلق به كما إذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والحج لم يتغير حكم المزيد عليه اذ في وجوبه واجزؤه والنسخ هو رفع حكم وتبديل ولم يرتفع الرتبة الثانية وهي في أقصى البعد عن الاولى أن تنصل الزيادة بالمزيد بدعيه اتصال اتحاد رفع التعدد والانفصال كالوقوف في الصبح ركعتان فهذا نسخ اذ كان حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقدر ارتفع نعم الاربعة استؤنف ايجابها ولم تكن واجبة وهذا ليس نسخا للمرفوع هو الحكم الاصلى دون الشرعي فان قبل اشتملت الاربعة على الثلثين وزيادة فلهما قارنان لم ترفعوا وضمت اليهما ركعتان قلنا النسخ رفع الحكم لرفع المحكوم فيه فقد كان من حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقد ارتفع كيف وقد بينا أنه ليس الاربعة ثلاثا ويزيد بل هي نوع آخر اذ لو كان لكانت الخمسة اربعة ويزيد فاذا أتى بالخمسة فينبغي أن يجزئ ولا صار اليه الرتبة الثالثة وهي بين المرتبتين زيادة بل هي نوع آخر اذ لو كان لكانت الخمسة اربعة ويزيد فاذا أتى بالخمسة هذه الزيادة كان انفصال الصوم عن الصلاة ولا اتصالها كاتصال الركعات وقد قال أبو حنيفة رحمه الله هو نسخ وليد يصحح بل هو بالمنفصل أسبه لان التماسين نفي وجوبها واجزائها عن نفسها ووجب زيادة عليها مع بقائها فالمائة ثمانون ويزيد وان ذلك

(وقيام حكمه) وهو الحرمة (كاجراء 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 وانه لا يتخاف الميعاد (وقية العزيمة أولى) أي في هذا النوع العمل بالعزيمة أولى لانه اطاعة للرب عز وجل فان الحكم باق (ولو) صبر وعمل بالعزيمة (مات) بهذا العذر (كان) شهيدا (مأجورا) كما ينادى عليه قصة خبيد رضي الله عنه ومن هذا النوع الاكراه على الجنابة على الصوم والاحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا مأجورا ان شاء الله تعالى ومنه أكل مال الغير في المحصنة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر وينظر منه أنه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة وقد صرح به في المحصول حيث قال ان ما جاز فعله اما جاز مع قيام المقتضى للتع اول الاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا يلزمهم أن يكون اجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه مباحا فالصبر المقتول يكون عاصيا لانه أوقع نفسه في التهلكة بالكفر عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ولعل في كلامهم تسامحا والله أعلم بمراد عبادته (والثاني ما تراخي حكم سببه) مع بقائه على السببية وأراد بكم السبب وجوب الاداء لانفس الوجوب والالخرج عن السببية ولم يسبق بينه وبين الرابع فرق (الى زوال العذر) الموجب الرخصة (كفطر المسافر والمرضى) فان سببية الشهر باقية في حقهما حتى لو صاما بنية الفرض اجزا لما روى مسلم والبخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخمزة بن عمرو الاسلمي ان شئت فقصم وان شئت فأفطروا وتأخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من ايام أخر واعلم أنه قدر روى عن بعض الصحابة كابن عمر واختاره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية انه لا يجزئ الصوم لهما وان صاما أتما ويؤيده ظاهر الآية وبشبهه ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر أخرجه الشيخان ولا يدفعه أن الحديث ورد فيما اذا أضره الصوم لان خصوص السبب لا عبرته بل لعموم اللفظ والاجواب الابانبات معارض أقوى يتخص لاجله وهو الذي تقدم وما روى الدارقطني عن أم المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي صلى الله عليه وسلم قد صام وأفطروا ثم وقصر في السفر لكن ترك آخر لما قالت

لا يتبقى الاجزاء عن الثمانين بزيادة عليها بخلاف الصلاة وفائدة هذه المسئلة جواز اثبات التعريب بخبر الواحد عندنا ومنعه عندهم لان القرآن لا يفسخ بخبر الواحد فان قيل قد كانت الثمانون حدا كمالا ففسخ اسم الكمال برفع حكمه لاجتماعه فلنا هو رفع ولكن ليس ذلك حكما مقصودا شرعا بل المقصود وجوده واجزاؤه وقد بقي كما كان فلما ثبت ثبوت كونه حكما مقصودا شرعا لا تمتنع نسخه بخبر الواحد بل هو كالأول واجب الشرع الصلاة فقط فن أتى بها فقد أدى كناية ما أوجب الله تعالى عليه بكلمة فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كناية الواجب لكن ليس هذا حكما مقصودا فان قيل هو نسخ لوجوب الاقتصار على الثمانين لان ايجاب الثمانين مانع من الزيادة فلما ليس منع الزيادة بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم ولا يقولون به ولا نقول به ههنا ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد ثم انما يستقيم هذا لثبوت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ثم ورد التعريب بعده وهذا السبيل الى معرفته بل لعله ورد بيانا للاسقاط المفهوم متصله أو قرى بامنه فان قيل التفسير ورد بالشهادة بتعلق بالثمانين فانما يدل على ازال تعلقه بها فلنا يتعلق التفسير ورد بالشهادة بالصدق لا بالحد ولو لمنا كان ذلك حكما باعلا العدم لا مقصودا وكان كعمل التكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشرين من عدو الوفاة وتصرف الشرع في العدة بردها من حول الى أربعة أشهر وعشرين ليس تصرفا في ايامه التكاح بل في نفس العدة والتكاح تابع فان قيل فلما أمر بالصلاة مطلقا ثم زيد بشرط الطهارة فهل هو نسخ فلنا نعم لانه كان حكم الاول اجزاء الصلاة بغير طهارة فنسخ اجزاؤها وأمر بالصلاة مع طهارة فان قيل فيلزمكم المصير الى اجزاء طواف المحدث لانه تعالى قال وليطوفوا 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 ايجاب الطهارة امانا في ابطال الطواف واجزائه وهو معلوم بالكتاب فلا فلنا الاستدراك في العموم في الكتاب واقتضى اجزاء الطواف محدثا ومع الطهارة فاشترط الطهارة ورفع ونسخ ولا يجوز بخبر الواحد ولكن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يجوز ان يكون أمرا باصل الطواف ويكون بيان شرطه موكولا الى الرسول عليه السلام فيكون قوله بيانا وتخصيصا للعموم لانسخا فانه نقصان من النص لاز يادة على النص لان عموم النص يقتضى اجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة فأخرج خبر

فرضت الصلاة كعتيق كعتيقين أقرت في السفر رواه الشيخان وما روى مالك والشافعي والشيخان وأبو داود عن أنس قال سافر نافع 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 نافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان ففنا المفطر ومنا الصائم فلم يجسد المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر وكانوا يرون أن من وجد قوة فصام غن ومن وجد ضعف أفطر غن وما روى النسائي عن أنس سئل عن الصوم في السفر قال يصوم قبل فأن هذه الآية فعدة من أيام أخر قال انها نزلت يوم نزلت ونحن نرحل وننزل على غير شيع واليوم نرحل شباعا وننزل على شيع (والعزيمة) أي الاخذ بها (أولى فيه) أي في هذا النوع لانه اشتغلت الذمة به لقيام السبب فأولى أن يخلصها ويرضى به قبل أن يطالب لكن انما يكون أولى (مالم يستضر) بها (فلو مات بها) أو مرض (أتم) لانه أوقع نفسه في التهلكة باختياره مالم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا الانتماع اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه لو لم يعلم فهو مطيع في طئه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما ينظر الى القلوب (الثالث مانع عنا تخفيفا) كأننا (عما كان على من قبلنا من اصبر) على الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة (كقرض موضع الخباسة وأداء الربع في الزكاة الى غير ذلك) من كون النوبة قتلا وتحرير السلب وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلاة الا في المسجد وعدم حل الغنائم (الرابع ماسقط الحكم اليه) مع العذر مع مشروعيته في الجملة) أي مع عدم ذلك العذر (ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمظفر) فان الله تعالى استثناه عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم تتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا السكره وفي هذا النوع لولم يأت واستضرأتم البتة وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروى هذا عن الامام أبي يوسف ثم انه لا بد للآثم من العلم بالاباحة البتة لما عرفت (قالوا تسمية) النوعين (الاخيرين بالرخصة مجاز) ان ليس فيها ما تغير من العسر الى اليسر بل اليسر أصلي فلا رخصة حقيقة (و) النوع (الثالث أتم في المجازية) اذ لم يسبق الحكم الاصيلي مشروعا أصلا فلا شائبة لكونه عزيمته بخلاف النوع الرابع فان فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا في غير صورة العذر (كالاول

الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن فهو نقصان من النص لازيادة عليه ويحتمل أن يكون رفعاً عن استقرار العموم قطعاً وبإنيان لم يستقر ولا معنى لدعوى استقراره بالتحكم وهذا نظير قوله تعالى فحبر برقة فإنه يعم المؤمنة وغير المؤمنة فيجوز تخصيص العموم إذ قد يراد بالآية ذكر أصل الكفارة ويكون أمراً بأصل الكفارة دون قيودها وشروطها فلما استقر العموم وحصل القطع يكون العموم مراد السكبان نسخته ورفعها بالقياس وخبر الواحد متمنعاً فان قيل فما قولكم في تجوز المسح على الخفين هل هو نسخ لغسل الرجلين قبل غسل السكبان أو لوجوبه لكنه نسخ لتضييق وجوبه وتعيينه وجعل آياه أحد الواجبين ويجوز أن يثبت بتجيز الواحد فان قيل فالكتاب أوجب غسل الرجلين على التضييق فلنا قد بقي تضييقه في حق من لبس خفافاً على الطهارة وأخرج من عموم من لبس الخف على الطهارة وذلك في ثلاثة أيام أو يوم وليلة فان قيل نقوله تعالى واستشهدوا بنفسين من رجالكم الآية توجب إيقاف الحكم على شاهدين فإذا حكم بشاهد وعين بخبر الواحد فقد رفع إيقاف الحكم فهو نسخ قلنا ليس كذلك فان الآية لا تقتضي الاكون الشاهدين حجة وجواز الحكم بقولهما أما امتناع الحكم بحجة أخرى فليس من الآية بل هو كالحكم بالاقرار وذكر حجة واحدة لا يمنع وجود حجة أخرى وقولهم ظاهر الآية أن لا حجة سواه فليس هذا ظاهراً منطوقه ولا حجة عندهم بالمفهوم ولو كان فرغ المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ وكل ذلك لو سلم استقرار المفهوم وثباته وقد ورد خبر الشاهد واليمين بعده وكل ذلك غير مسلم (مسئلة) ليس من شرط النسخ اثبات بدل غير المنسوخ وقال قوم يمنع ذلك فنقول يمنع ذلك عقلاً أو معاً ولا يمنع عقلاً جواز ادلوله الامتناع لكان الامتناع لصورته أو مخالفته المصلحة والحكمة ولا يمنع لصورته إذ يقول قد أوجبت عليك القتال ونسخته عنك ورددتلك الى ما كان قبل من الحكم الاصل ولا يمنع للمصلحة فان الشرع لا يثبت عليها وان ابنتي فلا يبعد أن تكون المصلحة في رفعه من غير اثبات بدل وان منع وجوازه معاً فهو تحكيم بل نسخ التمسك عن ادخال لحوم الاضاحي وتقديم الصدقة أمام المناجاة ولا يدل لها وان نسخت القبلة الى بدل ووصية الاقربين الى بدل وغير ذلك وحقيقة النسخ هو الرفع فقط أما قوله تعالى ما نسخ من آية أو نساها من بخير منها أو مثلها ان تمسكوا به فالحجواب من أوجه الاول أن هذا لا يمنع الجواز وان منع الوقوع عندهم يقول بصيغة العموم ومن لا يقول بها فلا يلزمه أصلاً ومن قال بها فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع الا

في الحقيقة) أي كما أن النوع الاول اتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصل باق من كل وجه ففيه تغيير عنه تغيراً قوياً بيننا بخلاف الثاني فإنه وان كان الحكم الاول باقياً من جهة بقاء السبب الا انه ليس الخطاب متعلقاً به ففيه تغيير معين عن الاول كذا قالوا وقد نقل مطلع الاسرار الالهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين الشهيد السهالي ان الرخصة تطلق على معنيين أحدهما ما تغير من عسر الى يسر وهذا معنى واحد مشكك يصدق بالتشكيك على الاربعة فصدقه على ما استيج مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر أشد ثم صدقه على ما بقيت مشروعية مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقي مشروعية غير صورة العذر من نوعه كصلاة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعية جنسه كعقوب المبيع وان لم يبق مشروعية السلم لكنه مشروعية في البيع ثم على ما لم يبق مشروعية أصلاً كالاصر والاعلال التي رفعت عن ربحه تعالى وثانها ما استيج مع قيام المحرم سواء بقي حكمه أو لا وهذا المعنى في الاخيرين مجاز انتهى منقولاً بالمعنى واعلم أن مشايخنا قسموا العزيمة الى فرض وواجب وسنة ونقل والرخصة الى ما سمعت وليس مقصودهم أن الرخصة لا تنقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانها الاصل ويعلم حال الرخصة بالمقايسة وكان الرخصة تقسيم آخر يختص بها تعرضه وليس غرضهم تقسيم العزيمة لمقابل المشروعية التي فيها الثواب فلذا لم يقسموها الى المباح والحرام والمكروه وكفهما داخل في الاقسام لان الكف فعل ولقد وقع نوع من الاطناب لكنه لا يتخلو عن الافادة (فرع) قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من القسم (الرابع) من الرخصة وهو رخصة الاسقاط (لان الخف اعتبر شرعاً مانعاً من سريه الحدث اليها) واذ لم يسر فلا يشرع ما وضعه الشارع لازالة الحدث وصار كالبدن والتغذ (وفيه أنه انما يتم لو لم يكن الغسل هنالك في الرجل مشروعية) لان شأن النوع الرابع ذلك (لكنه مشروعية بعدوان لم يكن يترفع خفيه) فإنه لو غسل قدميه مع كونهما في الخف لثم الوضوء (ولهذا) أي لمشروعية الغسل (يبطل منه ولو خاض في النهر) بعد ما كان نواً ومسح على الخف (ودخل الماء في الخف) فعلم أن الغسل مشروعية (و) حينئذ (لا يجب الغسل) ثانياً (بانقضاء المدة) وهذا أيضاً آية المشروعية والواجب الغسل بانقضاء المدة وكذا الحال في التزوع (وأوجب منع صفة رواية

ببديل بل يتطرق التخصيص اليه بدليل الاضاحي والصدفة امام المناجاة ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بأية أخرى مثلها
لا يتضمن النسخ الرفع المسوخ أو يتضمن مع ذلك غيره فكل ذلك محتمل (مسئلة) قال قوم يجوز النسخ بالخف ولا
يجوز بالانقل فنقول امتناع النسخ بالانقل عرفه عقلا أو شرعا ولا يستحيل عقلا لانه لا يمنع لذاته ولا لانه مصلحة فانبتكره
وان قلناه فلم يستحيل أن تكون المصلحة في التسديد والترقي من الخف الى الانقل كما كانت المصلحة في ابتداء التكليف ورفع
الحكم الاصل فان قيل ان الله تعالى رؤوف رحيم بعباده ولا يليق به التشديد قلنا فينبغي أن لا يليق به ابتداء التكليف ولا
تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق فان قالوا انه يمنع مع القولة تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ولقوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم قلنا فينبغي أن يتركهم وباحثة الفعل فيه اليسر ثم ينبغي أن لا ينسخ بالمثل لانه لا يسر
فيه اذا اليسر في رفعه الى غير بدل أو بالخف وهذه الآيات وردت في صور خاصة أو بدورها التخصيف وليس فيه منع ارادة التثقيب
والتشديد فان قيل فقد قال ما نسخ من آية أو نسخها الآية وهذا خبر عام والخبر ما هو خير لنا والافقر أن خبر كل واحد والخبر لنا ما هو
أخف علينا قلنا بل الخبر ما هو اجزأ نوبا واصح لنا في المال وان كان أنقل في الحال فان قيل لا يمنع ذلك عقلا بل معالاه
لم يوجد في الشرع نسخ بالانقل قلنا ليس كذلك اذا مر الصلابة أو لا يتزلزل الغنال والاعراض ثم ينصب القتال مع التشديد
بنبات الواحدة شرة وكذلك نسخ التخيير بين الصوم والفدية بالا طعام بتعيين الصيام وهو تضيق وحرم الخمر ونكاح المتعة والخمر
الاهلية بعد اطلاقها ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف الى ايجابها في أثناء القتال ونسخ صوم ما شؤره بصوم رمضان وكانت
الصلاة ركعتين عند قوم فسخت بأربع في الخضر (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 نصفا في حقه والمختار أن النسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم
السابق ونتيجة وهو وجوب القضاء وانتفاء الاجزاء بالعلم السابق أما حقيقة فلا يثبت في حق من لم يبلغه وهو رفع الحكم
لان من أمر باستقبال بيت المقدس فاذا نزل النسخ بمكة لم يسقط الامر عن هو باليمن في الحال بل هو ما مور بالتسك بالامر السابق

بطلان المسح) بل نقول لا يبطل المسح ورضي بهذا الشيخ ان الهام في فتح القدير وأما عدم وجوب الغسل بعد التزج فلقوله
(وان الغسل انما يلزم بعد التزج) وبعده انقضاء المدة (لانه قد حصل) فالغسل بعده بتحصيل الحاصل (ورد) هذا
الجواب بالوجه الاول (بان الرواية مذكورة في الكتب المعتمدة كالظهيرية وغيرها) فلا وجه لمنع الصحة وفيه انه وان
كانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ومثله في الجنبى ولما تعارضت الروايات
فالتزج بقوة الدليل وهي في دليل عدم بطلان المسح ورواية البطلان اضعفها منعت ودرجوله بالوجه الثاني (بان الاجماع
على أن المزبل للحدث (لا يظهر أثره في) ازاله حدث (محدث طار) على ذلك المزبل فالغسل الذي وجد قبل التزج
وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازاله الحدث الذي حدث في القدم بعد أحدهما كيف وليس هذا الا كالاكتفاء بالتوضي السابق
على البول (بعده) وهذا احتفاء لضروريات الدينية (بل الحق) في الجواب (أن يقال المعتبر) في رخصة الاسقاط (نفي
المشروعية) للعزيمة (في نظر الشارع بأن يكون العمل به) أي بالحكم الاصل الذي هو العزيمة (انما) لعدم ترتيب الاجزاء
ان أتى به (وبطلان هذا) أي الانتم (ممنوع) وانما حكمت تلك الرواية بالاجزاء لوانى لا بعد الامتثال فان قلت كيف يكون
الاثبات به انما قد صرح في الهداية أن الاخذ بالعزيمة أولى بأجاب بقوله (وما قالوا ان العزيمة أولى فالمراد) أنه أولى
(باسقاط سبب الرخصة) أي بزج الخف فينبغي ان لا يتبع رخصة المسح ولهذا العبد لم يظهر الى الآن دليل على أولوية العزيمة
هنا ولو باسقاط سبب الرخصة الا أن الغسل أشق والعبادة الشاقة أكثر نوابها هذا وان صرح في هذا الموضوع
لكن لا يصح الرواية المذكورة فانه لم يدخل المتخفف في خطاب غسل الرجل وصار وضوءه مشروعا من غير غسل الرجل ولم يسر
الحدث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجزئ الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شي بالتزج وانقضاء
المدة بل الحق أن الرواية غير صحيحة ولا يعمل بها فانظر بعين الانصاف والله أعلم بأحكامه (مسئلة) الحكم بالصحة في
العبادات عقلية بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وان كان تصور الطرفين متوقفا على الشرع (لانها)
أي الصحة (استتباع الغاية وهي) أي الغاية (في العبادات عند الملة كما بين موافقة الامر وان وجب القضاء كاصلاحه بظن

ولولا لعصى وان بان أنه كان منسوخا ولا يلزمه استقبال الكعبة بل لو استقبلها العصى وهذا لا يتجه فيه خلاف وأما لزوم القضاء للصلاة اذا عرف النسخ فيعرف ذلك بدليل نص أو قياس وربما يجب القضاء حيث لا يجب الاداء كإفراحي الخاض لو صامت عصت ويجب عليها القضاء وكذلك يجوز أن يقال هذا لو استقبل الكعبة عصى ويلزمه استقبالها في القضاء وكما نقول في النائم والمعنى عليه اذا تيقظ وأفاق يلزمه ما قضا ما لم يكن واجبالا من لا يفهم لا يخاطب فان قيل اذا علم النسخ ترك تلك القبلة بالنسخ أو بعلمه بالنسخ والعلم لا تأثيره فدل أن الحكم انقطع بنزول النسخ لكنه جاهل به وهو مخفي فيه لكنه معذور فلنا النسخ هو الرفع لكن العلم شرط وبحال عنه. ودوجود 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 الخطأ يطلق على من طلب شيئا فلم يصب أو على من وجب عليه الطلب ففصر ولا يتحقق شيء منه في محل النزاع

(الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه) ويشتمل على تهديد لمجامع الأركان والشروط وعلى مسائل تشعب من أحكام النسخ والنسوخ

(أما التمهيد) فاعلم أن أركان النسخ أربعة النسخ والنسخ والنسخ والنسخ والمسنوخ عنه فإذا كان النسخ حقيقته ورفع الحكم فالنسخ هو الله تعالى فإنه ارفع الحكم والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو المتعبد المكلف والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت وقد يسمى الدليل ناسخا على سبيل الجواز يقال هذه الآية ناسخة لتلك وقد يسمى الحكم ناسخا بمجرد ايقاعه فيقال صوم رمضان ناسخ الصوم عاشوراء والحقيقة هو الاول لان النسخ هو الرفع والله تعالى هو الرفع بنصب الدليل على الارتفاع ويقوله الدال عليه وأما مجامع شروطه فالشروط أربعة الاول أن يكون المنسوخ حكم شرعا لا عقليا أصليا كالبراءة الأصلية التي ارتفعت بإيجاب العبادات الثاني أن يكون النسخ بخطاب فارتفع الحكم بموت المكلف ليس ناسخا اذا ليس المزيل خطابا لرفع الحكم خطاب سابق ولكنه قد قيل أو لا الحكم عين ما دمنا حيا فوضع الحكم قاصر على الحياة فلا

الطهارة) المراد بالموافقة أعم من أن تكون بحسب الواقع أو بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساده لأننا أمرنا بتابع الظن ما لم يظهر فساده والمسقط للقضاء هو الموافقة الواقعية ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطؤه في نفس الامر وان كانت صحيحة هكذا يفهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من البت فان الأمور بالصلاة إنما أمر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعبرا اكتفى بالظن فصلاة الظان فسدته في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع وزمته مشغولة بالقضاء وانما الأيات لم يسل يؤخر بقصدته الى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطا والسهو وورد أن ينبى على النية فوافقة الامر وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق فتدبر (و) الغاية (عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء سواء كان (تحقيقا) كإفراحي الصلوات والصيام (أو تقديرا) كإفراحي العبد والجمعة والحاصل فراغ الذمة وهذا الإسقاط (كإفراحي الاداء) كما أمر (وبعد ورود الامر) ومعرفة الحقيقة الصلواتية للأمور بها (يعرف ذلك) أى استنباع الموافقة وسقوط القضاء (بلا توقف) على الشرع أصلا ومن زعم أنه ان أريد بكونها عقلية أنه لا مدخل للشرع أصلا فظاهر أن الامر ليس كذلك للتوقف على تصور أمر الله تعالى والافلان سلم أنه عقلي فقد اشبهه عليه بتوقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه (وقيل انها من أحكام الوضع) فان العصة عبارة عن استنباع الغاية ولا تتبع الابعدمامية الأركان والشروط ولا يوقف عليه الابعدمية الشرعية أن حقيقة الصلاة مثلا بهذه الأركان وشراؤها لا يمكن الاتوقيف الشارع لكن العصة اثبات المكلف فعلا مطابقتا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تصور الطرفين فتأمل (وقيل) الحكم بالعصة (بمعنى الموافقة) كما عند المتكلمين (عقلى) ومعنى الإسقاط (للقضاء شرعى) (وضعى) أقول الإسقاط فرع التمامية) من جهة الأركان والشرايط المتبعة عند الشارع (وهو بالموافقة) أى كونه تاما فرع الموافقة للامر كما هو معتبر مع الأركان والشرايط (وهو عقلى) فالعصة بمعنى الإسقاط أيضا عقلى وهذا إنما يصح اذا أريد بالموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلاة الظان الطهارة تطابقا غير مطابق كما قررنا فتذكر (وقيل) الحكم

يحتاج الى الرفع الثالث أن لا يكون انطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقت يقتضى دخوله زوال الحكم كقوله تعالى ثم أتوا
 الصيام الى الليل الرابع أن يكون انطاب النسخ متراجحاً كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرن وقوله تعالى حتى يعطوا
 الجزية عن يدهن ما غروا وليس يشترط فيه تسعة أمور الاول أن يكون رافعا للثل بالمثل بل أن يكون رافعا فقط الثاني
 أن لا يشترط ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ بل يجوز قبل دخول وقته الثالث أن لا يشترط أن يكون المنسوخ مما
 يدخله الاستثناء والتخصيص بل يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد في 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 يكون ناصين
 قاطعين اذ يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد وبالمتواتر وان كان لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد السادس لا يشترط
 أن يكون النسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ بل أن يكون ثابتاً بأي طريق كان فان التوجه الى بيت المقدس لم ينقل اليه باللفظ
 القرآن والسنة ونسخه نص صريح في القرآن وكذلك لا يمنع نسخ الحكم المنطوق به باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم وقيل
 وان لم يكن ثابتاً باللفظ ذي صيغة وصورة يجب نقلها السابع لا يشترط أن يكون النسخ مقابلاً للنسخ حتى لا ينسخ الأفعال
 بالتمهي ولا التهمي الا بالأمر بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالاباحة وأن ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط أن يكون النسخ
 رافعا حكماً من المنسوخ كيف كان الثامن لا يشترط كونهما ثابتين بالذات بل لو كان بطن القول وغواه ونظائره كيف كان
 بدليل أن النبي عليه السلام بين أن آية وصية الأقراب نسخت بقوله ان الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه الا الوصية لوارث
 مع أن الجمع بين الوصية والميراث ممكن فليس امتنافين تناقضاً قاطعاً التاسع لا يشترط نسخ الحكم ببدل أو بما هو أخف بل يجوز
 بالمثل والانتقل وبغير بدل كما سبق **§** ولقد ذكرنا مسائل تشعب عن النظر في ركبي المنسوخ والتامخ وهي مسألتان
 في المنسوخ وأربع مسائل في المنسوخ به **(مسئلة)** ما من حكم شرعي الا وهو قابل للنسخ خلافاً للعتبة فانهم قالوا من
 الأفعال ما لها صفات نفسية تقتضي حتمها وقبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم فلا يجوز
 نسخ وجوبه ومثل الكفر والتظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه وبنوا هذا على تحسين العقل وتقييده وعلى وجوب

بالعصمة (في المعاملات وضعي انفاً قالان) صحتها ترتب ثمراتها عليها (ترتب الثمرات على العقود موقوف البتة على
 التوقيف) من الشارع (أقول جعل العقود أسباباً للارباب) فيه (أنه من الوضع لكن العصة) ليست هذا بل (هي الاتيان بها
 كما جعلها) أسباباً (وذلك) الاتيان (هو المناط لاستتباع الثمرة وهو) أي الاتيان بها كجعلها أسباباً (بعدم) ورود
 (الشرع) بان هذا حقيقة قوتها وأركانها وثمراتها (يعرف بالعقل) ثمراته يظهر من كلام القوم أن العصة في العبادات بمعنى
 وفي المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل العصة عبارة عن الاتيان على وجهه بأركانه وثمراته التي اعتبرها الشارع هذا يشتمل
 العبادات والمعاملات كلها وهو الموجب لترتب الثمرات قاله اذا وجدت هذه الحقيقة بأركانها وثمراتها ترتب عليها آثارها
 وأحكامها بالضرورة ولكن تلك الآثار مختلفة في العبادات سقوط القضاء في الدنيا وترتب الثواب في الآخرة وفي العقود
 ثبوت المالك الذي وضعته وفي الفسوخ زوال المالك وهذا المعنى أي الاتيان بوجهه معقلى لا يتوقف الحكم بها على حقيقة
 بعدم معرفتها على توقيف من الشارع ثم ان العصة عندنا بمعنى آخر في المعاملات هو كونها مشتملة على شرائطها وأركانها مع عدم
 مطلوبة الفسخ من الشارع ويقابله الفساد وان شئت قلت المعاملة المشروعة بأصله ووصفه والفاصلة المشروعة بأصله دون
 وصفه ونظن أن هذا المعنى وضعي شرعي فان مطلوبة الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى الوصف لا تعرف إلا بعدم ورود الشرع
 والحق أنه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسألة شرعية لكن العصة أن هذا
 غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب التناقض وهذه المشروعية به بدع معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم
 الحق في هذا المقام أن عصمة الجزئي الذي صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو اتيانه كشرع ولا شك أنه عقلى كما بينا
 وعصمة الكليات عبادة كانت أو معاملة وأخذ العصة بالمعنى الأعم المشهور وبالذات الأخص لمختص بالمعاملات المصطلح منها
 فقط ليست الاعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادات متمترية على الثواب أو معاملة تسيب الأمان أو زواله مطلوب الفسخ عند اشتغالها

الاصح على الله تعالى وحجروا بسببه على الله تعالى في الامر والنهي وربعنا نوا هذا على صحة اسلام الصبي وان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبي عنه غير ممكن وهذه اصول ابطالناها او بينا انه لا يجب اصل التكليف على الله تعالى كان فيه صلاح العباد ولم يكن نعم بعد ان كفهم لا يمكن ان ينسخ جميع التكليف اذا لا يعرف النسخ من لا يعرف النسخ وهو الله عز وجل ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنسوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة ونسلم ايضا انه لا يجوز ان يكفهم ان لا يعرفوه وان يحرم عليهم معرفته لان قوله ا كلفك ان لا تعرفني يتضمن المعرفة اي اعرفني لا في كلفك ان لا تعرفني وذلك محال فيمتنع التكليف فيه عند من يمنع تكليف المحال وكذلك لا يجوز ان يكفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ماهويه لانه محال لا يصح فعله ولا تركه (مسئلة) الاية اذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوته دون حكمه او نسخ حكمه دون تلاوته وانسخها جميعا وظن قوم استحالة ذلك فنقول هو جائز عقلا وواقع شرعا ما جازاه عقلا فان التلاوة وكتبتها في السر ان وانعقاد الصلاة كلها كل ذلك حكمها كما ان التعريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ وهذا حكم فهو ان قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة أصلا تمتنع لانه لو كان المراد منها الحكم لذكر على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أنزله الله تعالى عليه الا ليتلى ويناب عليه فكيف يرفع قلنا واى استحالة في ان يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة ولكن أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ معين فان قيل فان جاز نسخها فلنسخ الحكم معها لان الحكم تبع للتلاوة فكيف يتبع الفرع مع نسخ الاصل قلنا لا بل التلاوة حكم وانعقاد الصلاة بها حكم آخر فليس باصل وانما الاصل دلالتها وليس في نسخ تلاوتها والحكم بان الصلاة لا تنعقد بها نسخ دلالتها فكم من دليل لا يتلى ولا تنعقد به صلاة وهذه الآية دليل تزولها وورد هالكا كونها متلوة في القرآن والنسخ لا يرفع وورد هاوز ولها ولا يجعلها كتنها غير واردة بل يلحقها بالوارد الذي لا يتلى كيف ويجوز ان ينعدم الدليل ويبقى المدلول فان الدليل علامة لاعلة فاذا دل فلا ضرر في انعدامه كيف والموجب للحكم كلام الله تعالى القديم ولا ينعدم ولا يتصور رفعه ونسخه فاذا قلنا الآية منسوخة أردناه انقطاع تعلقاتها

على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عزلها عنه ولا شئ في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع وأشار الى هذا وأمر المصنف بالتأمل وقال (فتأمل)

﴿الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل﴾

• مسئلة لا يجوز التكليف بالمتنع بالذات (مطلقا) في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة (كالمجمع بين الضدين أو) المتنع بالذات صدوره (من المكلف) وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كعلق الجوهر من القدرة الحادثة (وجوز الاشعية) التكليف بالمتنع بالذات بالصورة المذكورين (واختلفوا في وقوعه) فمنهم 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 (كعمل الجبل فيجوز) التكليف به عندنا (عقلا خلافا للعتزلة) فانهم لا يجوزونه عقلا (ولا يجوز) عندنا (شرعا قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسمعهوا والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع) وان كان هذا الذي لا يقع محالا بالغير وفي شرح السرح بل على وقوعه أيضا (لنالوصح) التكليف بالمتنع (لكن مطلوب) لانه معنى التكليف (والطلب موقوف على تصور وقوعه كالمطلب والا) أي وان لم يتصور ذلك المطلوب (المطلب ذلك بل شيء آخر وهذا ضروري) فقد خرج لوجوب التكليف بالمتنع لكان متصورا كالمطلب أي من جهة الوقوع (وتصور وقوع المحال من حيث انه محال) ومعلوم الاستحالة (في الخارج باطل بالضرورة) يجوز التكليف بالمحال باطل فان قلت هذا استدلال في مقابلة الضرورة فاذا استحالة فيما اذا قال لكف أو وجد اجتماع التقيضين أو المحال قال (وهذا) الذي ذكرنا (في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة وأما) التكليف (الصوري) الذي من غير طلب حقيقي (بأن يتلفظ بصيغة الامر ويقول أوجد المحال أو أت اجتماع التقيضين فما هو الا كقولك اجتماع التقيضين 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 (وإنما قيل) في كلام

عن العبد وارتفاع مدلولها وحكمها لا ارتفاع ذاتها فإن قيل نسخ الحكم مع بقاء التسلاوة متناقض لانه رفع للدلول مع بقاء
 الدليل قلنا انما يكون دليلا عند انفسنا كدعمها برفع حكمه فاذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط دلالاته ثم الذي يدل على
 وقوعه معاقوبه تعالى وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين الآية وقد بقيت تلاوتها ونسخ حكمها بتعيين الصوم
 والوصية للوالدين والاقر بين متلوة في القرآن وحكمها امنسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ونسخ تقديم الصدقة امام
 المناجاة والتلاوة باقية ونسخ التبرص حولا عن المتوفى عنها زوجها والحبس والاذى عن اللاتي يأتين الفاحشة بالجلد والرجم مع
 بقاء التلاوة واما نسخ التلاوة فقد تظاهرت الاخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها وهي قوله تعالى الشيخ والشيخ اذا
 زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم واشتهر عن عائشة رضي الله عنها انها قالت أنزلت عشر رخصات محرمات
 فحسبت بجمس 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 العقل لا يجبله كيف وقد دل السمع على وقوعه اذ التوجه الى بيت المقدس ليس في القرآن
 وهو في السنة وناضه في القرآن وكذلك قوله تعالى فالآن بائس وهن نسخ نصريم المباشرة وليس نصريم في القرآن ونسخ صوم
 عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء بائسا بالسنة وصلاة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت في السنة من جواز تأخيرها
 الى انجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أخرج الصلاة حث الله قبورهم نار الحبسهم له عن الصلاة وكذلك قوله
 تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ لما قرره عليه السلام من العهد والصلح واما نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين
 والاقرين بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والاقرين اذ الجمع ممكن وكذلك قال
 صلى الله عليه وسلم قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم فهو ناسخ
 لاسما كهن في البيوت وهذا فيه نظر لانه صلى الله عليه وسلم بين ان آية الميراث نسخت آية الوصية ولم ينسخها هو بنفسه صلى
 الله عليه وسلم وبين ان الله تعالى جعل لهن سبيلا وكان قد وعد به فقال أو يجعل الله لهن سبيلا قال قيل قال الشافعي رحمه
 الله لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو اجل من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ فكانه يقول انما

أهل الحق (بامتناعه لمدرك آخر) دال عليه (لوثم) المدرك (تم) امتناع هذا التلطف والمدرك الآخر هو ان التلطف
 بما لا يقصد معناه منه أو هزل وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالمحال نقص مستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل
 للصورى والحقيقى الا أنه مختص بتكليف الله تعالى (فتدبر) وبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسائل أشرفنا الى اندفاعها
 اجمالا والآن نفصل تفصيلا ما يقال أو لان تصور وجود المحال غير لازم للطلب والتكليف (أقول) في الجواب (ذلك)
 المنع (مكافرة) اذ لا معنى للطلب الاستدعاء حصوله واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة (و) قال (ثانيا)
 سلنا ذلك لكننا نقول (ان التصور بوجه ما كفى) للطلب وهو غير محال (أقول) في الجواب (علم الشيء بالوجه هو علم الوجه
 حقيقة) وبالذات (اذ لا علم) حقيقة (الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه) لان المطلوب ما هو مستدعى والاستدعاء
 انما يتعلق بما هو معلوم (وقد فرض أنه غيره كيف لا) يكون غيره (والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه) وقد أشار الى جواب
 هذين الاشكالين في الدليل بقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب والاماطل ذلك الشيء بل شيء آخر وهذا ضرورى
 ثم ان ما ذكره غير وافي فانا لانعلم أن علم الشيء بالوجه ليس علمه أصلا كيف والعلم ما به يتميز الشيء عن أغيره ويتم حاصل نعم
 هو علم ضعيف حيث لا تدرك الحقيقة ولا يتميز عند الذهن حق التميز لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النوع من الادراك ممنوع
 نعم أصحاب الصورة يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته لكننا معشر أهل الحق
 لاننا نعلم على الصورة بل العلم عندنا حالة انجلائية أخرى ولو تزلنا قلنا على رأى أصحاب الصورة ان ذا الوجه في علم الشيء
 بالوجه وان كان معلوما بالعرض لكن هذا العلم العرضى لم لا يكتفى للتكليف كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولا مطلقا
 ثم هو ملتفت اليه بالذات والانتفات المذائق كاف البتة هذا فالصواب أن يجاب بأنه لا بد ههنا من التصور كما طلب أى واقعا
 وهذا النوع من التصور بالوجه كان أو بالكنه لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له بضع انصافها بالوقوع والوجود عنوانا فرضية
 من غير معنون أصلا (و) قال (ثالثا) سلنا ذلك لكن لانعلم استعماله تصور المحال واقعا بل نقول (ان تصور العقل ماهية

تلتقى السنة بالسنة اذ رفع النبي صلى الله عليه وسلم سنته بسنته 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 جواز عقل فلا يخفى له يفهم من
 القرآن وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه الى بيت المقدس ناشيا بالسنة وكذلك عكسه يمكن وان كان يقول لم يقع
 هذا فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرورة في هذا التقدير والحكم بان ذلك لم يقع أصلا تحكّم
 محض وان قال الا كبر كان ذلك فرعاً لا ينازع فيه احتجوا بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا
 أو بآية قبل ما يكون لى أن أبذله من تلقاء نفسه ان أتبع الاما يوحى الى فدل أنه لا ينسخ القرآن بالسنة قلنا الاختلاف
 في أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه بل يوحى اليه لكن لا يكون بنظم القرآن وان جازنا النسخ بالاجتهاد فالأذن في الاجتهاد
 يكون من الله عز وجل والحقيقة أن الناسخ 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 يوحى ليس بقرآن وكلام الله تعالى واحدهم الناسخ
 باعتبار والتسوخ باعتبار وليس له كلامان أحدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف في العبارات فرعاً مما
 على كلامه بل بلفظ منظوم يأمرنا بتلاوته فيسمى قرآناً وبعبارته بغير لفظ متلو فيسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام
 والناسخ هو الله تعالى في كل حال على أنهم طالبوه بقرآن مثل هذا القرآن فقال لا أقدر عليه من تلقاء نفسه وما طالبوه بحكم غير
 ذلك فأين هذا من نسخ القرآن بالسنة وامتناعه احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها بين الآية
 لا تنسخ الا بآية أو بخير منها فالسنة لا تكون مثلها ثم تمدح وقال ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير بين أنه لا يقدر عليه غيره قلنا
 قد حققنا أن الناسخ هو الله تعالى وأنه المظهر له على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم المفهم اياها بواسطة نسخ كتابه ولا يقدر عليه
 غيره ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ثم أتت آية أخرى مثلها كان قد حقق وعده فلم يشترط أن
 تكون الآية الأخرى هي الناسخ للأولى ثم نقول ليس المراد الاين بقرآن آخره بقرآن لا يوصف بقرآن لا يوصف بقرآن لا يوصف بقرآن
 خير من البعض كيفما قدر قديماً أو مخلوقاً بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه أو لكونه أجزل نواباً

المحال متصفة بالوجود في الواقع (سواء اتصفت في الواقع) وصدق العلم (أم لا) وكذب (ليس بمحال) بعد كيف وتصور
 الكواذب لا يستحيل (أقول) في الجواب ان أراد عدم اتصال التصور مع الغفلة عنها فلا يضر (لا كلام) لنا (مع الغفلة عن
 الاستحالة بل المقصود أن 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 وأشار الى هذا الدفع في الدليل بقيد
 الحثية في المحال (و) قال (رابعاً في الامر بالصلاة لم يتصورها) الامر (متصفة بالوجود في الواقع) والالتفات علم جهلاً
 (اذ لم توجد) الصلاة (بعد) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وحينئذ فقد صح الطلب من غير تصور وقوعه ايقاعاً في الخارج
 فانتقض مقدمة من دليلكم (أقول) في الجواب لان علم عدم تصورها ايقاعاً بل (تصورها) الامر (على ما استقع لان
 ماهيتها الاتنا في ثبوتها) فلا استحالة في تصورها كذلك وان حرر النقض بالعامي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلاته
 على ما استقع لانه لا يقع منه شيء بل الاولى أن يقول بتصور حقيقةها ووصفها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعها فان
 العلم التصوري لا يقتضى وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقة تمثل ووصف بالايقاع فانه لا يبلغ الاتصاف
 به وأشار الى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل أى وتصور وقوع الممكن بما هو
 ممكن صحيح (و) قال (خامساً قولنا اجتماع النقيضين محال) قضية موجبة (يستلزم تصور المحال) الموضوع (مثبتاً)
 فامكن تصور المحال فانتقض قوله وتصور وقوع المحال الخ (أقول) في الجواب (الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما
 حققنا في السلم) وتقرره أن المحال لا يتصور فلا يحكم عليه لايجاباً ولا سلباً وأما أمثال هذه القضية فالعنوان فيها 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 بالاشبعنا الكلام فيه وان شئت
 أن يظهر لك حقيقة الحال في أمثال هذه القضية فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الراهدية على شرح المواقف لكن اعلم

﴿مسئلة﴾ الاجماع لا يفسخه اذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع فالاجماع يدل على ما نسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب اوسنة اما السنة في نسخ المواثر منها المتواتر والآحاد بالاجماع اما نسخ المتواتر منها بالاجماع فاختلوا في وقوعه سمعا وجواز عقل فقال قوم وقع ذلك سمعا فان اهل مسجد قباء تحولوا الى الكعبة يقول واحد اخبرهم وكان ذلك ثابتا بطريق قاطع فقبلوا نسخه عن الواحد والمختار جواز ذلك عقلًا ولو تعبد به ووقوعه سمعا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل قصة قباء و بدليل أنه كان ينفذ آحاد الولاية الى الاطراف وكثروا ببلوغ النسخ والمفسوخ جميعا ولكن ذلك تمتع 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 تلقى من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعا بل ذهب الخوارج الى منع نسخ القرآن بالخبر المتواتر حتى انهم قالوا رجم ما عز وان كان متواترا لا يصلح لنسخ القرآن وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وان تواتر وليس ذلك بجعل لانه يصح أن يقال تعبدنا كم بالنسخ بخبر الواحد في زمان نزول الوحي وحرمان ذلك بعده فان قيل كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالظن واما حديث قباء فقلعه انضم اليه من القران ما ورث العلم قلنا تقدير قران معرفة توجب ابطال اخبار الآحاد وحل عمل الصحابة على المعرفة بالقران ولا سبيل الى وضع ما لم ينقل واما قولهم انه رفع القاطع بالظن في باطل اذ لو كان كذلك لقطعنا بكذب السافل ولسنا نقطع به بل تجوز صدقه وانما هو مقطوع به بشرط أن لا يرد خبر نسخه كما أن البراءة الاصلية مقطوع بها وتزفع بخبر الواحد لانها تفيد القطع بشرط عدم خبر الواحد فان قيل بم تنكرون على من يقطع بكونه كاذبا لان الرسول عليه السلام اشاع الحكم فلوثبت نسخه للزمه الاشاعة قلنا ولم يستعمل أن يشيع الحكم وبكل النسخ الى الآحاد كما يشيع العموم وبكل التخصيص الى المخصص ﴿مسئلة﴾ لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه جلليا كان أو خفيا هـ اذا ما قطع به الجمهور الاشد واما جاز التخصيص به جاز النسخ به وهو منقوض بدليل العقل وبالاجماع وبخبر الواحد فالتخصيص 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

ههنا أن هذا غير وافي فيما هو بصدده فان له أن يقول لما كفي تصور العنوان الحكم باعتبار موارد تحققه فكيف في طلب موارد تحققه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاعه في ضمن موارد التحقق فاصواب في الجواب ما اشار اليه بقوله (على أنه فرق بين تصوره) أي المحال (ايقاعا وبين تصوره مطلقا) فالاول محال لازم على تقدير التكليف به لانه طلب الايقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فله ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها اذ لا بد للحكم من تصور العنوان لا تصورا يباعه (فتدبر) وأشار الى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الخارج الاشعرية (فالواو لا يوجب) 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 تمتع) فالفعل منه تمتع (وكذلك من علم) الله تعالى (بعمته ومن نسخ عنه قبل تمكنه) اذا المعلوم عنده وخلاف المعلوم محال (والجواب أنه) لا يلزم منه الامتناع بالذات (لا يمتنع تصور الوقوع منه بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع) ويجوز أن يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يجبل شيئا ولا يعطى الامكان (فان العلم) بامكان المعلوم أو امتناعه (تابع للمعلوم وليس سببها) فانه ان كان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا وان كان ممكنا تعلق به ممكنا تعلق به ممكنا كيف لا والامكان لا يبدون بالغير لان الكلام في الامتناع بالذات (وما قيل انه يلزم من جواز الفعل) مع تعلق العلم بالعدم (جواز الجهل) فان الجواز اذ قد أمكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو الجهل بخوار الفعل باطل ولزم امتناعه (فمتنوع) لزومه (فان العلم حاله عن الواقع المحقق) لاعتن الواقع الفرضي 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 (وايضا يستدعي) استدلال الاشعرية (أن يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين) من الفعل وعدمه (وخلاف العلم محال فهو اما واجب) ان تعلق العلم بالفعل (أو تمتع) ان تعلق بالعدم (ولاشئ منهما مقدور) فاستحالة من المكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال (واعلم ان الاشعري ذهب الى أن قدر تمع الفعل وان أفعال العباد

نقول لفظ الجسلي مبهم فان أرادوا المقطوع به فهو صحيح وأما المنفون فلا وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب الأولى ما يجري مجرى النص وأرضع منه كقوله تعالى ولا تقل لهم ما أف فان تحريم الضرب بمدرك منه قطعاً فلو كان ورد نص بإباحة الضرب لكان هذا مخالفاً له أظهر من المنطوق به وفي درجته قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره الآية في أن ما هو فوق الذرة كذلك وكذلك قوله تعالى وورثه أبواه فلا ممة الثلث في أن للاب الثلثين الرتبة الثانية لو ورد نص بان العتق لا يسرى في الأمة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم من أعتق شركه في عبد قوم عليه الباقي لفضينا بسراية عتق الأمة قياساً على العبد لانه مقطوع به إذ علم قطعاً قصد الشارع الى المملوك لكونه مملوكاً الرتبة الثالثة أن رد النص مثلاً بإباحة التبذ ثم يقول الشارع حرمت الجمر لشدتها فيفسخ إباحة التبذ بقياسه على الجمران تعبدنا بالقياس وقال قوم وان لم تعبد بالقياس نسخاً أيضاً لافرق بين قوله حرمت كل منبذ وبين قوله حرمت الجمر لشدتها ولذلك أقر النظام بالعله المنصوصة وان كان متكرراً الاصل القياس ولينين انه ان لم تعبد بالقياس فقوله حرمت الجمر على كم لشدتها ليس قاطعاً في تحريم التبذ بل يجوز ان تكون العلة شدة الجمر خاصة كما تكون العلة في الرجم زنا المحصن خاصة والمقصود أن القاطع لا يرفع بالنقل بل بالقاطع فان قيل استعماله رفعة بالمنفون عقلي أو سمعي قلنا الصحيح أنه سمعي ولا يستعمل عقلاً لأن يقال تعبدنا كم بنسخ النص بالقياس على نص آخر نعم يستعمل أن تعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص لأن ذلك يؤدي الى أن يصير هو منافقاً لنفسه فيكفر واجب العمل به وساقط العمل به فان قيل فما الدليل على امتناعه معها قلنا يدل عليه الإجماع على بطلان كل قياس مخالف للنص وقول معارضه صلى الله عليه وآله أنه من أعتق شركه في عبد قوم عليه الباقي لفضينا بسراية عتق الأمة قياساً على نص ترك القياس بأخبار الأحاد فكيف بالنص القاطع المتواتر واشتهر قوله - عند إجماع خبر الواحد لولا هذا الغضبنا برأينا ولأن دلالة النص قاطع في المنصوص ودلالة الأصل على الفرع مظنون فكيف ترك الأقوى بالضعف وهذا مستند الصحابة على إجماعهم على ترك القياس بالنص فان قيل اذا تناقض قاطعان أو اشكل المتأخر فهل ثبت تأخر أحدهما بقول الواحد حتى يكون هو الناصح قلنا يجتمه أن يقال ذلك لانه اذا ثبت الاحصان بقول اثنين منع أن الزنا لا يثبت إلا بأربعة تدل على أنه

مخلوق لله تعالى والزنا عليه تكليف المحال) أما من الأول فلانه لما لم تكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير مقدور ومستحيل بالنسبة الى المكلف وأما من الثاني فلان أفعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة للعبد فاستحال منه (بل) الأشعرية (الترمو) التكليف بالمحال (والحق أنه ليس يلزم) والالتزام من غير لزوم (أما) عدم اللزوم (من الأول فلان القدرة إنما تجب في زمان الإيقاع) أي إيقاع الفعل (حتى يتحقق الامتثال لازمان التكليف) فربما يمكن التكليف بما هو غير مقدور حال الإيقاع (وأما) عدم اللزوم (من الثاني فلان التكليف عنده) أي الأشعري (لا يتعلق إلا بالكسب) كما هو عندنا أيضاً وهو فعل مقدور للعبد (لا بالإيجاد) الذي هو غير مقدور له (وفيه كلام) عظيم (في) علم (الكلام) بطول الكلام يذكره لكن ينبغي أن ينبه بان الأشعري لا يخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب عنده أيضاً من الله تعالى ولله بعد قدرة متوهمة فقط لا تدخل لها في شيء من الأفعال فتأمل وأنصف (و) قالوا (ثانياً كلف) الله (أباجهل باليمان وهو الصدق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم) كاه (ومنه) أي بعض ما جاء به (أنه لا يصدق فقد كلفه بأن يصدق في أن لا يصدق) وهو محال لئلا (وهو) أي التصديق بعدم التصديق (انما يكون) بانتفاء التصديق إذ لو كان (التصديق) (علم) التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملزوم لعدم التصديق وملزوم النقص محال بالذات فكيف أبوجهل بالمحال بالذات (والجواب أن لا تكليف) لا يجهل (إلا بالتصديق في أحكام) (الشرع) أنه من الله والأخبار بالبعث والشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاة وغير ذلك (وعدم التصديق أخباره من الله صلى الله عليه وآله وأصحابه) أبوجهل غير مكلف بتصديق هذا الخبر فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استعماله كذا قالوا فان قلت ان التصديق بالأخبار الشرعية أيضاً مستحيل منه لانه خلاف خبره وخلافه محال قال (ولا) يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر) فانهما انما يقتضيان أن يكون متعلقهما واقعا لانه لا يكون واجباً وهذا القدر تم الجواب وزاد بعضهم لو علم أبوجهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة من تثبته ولم يرتض به المصنف وقال (وما قيل لو علم) أنه

لا يحتاط للشرط بما يحتاط به للشرط ويحتمل أن يقال التسخ إذا كان بالتأخر والمنسوخ قاطع فلا يكتفي فيه قول الواحد فهذا في محل الاجتهاد والاطهر قبوله لأن أحد النصين منسوخ قطعاً وانما هذا مطلوب قبوله للتعين (مسئلة) لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقبل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نسخ حكم كذا فإذا قال ذلك نظر في الحكم إن كان ثابتاً بنسخ الواحد صار منسوخاً بقوله وإن كان قاطعاً فلا أما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل قطعاً فلهذا نلن ما ليس بنسخ نسخاً فقد نلن قوم أن الزيادة على النص نسخ وكذلك في مسائل وقال قوم إن ذكر لنا ما هو النسخ عنده لم نقلده لكن نظرنا فيه وإن أطلق فصله على أنه لم يطلق إلا عن معرفة قطعية وهذا لا يدل الصحيح له إن ذكر النسخ تأملنا فيه وقضينا برأينا وإن لم يذ كر لم نقلده وجوزنا أن يقول ذلك عن اجتهاد يفرده هذا ما ذكره القاضي رحمه الله والأصح عندنا أن نقبل كقول الصحابي أمر بكذا ونهى عن كذا فإن ذلك يقبل كما سئل في كتاب الأخبار ولا فرق بين القائلين فإن قيل قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وقد أحلت له النساء إلا في حظن عليه بقوله تعالى أنا حللنا لك أزواجك قبيل ذلك منها قلنا ليس ذلك مرضياً عندنا ومن قبل فإنما قبل ذلك للدليل النسخ وادخاله التسخ ولم يقلدها

(خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ)

اعلم أنه إذا تناقض نصان فالنسخ هو المتأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطرق الأول أن يكون في اللفظ ما يدل عليه كقوله عليه السلام كنت منسوخكم عن أذكار لحوم الأضاحي فالآن أذخوها وكقوله كنت منسوخكم عن زيارة القبور فزورها الثاني أن تتجمع الأمة في حكم على أنه المنسوخ وإن ناسخه الآخر الثالث أن يذكر الراوي النار من مثل أن يقول سمعت عام الخندق أو عام الفتح وكان المنسوخ معلوماً قبله ولا فرق بين أن يروي النسخ والمنسوخ راوياً واحداً أو راويين ولا يثبت النار من بطرق الأول أن يقول الصحابي كان الحكم علينا كذا ثم نسخ لأنه ربما قاله عن اجتهاد الثاني أن يكون أحدهما مثبتاً في المصحف بعد الآخر لأن السور والآيات ليس اثباتها على ترتيب النزول بل ربما قدم المتأخر

لا يصدفه (سقط منه التكليف ممنوع) أي باطل (فإن الإنسان لم يترك سدى) بحال فلا يسقط عنه التكليف أبداً قال في الحاشية وكيف يسقط وإن علمه تعالى إذا لم يكن مانعاً من المقدورية فأخباره وعلم المكلف به أولى أن لا يكون مانعاً فتأمل وفيه أنه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلاً بانتفاء القدرة بل يقول إن الفائدة الانتفاء أو الامتثال ولا يبقى بعد علم المكلف بعدم الوقوع ويشير إليه المصنف في مباحث الباب الرابع لكن الحق ما ذكره ههنا (قيل في الجواب أنه مكلف بالتصديق بالجميع أجمالاً) فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم التصديق أجمالاً (والتصديق بعدم التصديق أجمالاً) أقول عدم التصديق إذا كان تفصيلاً لا إذا كان أجمالاً فالعدم التصديق أجمالي ليس ملزوماً لعدم التصديق فلا استحالة (أقول التصديق بالجميع أجمالاً محال منه) فإن هذا الأجمال لا بد أن يكون منطبقاً على هذا التفصيل والالتزام أجمالاً وإذا كان منطبقاً والتصديق بالجميع محال (لأنه يتحقق التصديق منه) حينئذ (و) قد (فرض أن لا تصديق منه) لأنه قد فرض أنه تعلق بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق (فتدبر) ولا يتضح حق الوضوح فإن المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الأجمالي وههنا أخذ هذا الاستلزام من غير بيان والأوضح أن يقال إن التكليف إنما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الأجمالي بجميع ما جاءه لا يكون مطابقاً إلا إذا لم يوجد منه أي من أبي جهل التصديق ولو أجمالاً ولا كان كذا بالتصديق الأجمالي أيضاً ملزوم عدم التصديق ولو أجمالاً وملزوم النقيض محال بالذات فافهم وأيضاً يلزم على الجواب أن الإيمان التفصيلي يكون فرضاً عند الاستفصال فيلزم الاستحالة قطعاً فتدبر

(مسئلة) الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية) ومثليها العرافين (خلافاً للحنفية) البخاريين (وقيل للعترة) أيضاً (وقيل) مكلف (بالتبني فقط وأما) التكليف (بالعقوبات والمعاملات فانفاق) يناوونهم (بعقد الزمة) عقد الزمة إنما يقتضى أن تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا وتنفذ وتفسخ المعاملات كما تنفذ وتفسخ عقودنا إلا ما استثنيت ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين ديناً حتى يرتب عليهم المواخذة في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وإن ثبت فطالب

الثالث أن يكون راويه من أحد ذات الصلة فقد ينقل المسمى عن نفسه ثم يثبت صحبته وقد ينقل الأكبر عن الأصغر وبعبارة
 الرابع أن يكون الراوي أسلم عام الفتح ولم يقل إني سمعت عام الفتح إذ علمه مع في حالة كفره ثم روى بعد الإسلام أو سمع عن سبقت
 بالإسلام الخامس أن يكون الراوي قد انقطع صحبته فربما يظن أن حديثه مقدم على حديث من بقيت صحبته وليس
 من ضرورته من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخرا عن وقت انقطاع صحبته غيره السادس أن يكون أحد الخبرين على
 وفق قضية العقل والبراهة الأصلية فربما يظن تقدمه ولا يلزم ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء مما مسه النار ولا يلزم أن
 يكون منقدا على إيجاب الوضوء مما مسه النار إذ يحتمل أنه أوجب ثم نسخ والله أعلم ^ب وقد فرغنا من الأصل الأول من
 الأصول الأربعة وهو الكتاب ويتلوه القول في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم)

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة دلالة المجهزة على صدقه ولأمر الله تعالى إيانا بتباعه ولأنه لا ينطق عن الهوى إن هو
 إلا وحى يوحى لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتابا وبعضه لا يتلى وهو السنة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة على من
 سمعها فاما نحن فلا يبلغنا قوله الأعلى لسنن الخبرين اما على سبيل التواتر واما بطريق الآحاد فلذلك اشتمل الكلام
 في هذا الأصل على مقدمة وقسمين قسم في أخبار التواتر وقسم في أخبار الآحاد ويشتمل كل قسم على أبواب
 أما المقدمة ففي بيان ألفاظ الصلة رضى الله عنهم في نقل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على خمس
 مراتب الأولى وهى أقواها أن يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا أو أخبرني أو حدثني
 أو شاهدني فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال وهو الأصل في الرواية والتبليغ قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي
 فوعاها فأداها كما سمعها الحديث الثانية أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو أخبرنا أو حدثنا فهذا ظاهر النقل
 إذا صدر من الصحابي وليس ناصرا بحال إذ قد يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا على ما نقل إليه وإن لم

بالفرق بينها وبين العبادات الآن يقال إن التروك لها صفة من غير إيمان بخلاف العبادات (وفي التصر بذلك) أى عدم
 كون الكافر مكفرا (مذهب مشايخ نهر قدوم من عداهم) من المشايخ (متفقون على التكليف بها) وفي كتب الشافعية
 حرر النزاع هكذا إذا تمت شرائط وجوب الفعل وقد شرطه الشرعي هل يصح به التكليف فعند الشافعية يصح وعند الحنفية
 لا وقالوا تتكلم في جزئيه من جزئياته وهو تكليف الكافر ولما لم يكن لهذا أثر في كتبنا وكان فاسدا في نفسه أيضا فانه لا يلقى
 مجال من يدعى الإسلام أن يتفوه بما فاته فقد ان شرط الشرعي للتكليف فله يلزم أن لا يكون المحدث مكفرا بالصلاة وكذا الجنب
 وأن لا يكون أحد مكفرا بالجماع إلا بعد الإحرام ولا بالصلاة إلا بعد التيمم ولا بالصوم إلا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالانفراد بعد
 الشروع في الصوم وكيف سألهم أن ينسبوا مثل هذا القول الغلط إلى هؤلاء الأكبر أو إلى الأيدي والابصار والعجب كل
 العجب من صاحب البدع حيث تبهم في تقرير الخلاف أراد المصنف أن يبين محل النزاع فقال (واعلموا اختلافنا في أنه) أى
 (٢) الفروع (في حق الآداء) فرض عليهم (كالاقتداء) المفروض عليهم (أو) أنه فرض في حق (الاقتداء فقط
 فالعراقيون) من مشايخنا فانلون (بالأول) أى مساواة الآداء للاقتداء في الفرضية (كما قال الشافعية) الفائلين به
 (فيعاقبون على تركهما) أى يحكم هؤلاء بكونهم معاقبين لاجل ترك الاقتداء والفروع جميعا (والعراقيون) من
 مشايخنا فانلون (بالتالي فعله فقط) أى فيصحبون بصورتهم معاقبين بترك الاقتداء والفروع لا بترك آدابها فقد بان أن هذه
 مسألة مستأجلة ليست جرمية لمسئلة أخرى وبان ذلك أيضا أن الفائدة إنما تظهر في حق المعاقبة فلوفرض الاتفاق في المؤاخذه
 الأخرية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يبقى الخلاف أصلا بوجه من الوجوه اللهم إلا في اللفظ واعلم أن الكل اتفقوا
 على أن الكفرة المشتمين على الكفر مخذون في النار على حسب شدتهم في الكفر بقعون في الدرجات والمنافقون في الدرجه
 الأسفل من النار لكنهم اختلفوا في أن هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أو في مقابلة المعاصي أيضا فالعراقيون قالوا
 بالأول والعراقيون بالتالي ثم إن التكليف بالفروع إنما هو تهذيب الاخلاق الحميدة وتكامل الايمان والتقرب الى الله تعالى
 ونيل الدرجات والكافر لا يصلح لهذا كله فلا يصلح للتكليف فله عند البخاريين كمثل مريض لا يرجى تأثير الدواء فيه فيعرض

(١) قره أى الفروع كذا بالأصول كتبه مصححه

يسمعه منه فلا يستجيب أن يقول العصبي ذلك اعتمادا على ما بلغه توارا أو بلغه على لسان من يتقنه ودليل الاحتمال ما روى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح جنبا فلا صومه فلما استكشف قال حدثني به الفضل بن عباس فأرسل الخبر أولا ولم يصرح وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله صلى الله عليه وسلم أنا الرابي التسبئة فلما روجع فيه أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد إلا أن هذا وان كان مختلفا فهو بعيد بل الظاهر أن العصبي إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فما يقوله إلا وقد 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 يوهم إطلاقه السماع بخلاف العصبي فإنه إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أو هم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع هذا هو الظاهر وجميع الأخبار انما جاءت ابنا كذلك اذ يقال قال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يفهم من ذلك إلا السماع الثالثة أن يقول العصبي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا فهذا يتطرق اليه احتمالان أحدهما في سماعه كفاي قوله قال والثاني في الأمر اذ يعبري ما ليس بأمر أمر فقد اختلف الناس في أن قوله أفعلم هو لا أمر فلاجل هذا قال بعض أهل الظاهر لا صحة فيه ما لم ينقل اللفظ والصحيح أنه لا يظن بالعصبي إطلاق ذلك إلا إذا علم تحققاته أمر بذلك وأن يسمعه يقول أمر تكلم بكذا أو يقول أفعلم أو ينضم اليه من القرائن ما يعرفه كونه أمر أو يدرك ضرورة قصده إلى الأمر أما احتمال بناءه الأمر على الغلط والوهم فلا نظر في صحة العصبي بغير ضرورة بل يحمل ظاهر قولهم وفعلمهم على السلامة ما أسكن ولهذا لو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ولكن شرط شرط الوقت وقتنا فلنؤمننا سماعه ولا يجوز أن نقول لعنه غلط في فهم الشرط والتأنيث ورأى ما ليس بشرط شرطا ولهذا يجب أن يقبل قول العصبي نسخ حكم كذا والافلا فرق بين قوله نسخ وقوله أمر ولذلك قال علي رضي الله عنه وأطلق أمرت أن أقاتل الناكثين والمرافقين والقاسطين ولا يظن بمنسله أن يقول أمرت إلا عن مستند يقتضي الأمر ويتطرق اليه احتمال ثالث في عمومه وخصوصه حتى ظن قوم أن مطلق هذا يقتضي أمر جميع الأمة والصحيح أن من يقول بصيغة العموم أيضا

الطيب عنه فأعرض الله تعالى ليس تشر بفاله بل الكمال اذ لا لهم فأن دفع ما قيل ان الكفر لا يصلح مرهبا باسقاط التكليف وفهم (ويست) المسئلة (محمفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه وانما) المشايخ الاحقون (استنبطوها) من الفروع الفقهية فانهم أخذوا من قول الامام محمد بن نذر صوم شهر فارتد والعياد بالله لم يلزمه بعد الا سلام فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ورد بان التزام القرية قرية فتبطله الردة فلا يجب فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام ويبطل بالردة كونه قرية لانفس الالتزام فيسقط أثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن موجبا الا لانه قرية لا غير لا سيما على رأينا فان العلة نصالة ما سلم قولنا كافر فأناب بطل بالردة كونه قرية تبطل سبب الوجوب بما هو سبب والرد وجه آخر ذكره مطلع الاسرار الالهية قدس سره أن الاسلام يجب ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شيء فتأمل فيه وهما مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين أنها تدل على أن مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة وأسلم ثم أحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه أن يدخل محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست بواجبة عليه ولو حلف ثم أسلم وحلف فيه لا يلزمه الكفارة والكتابة المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الأحكام بخلاف المسئلة وقال في الحاشية وفيه ما فيه أما في الأولى فلا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنابة تجاوزة لميقات وأما في الثانية فلان المقصود أنه لا يجب إذاؤها اذ لا فائدة فيه وأما في الثالثة فلان الاسلام يجب وجوب محافظة الايمان وأما الرابعة فانه أتأتى اذا فرض انقطاع الحيض لأقل من عشرة قال مطلع الاسرار الالهية لا وجه يظهر لعدم وجوب الغسل عليها ويمكن أن يقال ان علة وجوب الطهارة عند تمكن أداء الصلاة ولما لم يكن الاداء منها ميسرا أصلا لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلا يجب فتأمل فيه (للتأني أول لوضوح) تكليفهم بالصوم (اصح منه) اذا أدى (لما وافقه الامر) واللازم باطل اتفاقا فلنأمن قنوص بالجنب) فإنه لو كانت الصلاة واجبة عليه لاصح منه واللازم باطل (والحل أنها) أي العبادات تصح مقارنات (بالشرط) الذي هو الايمان (كالحدث) تصح منه الصلاة اذا وجدت الطهارة والجواب أنها لا تصح منه أبدا لانه بعد الايمان لم يبق في ذمته شيء فأى شيء يؤدي بخلاف الجنب والحدث فتأمل فيه (وثانيا) لو وجب القروع عليه (لما يمكن الامتنال) هو باطل اذ

ينبغي أن يتوقف في هذا الذي يحتمل أن يكون ما سمعه أمر الامة أو لطف نفسه أو لشخص بعينه وكل ذلك يبيح له أن يقول أمر
 فيتوقف فيه على الدليل لكن يدل عليه أن أمره لو واحد أمره بالجماعة الا اذا كان لوصف يخصه من سفر أو حضرو ولو كان كذلك
 لصرح به الصحابي كقوله أمرنا اذا كنا مسافرين أن لا نتزعج خفافا ثلاثة أيام ولياليهن نعم لو قال أمرنا بكذا أو علم من عادة الصحابي
 أنه لا يطلقه الا في أمر الامة حل عليه والاحتمال أن يكون أمر الامة أوله أو لطف نفسه الرابعة أن يقول أمرنا بكذا ونهينا
 عن كذا فيستطرق اليه ما سبق من الاحتمالات الثلاث واحتمال رابع وهو الأمر فله لا يدري أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أو غيره من الأنعم والعلما فقال قوم لاجحة فيه فانه محتمل وذهب الاكثرون الى أنه لا يحتمل الا على أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى
 الله عليه وسلم لانه يريد ان يثبت شرع واقامة حجة فلا يحتمل على قول من لاجحة في قوله وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة جارية
 بكذا فالظاهر أنه لا يريد الاستدلال برسول الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه دون سنة غيره من لاجحة طاعته ولا فرق بين أن
 يقول الصحابي ذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته أما التابعي اذا قال أمرنا محتمل أمر رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وأمر الامة بأجمعها والحجة حاصلة به ويحتمل أمر الصحابة لكن لا يليق بالعلم أن يطلق ذلك الا وهو يريد من تحجب طاعته
 ولكن الاحتمال في قول التابعي أنه ظهر منه في قول الصحابي الخامسة أن يقول كلوا يفتعلون كذا فان أضاف ذلك الخبز من 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
 عنه 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 ينكره
 وقال كنا نتخبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده أربعين سنة حتى روى لنا ارفع بن خديج الحديث وقال أبو سعيد
 كنا نتخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاع من ربي ذكاة الفطر وقالت عائشة رضي الله عنها كلوا لا يفتعلون في الشيء
 التافه وأما قول التابعي كلوا يفتعلون لا يدل على فعل جميع الامة بل على البعض فلا حجة فيه الا أن يصرح بنقله عن أهل الاجماع

(في الكفر لا يمكن) لان العباد ببدون الايمان لا تصح (وبعده لا طلب) فلا امتثال (قلنا) الامتثال (يمكن حين الكفر)
 فانه ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه (وان لم يمكن بشرط الكفر والضرورة الشرطية) بعدم صحة الامتثال
 (لانساق الامكان الذاتي وينقض بالايمان) فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والالزام النقيضان ولا حين الايمان لانه لا طلب
 فيه فتدبر وفيه أن الفرق بين في التكليف بالايمان والتكليف حال الكفر بأن يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل
 ولا يتصور ههنا أي حال الكفر بان يفتعل العبادات زمان الكفر لبطلانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف حينئذ وكذا
 مع بقاء الكفر والحاصل أن الامتثال لا يمكن لاجل الكفر معه ولا حال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم
 يبقى التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتأمل (وثالثا) لو كان الكافر مكلفا (لوجب القضاء) لبقاء الوجوب
 لعدم تفرغ الذمة (ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب) أي يهدم (ما قبله) من الذنوب والجنائيات
 (فهو كلمة قضاء عن الكل أو) قلنا (انه) أي القضاء (بأمر جديد) ولم يوجد فان قلت نصوص القضاء عامة للمؤمن
 والكافر قلت قد ثبتت من ضروريات الدين أن الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر أن قوله أو بأمر
 جديد غير محذور (ولثبت الآيات) أي تطواهر هلمها قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين في جنات
 يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا (لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين أي) لم نؤدى (الزكاة) فعمل أن ترك
 الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم مكفون به وفيه أن هذا تأويل بعيد فان الآية مكينة والزكاة انما فرضت بالمدينة وما
 سواها من الاطعام مندوب فكيف ينتهز سبب السلوك النار بل سبب لو كهم كونهم كافرين وبينوا كفرهم بالكتابة أي ذكر
 لوازمه وأماراته والمعنى والله أعلم ما نساؤون عن سبب سلو كنا التار مع أنه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلاة
 والاعوام بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين الا أن ثبت وجوب صدقة ماسوي الزكاة قبل الهجرة
 فينبغي أن يكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكاة
 فان هذه الآية أيضا مكينة بل المعنى وويل للذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر ومنها قوله تعالى (يا أيها الناس

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

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

(الباب الاول في اثبات أن التواتر يفيد العلم) ولتقدم عليه حد الخبر وحده أنه القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب
أوهو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب وهو أولى من قولهم يدخله الصدق والكذب إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما بل
كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلا والخبر عن الحالات لا يدخله الصدق أصلا والخبر عن أقسام الكلام القائم بالنفس
وأما العبارة فهي الاصوات المقطعة التي صيغتها مثل قول القائل زيد قائم وضارب وهذا ليس خبرا لذاته بل بصبر خبرا بقصد
القاصد إلى التعبير به عما في النفس ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبرا وأما كلام النفس فهو خبر ذاته وحده إذا وجد
لا يتغير بقصد القاصد أما إثبات كون التواتر مفيد للعلم فهو ظاهر خلاف السنية حيث حصروا العلوم في الحواس وأتروا هذا
وحصرهم بالمثل فإنا بالضرورة نعلم كون الآلاف أكثر من الواحد واستحالة كون الشيء الواحد قد يحدنا وأمورا أخر ذكرناها
في مدارك اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم وليس ذلك مدركا بالحواس الخمس ثم لا يترتب
عقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وان لم يدخلها ولا يشك في وجود الانبياء بل في وجود الشافعي وأبي حنيفة رجهما الله بل في
الدول والوقائع الكبيرة فان قيل لو كان هذا معلوما ضرورية لما اغناكم فلنا من يخالف في هذا فإنا يخالف بلسانه أو عن
خبط في عقله أو عن عناد ولا يصدر انكار هذا من عدد كثير يستحيل انكارهم في العادة لما علموه وعنادهم ولو ذكرنا ما علمناه
ضرورية لقولكم لزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفطائية أما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب إلى 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 الكفار والمؤمنين فإل كل مأمورون بالعبادة ومنها الفروع أيضا كذا قالوا وقد روى عن
الامام الهمام في الوصايا الناس على ثلاثة أنواع الكافر الجاهر والكافر المنافق والمؤمن وكذا العبادة ثلاثة أيضا الاقرار
والاخلاص والعمل فالاول مأمور بالاقرار والثاني بالاخلاص والثالث بالاعمال العربية وهذا النزوع هو المراد بهذه الآية
وحيث دل دليل أصلا فتدبر ومنها قوله تعالى (وقته على الناس حج البيت) فلفظ الناس عام الكافر والمؤمن فوجب الحج على
الكفار أيضا (والتأويل في الكل بعيد) لا بعد فيما ذكرنا من التأويلين وأما الثالث فيؤولون بالتخصيص ان ظهر تخصص
لا بعد والامكان قال هذا والله أعلم (مسئلة • لا تكليف الا بالفعل خلافا للكثير من المعتزلة) قائلين بتعلقه بالعدم أيضا
(وهو) أي الفعل (في النهي كفي النفس) ولما كان النزاع يرجع إلى أن العدم هل يصلح لتعلق التكليف أم لا وكان
مبناه أن العدم مقدور أم لا أراد أن يبين هذا المعنى لتكشف المسئلة انكشافا تاما فقال (لنزاع) لآحد (في عدم الفعل
بعدم المشيئة فان علة العدم علة الوجود) والمشيئة من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناطا للتكليف والنواب
(بل) النزاع (في عدم الفعل للمشيئة) المتعلقة به هل عدم في الواقع بهذه الصفة أم لا (وهو) أي هذا العدم (الذي يتحقق
به الامتثال في النهي ويترتب عليه الثواب) لو تحقق (فمن نقول لا تتعلق به) أي العدم (المشيئة بالذات) فليس العدم
الناتج عن المشيئة متحققا في الواقع (لانها) أي المشيئة (تقتضي اشبيئة) وهو ظاهر (والعدم من حيث هو هو لا شئ
محض) فلا تتعلق المشيئة به (فلا سبيل اليه) أي العدم (الابتلعها) أي المشيئة (بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه
والعزم على الترك) فانظر بالذات في حق المكلف المانع عن توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن
لما كان الكف وسيلة إلى ابقائه أمر المكلف به ومن ههنا تدفع أنه لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد مرتبا
على عدمه لا على فعل الحرام وليس ان ليس في النهي الامطوب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشريعة كانت بالذات في
الحرام وهو الموجب للعقاب في الآخرة بالنار وفي الدنيا باقامة الحد فانظر بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه ومانع
عنه (وهو) أي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورة (معنى مقدورية العدم) هو أيضا معنى (أن امرها) أي القدرة

النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلم من ترك النظر قصدا وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكا ثم طالبا ويحس لا يجد أنفاسا كين في وجود مكة ووجود الشافعي رحمه الله طالبا لئلا ذلك فان عينه بكونه نظريا شيئا من ذلك فخصه تشكرك وان عينته به أن مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان احدهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يشفقون الاعلى الصدق والثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فينتهي العلم بالصدق على مجموع المقدمتين فهذا مسلم ولا بد وأن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق وان لم تشكل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وان لم يشعر بشعورها وتحقق القول فيه أن الضروري ان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فهذه ليس بضروري فله حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وان كان عبارة عما يحصل بدون تشكل بواسطة في الذهن فهذه ضروري ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الانسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطة فيسمى أوليا وليس بأولى كقولنا الانسان نصف الاربعة فله لا يعلم ذلك الا بواسطة وهو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر والانسان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الاربعة فهو اذا نصف فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن حاضرة ولهذا لو قيل ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين يفتقر فيه الى تأمل ونظر حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين أحدهما ستة وثلاثون فاذ لا يصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات وما هو كذلك فهو ليس بأولى وهل يسمى ضروريا هذار بما يختلف فيه الاصطلاح والضروري عند الاكثرين عبارة عن الاولى لا عما نجد أنفسنا مضطرين اليه فان العلوم الحسية كلها ضرورية وهي نظرية ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية وكذلك العلم بصدق خبر التواتر ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها باطراد العادات كقولنا الماء مرمو وانحرسك كجيبها عليه في مقدمة الكتاب فان قيل لو استدلل مستدل على كونه غير ضروري بانه لو كان ضروريا لعلمنا بالضرورة كونه ضروريا ولما تصورنا خلاف فيه فهذا

(الاستمرار) فان باستمرار الوسيلة يستمر العدم (والا) أي وان لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح لان العدم من الازل بانتفاء علة الوجود (فالعدم أصلي واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة) انما تحقق بعلة لا يتحقق بأخرى فاندفع ما أورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم أزلي ونائب قبل القدرة فلا يكون أثرها فانه يجوز ان يكون استمراره وبقاؤه أثر القدرة وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون ببقاء العلة فبقاء العدم انما يكون ببقاء عدم علة الوجود فلا دخل للقدرة فيه فتعريف (ولهذا) أي لاجل أن العدم لا يكون الا بانتفاء المشيئة الوجودية المشيئة انما تتعلق بالكف (عرفوها بان شاء فعل وان شاء ترك) ففرعوا الترك الذي هو الفعل على المشيئة (دون) أن يقولوا (ان شاء لم يفعل) فلم يفرعوا العدم على المشيئة (أو) عرفوا بان شاء فعل (وان لم يشأ لم يفعل) ففرعوا العدم على عدم المشيئة هذا (قيل) اذا كان الكف واجبا ومكلفا به (حين الغفلة) عن المنهي عنه (يلزم ترك الواجب وهو الكف فيعاقب) مرارا بترك هذا الواجب (فلنا التكليف للتعاقب) حين الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب (وبعد الشعور يجب العزم والاعتاقب) على تركه (بناء على عدم المقدور) الواجب وفيه أنه يلزم أن يكون الرجل الشاعر للزنا ذالم يكف عنه ولم يفعل عاصيا والانصاف الذي يحكم بخلافه الا أن يلتزم ويقال هذا العصيان مرفوع كافي الخبر الصحيح ان الهم بالسبيته لا يكتب والحق أن الجواب المسد كونه تنزلي والحق في الجواب أن الكف انما وجب لحصول حكمة عدم المنهي وحين الغفلة اذ قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصبان لا تتفاسد بسبب الوجوب هذا (والحاصل) أي حاصل البحث (أن الامتنال) الذي يترتب عليه الثواب (لا يكون الا بالمقدور) أي بالفعل المقدور (وهو الفعل في الامر والكف في النهي) وأما عدم الامتنال) الموجب للعصيان (فيكون) تارة (عدم المقدور كافي ترك الواجب) فان عدم المقدور يستمر عدم تعلق القدرة وقد كان قادر على تعلقها فيكون مقصرا (و) يكون عدم الامتنال تارة (بفعل المقدور) أيضا اذا كان المقدور شرعا وعدمه خيرا (كافي فعل الحرام) وذلك لانه كسب بالقدرة شرعا فيكون مقصرا (وأما العدم المقدور بالذات) الذي يترتب عليه العقاب (فلعدمه) أي لكونه معدوما غير متحقق (لا يدخل له في شيء) من الثواب والعقاب واذا تم هذا (فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب

الاستدلال صحيح أم لا قلنا ان كان الضروري عبارة عما نجد أنفسنا مضطرين اليه في الضرورة نعلم من أنفسنا اننا مضطرون اليه وان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز ان يحتاج في معرفة ذلك الى تأمل ويقع الشك فيه كما يتصور ان نعتقد شيئا على القطع وتردد في ان اعتقادنا علم محقق أم لا

(الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة) الاول أن يخبر واعن علم لا عن ظن فان أهل بغداد لو أخبرنا عن طائر أنهم ظنوه حماما وعن شخص أنهم ظنوه زيد الم يحصل لنا العلم بكونه حماما وبكونه زيد وليس هذا مع الاصل حال الخبر لا تزيد على حال الخبر لانه كان في قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم وان كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة بذلك الشرط الثاني أن يكون علمهم ضروريا مستندا الى محسوس ان لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الانبياء لم يحصل لنا العلم وهذا ايضا معلوم بالعادة والافتقار كان في قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سبب العلم في حقنا الشرط الثالث أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدم فاذ انقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط ولاجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود ومع كثرتهم في نقلهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته ولا بصدق 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 ووضعه الاحاد وانما أفسوه ثم كثرنا نقولون في عصره وبعده والشرط انما حصل في بعض الاعصار فلم تستوفيه الاعصار وان ذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتوحيده بالنبوة ووجود أبي بكر وعلى رضي الله عنهم ما وانصباهما للإمامة فان كل ذلك لما تساوت فيه الاطراف والواسطة حصل لنا علم ضروري لا تقدر على تشكيك أنفسنا فيه وتقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام وفي نص الامامة الشرط الرابع في العدد وتذهب الغرض منه برسم مسائل (مسئلة) عدد الخبرين ينقسم الى ما هو ناقص فلا يقيد العلم والى ما هو كامل وهو الذي يقيد العلم والى الزائد

الانتم ترك الواجب الا بالكف عنه) والتالي باطل والملازمة لان المؤاخذة بما ليس في قدرته باطل وأشار الى وجه الدفع بقوله (لان الملازمة ممنوعة فان الاتم قد يكون بعدم المقدور) اذا كان واجبا في ترك الواجب فعدم الواجب المقدور (وان لم يكن العدم في نفسه (مقدورا) المعتزلة (قالوا من دعي الى انما لم يفعل بحدح) على عدم الفعل بقوله تعالى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (من غير أن يخطر بباله (فعل الضد) حتى ينسب المدح اليه (قلنا ممنوع) أنه يمدح على عدم الفعل (بل) يمدح (لكف عنه هذا) وهو ظاهر (مسئلة) نسب الى الاشعري أن لا تكليف قبل الفعل) وفيه اشارة الى أن هذا لم يثبت عنه نصار لعلم أخذوا من قوله القدرة مع الفعل لان الشرط مع المشروط وفيه ما فيه (وهو) أي هذا القول المنسوب اليه (غلط بالضرورة كيف لا) يكون غلطا (و) حينئذ (يلزم نفي تكليف الكافر بالايمان) اذا الايمان لم يوجد وقبله لا تكليف بل لا يكون العاصي مكلفا أصلا ولا-حضافة فوق هذا (و) يلزم أيضا (نفي الامتنان) فانه الاتيان كما كلف وهو انما يكون (باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف) ولا يعلم التكليف أبدا قبل الفعل وأيضا لانصحة أداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد (ومع ذلك) الفساد (قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج وذهب الامام حيث قال) هذا (مذهب لا يرضيه عاقل لنفسه) أن يقول هذا مذهبي (و) قال (في الاحكام) في تقرير النزاع (التكليف ثابت قبله) أي الفعل البتة لا يشكوا الاشعري (ومنقطع) بعده أيضا البتة (اتفاقا) انما النزاع في بقائه حال الفعل (هل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري) وأبطل بأنه تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد الموجود بهذا الايجاد غير متع والمصنف قرر بنط آخر وقال (وهو باطل لانه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهو) أي طلب الموجود باطل بالضرورة (كما ترى) وقد يؤول بأن المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة ولا شك في بقائه وحينئذ لا يرد شيء والقول بأنه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء استعمال الزمة غير تام فان استعمال الزمة بالامر المتحقق مما لا يعقل فانهم (وما يقال) لتعديه (ان التكليف متعلق بالمجموع) من الفعل من حيث المجموع (وهو يحدث شيئا فشيئا) على التدرج (فيلزم مقارنة بالحدوث) ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير (فمع أنه لا يتم في الآتيات) ان ليس

وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلا عن الكفاية والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلومنا لكننا يحصل العلم الضروري بتبين كمال العدد لأننا بكلال العدد نستدل على حصول العلم فإذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع قال القاضي رحمه الله ذلك محال بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة وإذا حصل العلم لشخص فلا بد وأن يحصل لكل شخص يشار به في السماع ولا يتصور أن يختلف وهذا صحيح أن تجرد 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 يختلف فيه الوقائع والأشخاص وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت إلى القرائن ولم يجعل لها أثرا وهذا غير مرضي لأن مجرد الأخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة الخبرين وإن لم تكن قرينة مجرد القرائن أيضا قد يورث العلم وإن لم يكن فيه أخبار فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم به بعض القرائن مقام بعض العدد من الخبرين ولا ينكشف هذا إلا بعرفة معنى القرائن وكيفيته دلالتها فنقول لاشك في أن ما نعرف أمورا ليست محسوسة إذ نعرف من غيرنا حبه لأنسان وبغضه وخوفه منه وغضبه وسخطه وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض لا يتعلق الحس بها فتدلل عليها دلالات آحادها ليست قطعية بل يتطرق إليها الاحتمال ولكن تجمل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال ولكن يحصل القطع باجتماعها كأن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قدر مفردا ويحصل القطع بسبب الاجتماع ومثاله أن نعرف عشق العاشق لبقوله بل بأفعال هي أفعال المحبين من القيام بخدمة منة وبذل ماله وحضور مجالسه لمشاهدته وملازمته في تردداته وأمور من هذا الجنس فإن كل واحد يدل دلالة لو انفرد لا احتمال أن يكون ذلك لغرض آخر يضمه لاله أياه لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا علم قطعي بحبه وكذلك بغضه إذا رويت منه أفعال يتجها بالبغض وكذلك نعرف غضبه وسخطه لا بمجرد حرة وجهه لكن الجمرة إحدى الدلالات وكذلك تشهد الصبي برضعه مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه

حدوثها شيئا فشيئا (فاسد لأن الفعل إذا كان ممتدا كان الطلب المتعلق به محلا إلى الأجزاء) حسب أجزاء الفاعل وكل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب (فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب) المتعلق به وهذا ظاهر فإن قلت المطلوب بالذات ليس إلا المجموع مما هو المجموع وإن كان الطلب المتعلق به أجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخضم قلت إن طلب المجموع مما هو مجموع موجود قبل حدوثه فإن حدوثه ليس في أول الأجزاء إذ لم يوجد بعض أجزائه بعد وكذا اطلب كل جزء قبله فلامعية أصلا فتأمل وتشكر الأشعرية (قالوا الفعل مقدور حينئذ) أي حين وجوده (لأنه أثر القدرة) وأثره مقدور وإذا كان مقدورا (فيصعب التكليف به) في هذا الحين (اذلا مانع) من التكليف (إلا) عدم القدرة وقد اتفقنا أيضا (فلنا إن سلم أنه أثره فإنه لا تأثير للقدرة عندكم) أصلا في الكسب ولا في الأيجاد ولما كان هذا الجواب جدليا وفسادا أيضا لأنه أراد بأثر القدرة ما تعلق به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتبه وأجاب بعد تسليمه وقال (ولو سلم) أنه أثر القدرة كما هو مذهبنا ذلك يدخل وتأثير في الكسب (فلنا إن سلم أنه يستلزم المقدورية فإنه يجب) الفعل (بالاختيار لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد) والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا أيضا فاسدا لأنهم يجوزون الوجود من غير وجوب وترجيح المختار أحد المتساويين ولهذا صح حدوث العالم مع كونه مستندا إلى البراء عز وجل فأنك قد عرفت أن الوجود من غير وجوب باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما أشرنا سابقا بل لأن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وعدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكتب به هذا الجواب أيضا وأجاب بوجه آخر وقال (ولو سلم) أن أثر القدرة مقدور (فلنا إن سلم أن لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب الموجود) أيضا مانع (مسئلة) القدرة شرط التكليف اتفاقا) بين أهل السنة القامعين للبدعة وأكثر أهل الأهواء أيضا وافقنا وإن خالفنا في كيفية تأثير القدرة (لكن) هذه القدرة موجودة (قبل الفعل عندنا) معشر الماتريديين (وعند المعتزلة) موجودة (معها) لاقبله (عند الأشعرية) لنا أولا أنها شرط الفعل اختيارا وهو قبل المشروط تدبر) فإنه لقائل أن يقول إن تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام

وان لم نشاهد اللبن في الضرع لانه مستور ولا عند خروجه فانه مستور بالضم ولكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقه تدل عليه دلالة تمايع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن لكن ينضم اليه أن المرأة الشابة لا يتخلفونديها عن لبن ولا يتخلف حلقه عن ثقب ولا يتخلف الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج اللبن وكل ذلك يحتمل خلافة نادرا وان لم يكن عابثا لكن اذا انضم اليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاما آخر صار قرينة ويحتمل أن يكون بكاءه عن وجع وسكوته عن زواله ويحتمل أن يكون تناول شيا آخر لم يشاهده وان كنا نلازمه في أكثر الاوقات ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الاخبار وتواترها وكل دلالة شاهدة بتطرق اليها الاحتمال كقول كل مخبر على حيا له وينشأ من الاجتماع العلم وكان هذا مدارك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الاوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والتجربيات والمتواترات فيطبق هذا بها واذا كان هذا غير منكر فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن اليه لتجديد عن القرائن لم يفد 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 معرق الشيب مضطرب الحال بصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ومنصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءة الاعن ضرورة فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم الي قول أولئك فتقوم في التأخير مقام بقية العدد وهذا مما يقطع بجوازه والتجربة تدل عليه وكذلك العدد الكثير بما يخبرون عن أمر يقتضي اية الملك وسياسة اظهاره والخبرون من رؤسائه جنود الملك في تصور اجتماعهم تحت ضبط الایالة بالاتفاق على الكذب ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق اليهم هذا الوهم فهذا يؤثر في النفس تأثيرا لا ينكر ولا أدري لم أنكر القاضي ذلك وما برهانه على استحالة فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالقائع وبالانحصار فرب شخص انغرس في نفسه أخلاق 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 استحالة فان قيل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد فلتأخري عن الكعبي جوازه ولا يظن بعنونه تجوز مع انقضاء القرائن أما اذا اجتمعت قرائن فلا يبعد أن تلغ القرائن

فيه وفيه غلط باشترالك الاسم ولعل هذا مشى على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدة زمانية وأن المراد يجب تأخره صريحا عن ارادة المرید ولذا امتنعوا من أن يكون معلول المختار قدما (و لنا (ثانيا) كانت القدرة (مع لزم عدم كون الكافر مكلفا بالایمان قبله لانه غير مقدور له في تلك الحالة) ولا تكليف بغير المقدور ولا تصغ الى قول من يرى تكليف المحال واقعا (وأجيب) من قبل الاشعية (شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أي الفعل نفسه (متعلق الصدر أو) يكون (ضده) متعلقا لها وهما الايمان وان كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدور بالية فيصع التكليف (كذا في المواقف) فان 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) الايمان مقدور للكافر البتة اذ (ليس كخلق الجوهر اتفاقا) فيما بيننا وبينهم فله يستعمل أن يعطى قدرة خلقه (بل الكافر عندنا كالمساكن) القادر على الحركة (وعندهم كالمقيد) الغير القادر عليها (لا بل عندنا كالمقيد) اذ المقيد قادر بالفعل على الحركة لكن لما منع لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الايمان لكن ربح العقائد الباطلة منعتة عن صرف القدرة اليه (وعندهم كالزمن) فانه غير قادر على الحركة أصلا (والنفرقة) بين الايمان الكافر وحركة الزمن (ضرورية وانكارهم مكابرة) اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستعملة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها أو يخلق الله تعالى عندها تسمى استطاعة وهي مع الفعل البتة كما روى عن الامام الهمام في الوصايا ولعل مراد الاشعية هذا أو انكار القدرة رأسا فلا شعري أجل من أن يتفوه به فضلا عن أن يتذممه سذبا لكن لما جاء التابعون ولم يشعروا في مراد فهموا أن القدرة لا تكون قبل الفعل ونقلوا هكذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام نقر الدين الرازي الذي من منبئيه بهذا أيضا والله أعلم بحال عباده الاشعية (قالوا أولا انهما متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالضروب ووجود المتعلق بهذا النوع من التعلق (بدون المتعلق محال) وهذا الدليل أيضا يرشدك الى أنه أراد بها الاستطاعة المذكورة (فلنا) أولا (منقوض بقدرة الباري) عز وجل فان الدليل جار فيها مع أنها ليست مع القدر (والالزم قدم العالم) وثانيا لا سلم أنها متعلقة (بل) القدرة (صفة لها صلاحية التعلق) فلا تستدعي

مبلغا لا يبقى بينها وبين إثارة العلم الاقربنة واحدة ويقوم اخبار الواحد مقام تلك القرينة فهذا مما لا يعرف استحالة ولا يقطع بوقوعه فان وقوعه انما يعلم بالتجربة ونحن لم نجربه ولكن قد جربنا كثيرا مما اعتقدناه جزمنا بقول الواحد مع قرائن احواله ثم اتكف بأنه كان تلبسا عن هذا حال القاضي ذلك وهذا كلام في الوقائع مع بقاء العادات على المعهود من استمرارها فاما لو قدرنا خرق هذه العادة فالثمة تعالى قادر على أن يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلا عن أن تنضم اليه القرائن (مسئلة) قطع القاضي رحمه الله بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانهاينة شرعية يجوز بالاجماع للقاضي وقفا على المزين لتصل غلبة الظن ولا يطلب الظن فيما علم ضرورة وما ذكره صحيح اذا لم تكن قرينة فانها لا تصادف أنفسنا مضطربين الى خبر الاربعة أما اذا فرضت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون ذلك حاصلًا عن مجرد الخبر بل عن القرائن مع الخبر والقاضي رحمه الله يحيل ذلك مع القرائن أيضا (مسئلة) قال القاضي علمت بالاجماع أن الاربعة ناقصة أما الخمسة فتوقوف فيها لانه لم يقم فيها دليل الاجماع وهذا ضعيف لاننا لم نجربه بذلك فكيف من اخبارنا نسمعها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها فهو أيضا ناقص لانثك فيه (مسئلة) اذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلومًا لنا ولا سبيل لنا الى معرفته فاننا لا ندري متى حصل علمنا بوجوده وكيفية وجوده الشافي ووجوده الاتي به عليهم السلام عند تواتر الخبر اليقيني وأنه كان بعد خبر المائة والمائتين وبعسر علينا التجربة ذلك وان تكلفناها وسبيل التكلف أن نراقب 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 يتزايد تاكيدنا الى أن يصير بضر وربما لا يمكننا أن نشكك فيه أنفسنا فلو تصور الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب الخبرين وعدددهم لا يمكن الوقوف ولكن ذلك اللحظة عسير فانه تزايد قوة الاعتقاد تزايد اخني التدرج نحو تزايد عقل الصبي المميز الى أن يبلغ حد التكليف ونحو تزايد ضوء الصبح الى أن ينتهي الى حد الكمال فلذلك بقي هذا في عظام من الاشكال وتعذر على القوة البشرية ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من التصيص

وجود المقدور (و) قالوا (ثانيا) انها عرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت على الفعل (اعدت) عنده (فلم تتعلق) بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة (قلنا) لان العلم بالعرض لا يبقى زمانين ولم يقم عليه دليل و (لوسم عدم البقاء فالشرط) في التكليف (الطبيعة الكلية) لها (التي تبقى شواردا الامثال) وهي المتقدمة على الفعل لا جزئ معين منها (و) قالوا (ثالثا) لا يمكن الفعل قبله أي قبل نفسه (فلا يكون مقدورا قبله) فاذا لم يسر القدرة قبل الفعل (وهو) فاسد (كأثرى) لانه منقوض بقدرة الباري عز وجل وأيضا وصف القلبية على نفسه ممنوعة بالذات وأما ثبوت امكان وجودها في زمان قبل زمان وجوده فقير مستحيل بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر (فرع) القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم فانهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة (مطلقا) يمكن أن يكون نسبتها الى الضدين على السواء (ولابد) في زمانين بل قدرة هذا الضد غير قدرة الضد الآخر (مسئلة) قسم الخفية القدرة المشروطة في التكليف (الى) ممكنة مضرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفصيل لازم) فان القدرة حقيقة صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذه الصفة ملزمة لسلامة الآلات فان عدم الرجل لا يقدر على القيام (والى مبصرة فاضله علمها فضلا منه تعالى باليسر) وهي صفة بها اقدر الانسان على الفعل مع يسر فلا بد هناك من صحة اسباب اليسر أيضا (و) القدرة (الاولى) شرط في أداء كل واجب لكن (ان كان الفعل بهامع العزم غالبا) وقوعا (فالواجب) على القادر (الاداء) أي أداء الفعل الواجب المشروط بهذه القدرة فقط (عينا) لا لأجل وجوب القضاء (فان ذات) الواجب منه (بلا تصغير لم يأثم) ووجوب القضاء ان كان له خلف والا) يكن له خلف كالعبد (فلا قضاء) لعدمه (ولان) عدمه التصغير (وان قصر) وقوت الواجب (انهم مطلقا) سواء كان له خلف ووجوب القضاء أولا (وان لم يكن) الفعل بهامع العزم (غالبا) وقوعا (وجوب الاداء) لا بعينه بل (لترتب) عليه (القضاء كالأهلية في الجزاء الاخير من اوقت) بحيث لا يسع الواجب (خلافا لغيره) فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء (لاعتباره قدر ما يحتمل) الاداء حتى يعد المكلف قادرا عاده كيف لا وأى فرق بين الاداء في هذا الجزع وبين حل الجبل فانهما لا يتصوران منه بالقدرة الموجودة وكلاهما ممكنان بالمتوهمة (و) قال (في التحرير)

بالاربعة أخذ من الجمعة وقوم الى التخصص بالسبعين أخذ من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصص بعد أهل بدر فكل ذلك تحكيمات فاسدة باردة لاتناسب الغرض ولا تدل عليه ويكنى تعارض أقوالهم لدليل على فسادها فاذا لا يسيل لنا الى حصر عدده لكننا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافقتوا على الاخبار فان قيل فكيف علمت حصول العلم بالتواتر وأنت لا تعلمون أقل عدده قلنا كما تعلم أن الخبر يسبع والماء يروي والخمر يسكر وان كنا لا تعلم أقل مقدار منه وتعلم أن القرائن تصيد العلم وان لم تقدر على حصر أجناسها ووضبط أقل درجاتها (مسئلة) العدد الكامل اذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الاشرطان أحدهما كمال العدد والثاني أن يخبروا وعن يقين ومشاهدة فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لقوات الشرط الثاني فتعلم انهم يحملتهم كذبوا وكذب بعضهم في قوله اني شاهدت ذلك بل بناء على توهم وظن أو كذب متعمد لانهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا أيضا احد الأدلة على أن الاربعة ليسوا عدد التواتر إذ القاضي لم يحصل له العلم بصدقهم وبجازله القضاء بظلمة الظن بالاجماع ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم لدليل قاطع على كذب جميعهم أو كذب واحد منهم ولقطعنا بان فيهم كذبنا ومتوهموا ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فيهم كذبنا ومتوهمنا فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقتهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضابط وتساعدتهم على الكذب بحيث ينكتم ذلك على جميعهم ولا يتحدث به واحد منهم فعلى ماذا يحمل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا نعم يمكن ذلك بان يكونوا منقسمين الى صادقين وكاذبين أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقل بأدلة العلم وأما الكاذبون فيستدل أن يقع منهم التواطؤ لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكثام فان كانوا مبلغا لا يستحيل التواطؤ عليهم مع الانكثام فلا يستحيل الانكثام في الحال الى أن يتحدث به في باقي الحال ونقل الشيعة نص الامامة مع كثرتها انما لم يفد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل لو سمعوا عن سلف فهم صادقون لكن السلف الواضعون لهذا الكذب يكون عددهم ناقصا عن مبلغ يستحيل منهم

وانما يجب عليه (لانه لا قطع بالخير) أي بكونه أخيرا (لامكان الامتداد) بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن بوشع على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غزا الجبارة يوم الجمعة وكادت الشمس تغرب فقال للشمس في حتى لا تدخل لي ليلة السبت فلما فرغ عن القتال واستأصلهم غربت وعن سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين كانت صلاة العصر تفوته (أقول يلزم) عليه (أن لا يقطع بالتضييق) لقيام احتمال الامتداد (وقد يقطع) وفيه أنه يلزم عدم القطع وأي دليل على امتناعه (و) يلزم (أيضا الامتداد) اما بازيداد الاجزاء فيتمتع الوقت حينئذ (ولازع فيه) بل في التضييق (أو بالمقد والبسط) أي بامتداد الجزء الأخير وبانساطه (فيلزم بطلان القول بالجزء) لانه قد امتد وانقسم وفيه أنه أن يختار النسق الاول ويقول ان المظنون أخيرا يمكن أن لا يبقى أخيرا الاحتمال امتداد وقته المقدر بشرع ما يزيداد الاجزاء فيه كتمل زمان الوقوف للشمس في زمان الحركة من بلوغ الظل مثلين الى الغروب وأما قوله ولا نزاع فيه فمضوع فان الكلام في المضيق قلنا (و) يلزم أيضا (المناط) ههنا (الاخير الواقعي لا الاخير العلي) فان النزاع انما وقع في أن الاخير في الجزء الأخير الذي لا يبع الصلاة في الواقع هل يجب عليه شيء وأما ان ظهر الامتداد بايقاف الشمس حينئذ يتسع الوقت ويجب الاداء عينا بالاتفاق وفيه أن المقصود لا يقطع في المضيق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بايقاف فصارت القدرة على الفعل فيه متوهمة وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليرتب عليه القضاء وكلام الامام نحر الاسلام صريح فيما قلنا لانه يحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ويحتاج لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجود الان ذلك شرط حقيقة الاداء فأما سابقا عليه فلا لانه لا نسق الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالى دليل على النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه (فالاولى أن يقال لا قطع بانقضاء الاخير لاحتمال البقاء) فان قلت لا ينفع البقاء إذ لا تحصل الصلاة مع امتدادها في مثل هذا الصغير اجاب بقوله (وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير بما يمنع) مستندا بان مراتب السرعة غير واقفة عند حد وفيه نظرا ما أولا فلانه ان أراد البقاء بقاء ذلك

التواطوع الانكسار ورب بماطن الخلف أن عددتهم كامل لا يستحيل عليهم التواطؤ فيخطئون في الظن فيقطعون بالحكم ويكون
هذا منشأ غلطهم

﴿ حاشية لهذا الباب ﴾ في بيان شروط فاسدة ذهب إليها قوم وهي خمسة (الاول) شرط قوم في عدد التواتر أن لا يحصرهم عدد ولا يجوزهم بلد وهذا فاسد فان الطبع بأجمعهم إذا أخبروا عن واقعة صدقتهم عن الحج ومنعتهم من عرفات حصل العلم بقولهم وهم محصورون وأهل الجامع إذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعت الناس من الصلاة علم صدقهم مع أنهم يحويهم مسجد فضلا عن بلد وكذلك أهل المدينة إذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشئ حصل العلم وقد حوواهم بلد (الثاني) شرط قوم أن يختلف أنسابهم فلا يكونوا بنى أب واحد ويختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة ويختلف 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 أمكن التواطؤ من بنى الاعمام كما يمكن من الاخوة ومن أهل بلد كما يمكن من أهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين إذا أخبروا عن قتل وقتله وواقعة بل تعلم صدق أهل قسطنطينية إذا أخبروا عن موت قيصر * فن قيل فلعلم صدق النصاري في نقل التثليث عن عيسى عليه السلام وصدقهم في صلبيه قلنا لم ينقلوا التثليث وقفا وسماعا عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل لكن توهموا ذلك بالقاطرة وهمة لم يقفوا على مغزاها كما فهم المشبهة التشبيه من آيات وأخبار لم يفهموا معناها والتواتر ينبغي أن يصدر عن محسوس فأما قتل عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصيا شبه عيسى عليه السلام مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس فان تصور فليشك كل واحد منا إذا رأى زوجته وولده فلعلم شبهه قلنا ان كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس وذلك زمان النبوة لاثبات صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان اذ لا خلاف في قدرة الله تعالى على قلب العصاة عيانا وخرق العادة تصدق النبي عليه السلام ومع ذلك إذا أخذنا العصاة في زماننا لم نحذف من انقلابها نائبة بالعادة في زماننا * فان قيل خرق العادة في زماننا

الجزء بعينه فحينئذ يلزم صحة البقاء على جزء الزمان وهو يدعي الاستحالة وان أراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فغيره عليه ما أورد على التفسير وأما ما نافي فلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذي لا يتجزأ فله يلزم حينئذ الانقسام نعم يصح على رأى الاتصال لان السرعة غير واقفة عند حد على رأيهم وأما نافي فلان المحذور باق اذ لا يقطع بالتضييق على هذا الجواب في الحاشية بان العلم بالتضييق موقوف على العلم بوجوده لا العلم بانقضائه فتأمل وهو غير وافي لان حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أداءه والقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبله احتمال الفضل (وهذا كانه جدل) فانه لا يلزم من البيان الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سماعا (والحق) في تقرير الكلام (القول بترتب القضاء إما على نفس الوجوب كافي التام) 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 يشك حينئذ اتحاد سببي الاداء والقضاء وأجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان الجماعة بين السبب والمسبب غير واجب كيف وشهود الشهر بسبب 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 منا تحقيقه بنفسه لكن بقي ههنا كلام عويص هو ان افضاء السبب الى وجوب الشئ في الذمة وان كان جبريا لكن لا يكون الا الى ما يكون صالحا لوجوب وقد مر ان المحال العادي لا يصلح للوجوب سماعا وان فائدة الوجوب صحة الاداء وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف التام فان الاداء بزوال النوم ممكن في العادة كما لا يخفى هذا والله أعلم باحكامه (أو) يترتب (على) وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا أفسد لانه انما وجب قضاءه صيانة لما وجب عليه حفظه وهو الجزء المؤدى فكذا ههنا لما وجب الجزء من الواجب الذي بعده الوقت الاخير يادرا كه وجب قضاء الكل صيانة الا ان وجوب الجزء ههنا بالتسرع وههنا قبله وهذا ايضا غير وافي لان التسرع انما امرنا بالصلاة في هذه الاوقات لا باجزائها استقلال بل في ضمن الكل فلذا لم يكن الكل ممكنا في العادة قلت شرط وجوبه فلم يجب أداء اجزائه التي يسعها الوقت الاخير بخلاف النفل المفسد فان التسرع محتق ووقع ما أدى قرية فيجب صيانته بالانعام هذا فقد بان ان الاشبع قول الامام زفر

هذا جزاء تركه لا وليه ففعل وليا من الاولياء دعاه الله تعالى بذلك فاجابه فانثقل لا مكان ذلك قلنا اذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن
 قلوبنا العلم الضرورى الحاصل بالعبادات فاذا وجدنا من انفسنا علما ضروريا به لم تنقلب العصا نعبانا ولا الجبل ذهابا ولا الحصى
 في الجبال جواهر و يواقيت قطعنا بان الله تعالى لم يحرق العادة وان كان قادرا عليها (الثالث) شرط قوم أن يكونوا اولياء
 مؤمنين وهو فلسد اذ يحسن العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية بل يقول الروم اذا اُخبروا بعوت ملكهم حصل العلم (الرابع)
 شرط قوم أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار وهو فاسد لانهم ان جلوا على الكذب لم يحصل العلم لنقد الشرط وهو الاخبار
 عن العلم الضرورى وان صدقوا حصل العلم فلوان اهل بغداد جعلهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهدوه او
 شهادة كتبوها فاجروا حصل العلم بقولهم فان قيل هل يتصور عدد يحصل العلم بقولهم اذا اُخبروا عن اختيار ولا يحصل لو
 اُخبروا عن اكرام قلنا احار القاضي رحمه الله ذلك من حيث انه لم يجعل للقرائن مدخلا وذلك غير محال عندنا فاننا بينا ان النفس
 تشعر بان هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم تصدق فلذا ظهر كون السيف جامعاً بعد ان لا يحصل العلم
 (الخامس) شرط الرافض أن يكون الامام المعصوم في جملة المخبرين وهذا يوجب العلم باخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن
 جبريل عليه السلام لانه معصوم فالى حاشية الاخبار غيره ويجب أن لا يحصل العلم بنقلهم على التواتر النص على رضى الله
 عنه اذ ليس فيهم معصوم وان لا تلزم حجة الامام الاعلى من شاهده من اهل بلده وسمع منه دون سائر البلاد وان لا تقوم الحجة بقول
 امرائه ودعائه ورساله وقضائه اذ ليسوا معصومين وان لا يعلم موت امير وقتله ووقوع قتله وقتال في غير مصر وكل ذلك لازم
 على هذيانهم

(الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه) وهي ثلاثة اقسام
 القسم الاول ما يجب تصديقه وهي سبعة (الاول) ما اُخبر عنه عدد التواتر فانه يجب تصديقه ضرورة وان لم يدل عليه
 دليل آخر فليس في الاخبار ما يعلم صدقه بمجرد الاخبار المتواتر وما عداه فاما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر

رحمه الله تعالى لكن الاحتياط في المختار (تدبر) وانصف (وأما) القدرة (الثانية) فشرط لوجوب بعض الواجبات
 (فيتقيد بها الوجوب) أى وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فانت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة
 بخلاف الممكنة اذ يفوتها الا بسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر أصلا بقي الذمة مشغولة به وبواخذ
 في الآخرة ولذا حكموا ببقاء الجميع فوات الزاد والراحلة فانهما قدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان
 النصاب فيها قدرة ممكنة اذ لا اغناء الا من التقى كذا قالوا (كلزكاة) فانهما واجبة بالقدرة المبسرة (فانه شئ قليل من كثير) لانه
 خمسة من مائتين فهذا يسر (مرة بعد الحول) وهذا يسر آخر (ولهذا) أى لكون وجوبها بالقدرة المبسرة (سقط
 وجوبها بالهلاك) أى هلاك النصاب اذ لو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسرا (ولهذا) (انتفى) الوجوب
 (بالدين) اذ المال حينئذ مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزوم العسر العظيم واصدر الشرعها كالم جيد هو أن الذى ثبت
 من الشرع من اليسر في ايجاب الزكاة لا مرد له لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسر
 عسرا فان اليسر الذى كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به نعم لو قام داسيل من الشرع دال عليه لم وأيضاً يقضى الى
 فوات أداء الزكاة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وتفتوت في هذا التأخير القدرة المبسرة فيسقط الوجوب ولا يجترأ عليه الا بدليل
 من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وبما فررنا تدفع مافي التلويح بان معنى انقلاب اليسر عسرا أنه كان
 وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير بسهولة فلو وجب على تقدير الهلاك يبقى غرامة وبان الافضاء الى الفتوت من
 الشرع فلا بأس به فتأمل (مسألة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء) أى لوجوبها (عندئذ لان الاستتراط) أى
 شترط القدرة لوجوب انما هو (لانتحاء التكليف) لا غير (وقد تحقق) التكليف لا يوجب الاداء حين وجود القدرة
 ووجوب القضاء بقا ذلك الوجوب لا اتحاد السبب) أى سبب وجوب القضاء والاداء (فاذا لم يتكرر الوجوب) فى القضاء
 (لا يجب تكرار القدرة) التى هى شرط الوجوب فاذا لبس القدرة المتجددة بشرط الوجوب القضاء فى النفس الاخير يجب
 قضاء الواجبات التى فى الذمة وفيه نظر من وجوه الاول انا قد بينا ان مقتضى اتحاد السبب ليس الا أن وجوب القضاء

(الثاني) ما أخبر الله تعالى عنه فهو صدق بدليل استمالة الكذب عليه وبدل عليه دليلان أقواهما أخبار الرسول عليه السلام عن متناع الكذب عليه تعالى والثاني أن كلامه تعالى قائم بنفسه ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل اذا الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال (الثالث) خبر الرسول عليه السلام ودليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة اظهار المعجزة على أيدي الكاذبين لان ذلك لو كان ممكنا المعجز الساري عن تصديقه رسله والمعجز عليه محال (الرابع) ما أخبر عنه الامة اذ ثبت عصمتها بقول الرسول عليه السلام الموم عن الكذب وفي معناه كل شخص أخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عنه بأنه صادق لا يكذب (الخامس) كل خير يوافق ما أخبر الله تعالى عنه أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو الامة أو من صدقه هؤلاء أو دل العقل عليه والسمع فإنه لو كان كذبا لكان الموافقة له كذبا (السادس) كل خبر صرح أنه ذكره الخبرين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وجميع منه ولم يكن غافلا عنه فكذلك 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 عدد متنوع في مستقر العادة التواطؤ عليهم بحيث ينكم التواطؤ ولا يتعدون به وعمل هذه الطريقة بنيت أكثر اعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كان ينقل عن شهداء جماعات وكانوا يسكتون عن التكذيب مع استمالة السكوت عن التكذيب على مثلهم فهم اكمل الشرط ورتك التكبير كما سبق زل مغزلة قولهم صدقت فان قيل لو ادعى واحد من جماعتهم علمهم به فكيف سكتوا عن تكذيبه فهل يثبت صدقه قلنا ان كان ذلك في محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه لاحتمال أنهم اعتقدوا عن النظر ما ادعاه وان كان يستداه الى مشاهدة كانوا عدد استحيل عليهم الدخول تحت دعاء واحد فالسكوت عن تكذيبه تصديق من جهتهم فان قيل وهل يدل على الصدق فإخبار الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصدوا ولا التوافق على انفاق قلنا حال القاضي رحمه الله ذلك وقال قولهم يورث العلم ضرورة ان بلغوا عند التواتر في علم الله فان لم يورث العلم الضروري دل على نقصان

لنشره في غممة استغلت بالواجب كما أن وجوب الاداء كان لتضررها والتكليف الذي هو طلب القضاء غير تكليف الاداء فإنه طلب مثله وان كان السبب فيهما واحدا وكان التكليف بالاداء نفعنا اياه عند فواته ونص القضاء كاستفادته وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف متجددا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلنا ان تكليف القضاء بقاء التكليف الاداء لكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز أن يكون بقاء القدرة شرط لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل الدال على امتناع التكليف بالحال ناهض ههنا فان التكليف به يتوقف على تصورها ببقائه 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 يأت بالترك بلا عذر وقد اجعوا على التأميم) بيان الملازمة أن التكليف تأخير صلاة القضاء وصيامه الى النفس الاخير وقد فانت هنالك القدرة ولو سقط الوجوب لم يأت اذا التأخير كان جائزا ولا اتم في الجائر وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا يتم أيضا وفيه نظرا ما أول فلا يلزم ان لا يستمرط في الجح وسائر الواجبات العمريه غير القضاء القدرة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم أن لا يأت اللهم الا أن يلتزموا عدم اشتراط بقاء القدرة ببقاء الواجب ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه ايل الاول وأما ثانيا فلان التأخير الجائر التأخير الى آخر الاوقات من العمر التي تسع الاثبات بالقضاء فاذا اُخِر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير أتم بفعله التأخير الغير المشروع حينئذ يجوز أن يشترط القدرة للقضاء ويكون له التأخير الى آخر اوقات القدرة لا الى الوقت الذي تفوت فيه القدرة ثم انه لما ورد عليهم نص لا يكاف الله نفسا الا وسعها أجاب بقوله (وقد خصصه نصوص قضاء الصوم والصلاة) فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظرا أيضا فإنه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الآية بل العقل أيضا يدل على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه (أقول اذا وجب الواجب في الجزء الاخير) كمن صار أهلا فيه (وعدمت القدرة في القضاء والتأميم مشكل) لعدم التقصير منه في

العدد ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم بل نعلم قطعاً كذبهم أو اشتباههم على كذب أو متوهم وهذا على مذهبه إن لم ينظر إلى القرائن لازم أمان نظر إلى القرائن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر فإن قيل خبر الواحد الذي عمله الأمة هل يجب تصديقه قلنا إن عملوا على وفقه فلعلمهم عملوا عن دليل آخر وان عملوا به أيضاً فقد أمر وبالعمل بخبر الواحد وإن لم يعرفوا صدقه فلا يلزم الحكم بصدقهم فإن قيل لو قدر الراوي كذباً لكان عمل الأمة بالبطل وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الأمة قلنا الأمة ما بعدد والأب العمل بخبر يغلب على الظن صدقهم فيه وقد غلب على ظنهم كالتقاضى إذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون محطاً وإن كان الشاهد كاذباً بل يكون محققاً لأنه لم يؤمر إلا به § القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه وهي أربعة (الأول) ما بعدد بخلافه بضرر رقة العقل أو نظره أو الحس والمشاهدة وأخبار التواتر وبالجملة ما خالف المعلوم بالمدارك الستة المذكورة كمن أخبر عن الجمع بين الضدين وأحياء الموتى في الحال وأباعد جناح نسر أو في ليلة بحر وما يحس خلافه (الثاني) ما خالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة واجماع الأمة فإنه ورد كذبه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والأمة (الثالث) ما صرح بتكذيبه جمع كثير يستحيل في العادة وأما طوهم على الكذب إذا قالوا أحضرنا معك في ذلك الوقت فلم نجد ما يحكم من الواقعة أصلاً (الرابع) ما سككت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مع جريان الواقعة بمشهد منهم ومع إحالة 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 بكذبه إذ لو صدق لتوفرت الدواعي على نقله ولا حالت العادة اختصاصه بحكايته وبمثل هذه الطريقة عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن ونص الرسول على نبي آخر بعده وأنه أعقب جماعة من الأولاد الذكور ونصه على إمام بعينه على ملا من الناس وفرضه صوم شوال وصلاة الضحى وأمثال ذلك مما إذا كان أحوال العادة كمنه فان قيل فقد تفرد الأحاديث بنقل ما توفرت الدواعي عليه حتى وقع التلافي فيه كإفراجه صلى الله عليه وسلم الحج وقرانه وكسب حوله الكعبة وصلاته فيها وأنه عليه السلام نكح ميمونة وهو حرام وأنه دخل مكة عنوة وقبوله شهادة الأعرابي وحده على رؤية الهلال وانفراد الأعرابي بالرؤية حتى لم يشاركه أحد

ترك الأداة ولا في ترك القضاء (وإنه أعلم) بالصواب وهذا غير وارد لأنهم لا يؤمنون في هذه الصورة (١) ثم اعلم أنه قد اشتغل الذمة بالأداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فأمر بتفرغها باتيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعاً فيقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لأنه بقاءه وجوب سابق قد كان قادراً على تفرغها ولم يفرغ فبقيت مشغولة في النفس الأخير فطوبى بالايصاء لتفرغها والقدرة عليه ثابتة وإذا لم تبقى هذه القدرة أيضاً بقي في مقابلة هذا الاشتغال والوجوب المغفرة أو الأثم وهذا أمر معقول ولا يرد عليه شيء ويتم الدليلان تفرغ الأول أن اشتغال الذمة بالأداء باق حين القضاء والأمر به أمر بتفرغ تلك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا التأمم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتفرغ بالناسي لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأثم وهو ظاهر ولا يحتاج إلى تخصيص الكربة لا يكلف الله الخ إذا هذا الاشتغال ليس تكليفاً وإنما يكون لو طوبى مع عدم القدرة بتفرغها § قال بعض المشايخ إن الأداء والقضاء ميبان في اشتراط القدرة (٢) والأداء كما يشترط لوجوب أداءه عن القدرة الحقيقية ويكتفى بالمتوهمه فيما يجب الأداء لترتب القضاء كذا في القضاء يشترط القدرة الحقيقية للاتيان بها عيناً وإذا أتم إلى النفس الأخير يكتفى بالقدرة المتوهمه لاحتمال امتداد هذا

(١) في بعض النسخ ما نصه وفي الحاشية إنما كل التأثم مشكلاً لأنه لا تقصير من المكلف في فوت الأداء لأنه غير مقدر ولا في القضاء لأن التأخير جائز لأنه موسع ولا تأثم بالجائز وهذا يدل على أنه يشكك أيضاً التأثم عند فقدان القدرة على القضاء بعد وجوده لأن المقدمات حارية فيه وحسن تدبر عليه وورود ظاهر أنه لم يكن له التأخير جائزاً على هذا الوجه فإن التوسعة إنما تقتضي جواز التأخير بحيث لا يتأخر عن كل الوقت وهما وقت القضاء العرفي فإذا فوت في العرفي فقد أخرج عن كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فيوجب الأثم ثم قال وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الأداء فتأمل وهذا لا يظهر له وجه فإنه إن أراد الانفصال في الأداء بان في الجزء الآخر بنفس الوجوب لأنه لا يتوقف على القدرة دون وجوب الأداء فهذا لا يثبت التأثم لأن التأثم متوقف على وجوب الأداء وإن أراد انفصال الوجوبين في القضاء فهو باطل كما هو ظاهر فافهم (٢) قوله والأداء كما يشترط الخ كذا في الأصل وانظر

فيه وانشقاق القمر ولم ينقله الا ابن مسعود رضي الله عنه وعدد يسير معه وكان ينبغي أن يراه كل مؤمن وكافر يواد وحاضر ونقل
النصارى ومجرات عيسى عليه السلام ولم ينقلوا كلامه في المهد وهو من أعظم العلامات ونقلت الامة القرآن ولم ينقلوا بقية
مجزئات الرسول عليه السلام كتقل القرآن في الشيوخ ونقل الناس أعلام الرسل ولم ينقلوا أعلام شعيب عليه السلام ونقلت
الامة سور القرآن ولم تنقل المعوذتين نقل غيرهما حتى خالف ابن مسعود رضي الله عنه في كونهما من القرآن وما تبعهما البلوى من
الهمس والمس أيضا فكل هذا انقض على هذه القاعدة والجواب أن أفراد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرانه ليس مما يجب أن
ينكشف وأن ينادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة بل لا يطلع عليه الا من أطلعه عليه أو على نيته بأخباره إياه نعم ظهر
على الاستفاضة تعلمه الناس الافراد والقران جميعا وأما دخوله الكعبة وصلاته فيها فقد يكون ذلك مع نفر يسير ومع واحد
واثنين ولا يقع شأنه وكيف ولو وقع شأنه في العالم تتوفر الدواعي على دوام نقله لانه ليس من أصول الدين ولا من فرائضه ومهماته وأما
دخوله مكة عنوة فقد صرح على الاستفاضة دخوله متسلما مع الالوية والاعلام وعمام التمكن والاستيلاء وبذلك الامان لمن دخل دار
أبي سفيان ولما أتى ساحه واعتصم بالكعبة وكل ذلك غير مختلف فيه ولكن استدلل بعض الفقهاء بما روى عنه صلى الله عليه وسلم
أنه ودى قوما قتلهم خالد بن الوليد رضي الله عنه على أنه كان صلحا ووقع مثل هذه الشبهة للإحاد يمكن أن ترال بالنظر وأن يكون
ذلك بنهي خاص عن قوم مخصوصين ولسبب مخصوص وأما أفراد الاعراب برؤية الهلال فيمكن وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة
الاولى لشفاء الهلال ودقته فينفرديه من يحتسب بصره وتصديق في الطلب رغبتة ويقع على موضع الهلال بصره عن معرفة وانفاق
وأما انشقاق القمر فهي آية بليغة وقعت والناس نيام غافلون وانما كان في لحظة فرآه من ناظره النبي صلى الله عليه وسلم من قرين
ونبهه على النظره وما انشق منه الاشعة ثم عاد صبحا في لحظة فكهم من انقراض كوكب وزلزلة وأمور هائلة من ريح وصاعقة
بالليل لا يتنبهه الا الاحاد على أن مثل هذا العما يراه من قبله انظر اليه فانشق عقب القول والتصدى ومن لم يعلم ذلك
ووقع عليه بصره بما توهم انه خيال انشع أو كوكب كان تحت القمر فأحلى القمر عنه أو قطعة من حجاب سترت قطعة من القمر

النفس لكن لا لأن يجب عليه القضاء عينيا بل ليرتب عليه الخلف وهو الايضاء والاثم بعد الموت وهذا أيضا قريب
مما ذكر والحاصل أن نفس اشتغال الامة بالقضاء لا يشترط له القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات وأما طلب ايقاعها
تفر بغير الامة فيشترط القدرة له أداء كان أو قضاء ابتداء وبقائه هذا هو الذي يقتضيه الفحص فان أراد وبالحقيقة
الحال هذا القدر فكل ما هم تام والافضل والله أعلم

(الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف)

﴿مسئلة فهم المكلف الخلف شرط التكليف عندنا﴾ المراد بالفهم نفس التصور لا التصديق والالم يمكن الكافر مكلفا
لعدم التصديق ويلزم الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لاجل شرعية الحكم فالايان موقوف على توجه التكليف وهو
على الايمان ومن يقول بعقلية وجوب الايمان لا ينتهض عليه (ووافقنا بعض المحوزين لتكليف المحال) وقيل أكثرهم
وخالف بعض آخرون منهم (لنا أن التكليف طلب الوقوع منه) أي من المكلف (امتنالا) أي لاجل وقوع الامتثال كما
يراهم مشرمانعي التكليف بالمحال (أو) طلب الوقوع منه (ابتلاء) أي لاجل الابتلاء بأنه يعزم على الفعل ويشه زبده
للامتنال كما يراه قائلو التكليف بالمحال (وهو) أي الوقوع امتنالا وابتلاء (من لا شعوره به محال لانه) أي الايقاع امتنالا
وابتلاء (فرع العلم وطلب المحال محال على مامر) وهذا لا ينتهض من قائل التكليف بالمحال لانه لا يعلم على رأيهم طلب المحال
محال فلا يمكن أن يستدلوا بهذا فالاولى أن يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف من لا شعوره فاستعمال
التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل (قبل اللازم) الضروري (أن التكليف بشرط عدم الفهم محال لافي زمان عدمه) وليس
الفهم محال لافي زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان أراد أن طلب الوقوع امتنالا وابتلاء محال من لا شعوره بشرط
عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعى استحالة في زمانه وان أراد أن طلب الوقوع منه محال
في زمان عدم الشعور فمنوع (أقول) في الجواب (لمثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف) ولوازمه

فلهذا لم يتوارث نقله وأما نقلهم القرآن دون سائر الأعلام فذلك لامر من أحدهما أن الدواعي لا تتوفر بعد نبوت النبوة بالقرآن واستقلالها به على نقل ما يقع بعده بحيث تقع مداومة عليه اكتفاء بنبوتها بالقرآن الذي هو أعظم الآيات ولأن غير القرآن إنما ظهر في عمر كل واحد مرة واحدة وورعنا بطهر بين يدي نفي وسير والقرآن كان يردده طول عمره مرة بعد أخرى وبقية على كفتهم قصدوا بإمرهم بحفظه والتلاوته والعمل بموجبه وأما المعوذتان فقد ثبت نقلهما شاعرا من القرآن كسائر السور وابن مسعود رضي الله عنه لم ينكر كونهما من القرآن لكن أنكر اثباتهما في المصحف واثبات الحد أيضا لأنه كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بآياته وكتبته ولما لم يجده كتب ذلك ولا سمع أمره أنكره وهذا تأويل وليس بهذا لكونه قرآنا ولو جحد ذلك لكان فسقا عظيما لا يضاف إلى مثله ولا إلى أحد من الصحابة وأما ترك النصارى نقل كلام عيسى عليه السلام في المهدي فلهذا لم ينسلكم إلا بحضرة تفر بسير ومرة واحدة لتبرئة مريم عليها السلام عما نسبوا إليه فلم ينسركم ذلك ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم فأن درس فيما بينهم وأما شعيب ومن يجري مجراه من الرسل عليهم السلام فلم يكن لهم شريعة يتفردون بها بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم فلم تتوفر الدواعي على نقل مهاجراتهم اذ لم يكن لهم مهاجرات ظاهرة لكن ثبت صدقهم بالنص والتوقيف من نبي ذي مهجزة وأما الخبر عن الأس والمس للذكر وما نعلم به البولي فيجوز أن يخبر به الرسول عليه السلام عددا بسيراتهم يتخلونه آحادا ولا يستفيض وإس ذلك مما يعظم في الصدور وتتوفر الدواعي على التحدث به دائما ﴿ القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه وهو جملة الأخبار الواردة في أحكام الشرع والعبادات 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 أخلانا الله تعالى عن دليل على صدقه قلنا لم يستحيل أن يتخلنا عن دليل قاطع على صدقه ولو قل هذا وقيل يعلم صدقه لانه لو كان كذبا لما أخلانا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه لكان مقاوما لهذا الكلام وذي ف يجوز ذلك ويلزم منه أن يقطع

(ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء) اللذين هما فرعا العلم والشعور (فوجوده بدون) أي وجود التكليف بدون الشعور (محال) لانه وجود المشروط بدون الشرط (والحال محال في جميع الاوقات) فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فيتم المطلوب (واستدل لوصح) تكليف الغافل (لصح تكليف البهائم اذ لا مانع بتخيل فيه الاعداء الفهم وهو لا يمنع) على هذا التقدير فهماسيان (قيل) لانسلم أنه لا مانع بتخيل الاعداء الفهم (بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه) وهذا غير وافي لقضاء الضرورة أن الانسان لا يدخل لها في الباب الوجود الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمة (١) سواء سيان والاستعداد المجرى من غير الفعلية لا يوجب الفهم حاله فلا يصح التكليف حاله والاصح تكليف البهيمة (أقول) لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه (بل فيه نزاع أيضا فان المنازعين) في اشتراط الفهم (هم المحوزون للتكليف بالحال) لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالحال هذا وهو غير وافي فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان تفرق فلا يدخل لكونهم محيزين والافلا وجهه (بل الحق) في المنع (على رأيهم منع بطلان التالي فان تكليف البهيمة بشئ ليس أبعد من تكليف الانسان بالجمع بين التقيضين) واذ قد أجازوا هذا فلماذا جحد ذلك وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مساع للمنع فان بطلان التالي ضروري وجميع عليه على ما نقلنا أنه لا نزاع فيه (على أن عدم استعداده) أي الفهم (في البهيمة مع غمائل الجواهر) كلها انسا كانت أو بهيمة لان كلها مؤلفة من جواهر فردة لا غير والروح أيضا جسم مؤلف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت الجردات فلا قصور من جهة القائل (و) مع (أن كل شئ يتخلقه الله تعالى اختيارا) والله قادر على كل شئ فهو قادر على اعطاء البهيمة الفهم ففيها استعداد الفهم أيضا فلا وجه لاداء مانع عدم الفهم فيها (محتمل تأمل فتأمل) فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يكون المنفي الاستعداد العادي وفي البهيمة الاستعداد العادي غير مسلم هذا المحوزون تكليف الغافل (قالوا أولا كلف السكران حيث اعتبر بطلاقة وإيلاؤه) وهو غافل فصح تكليفه بل وقع قلنا لانسلم أن اعتبار الطلاق تكليف بل (هو من ربط المسببات بأسبابها) فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبرا ووصارت الزوجة أجنبية (كالصوم) يجب في الزمة جبرا (بشهود الشهر) وان لم يكن مكلفا بالاداء كالحائض

(١) قوله سواء سيان كذا في النسخ ولعلهما مستحان جمع النامع بينهما كتبه مصححه

بكذب كل شاهد لا يقطع صدقه وكفر كل قاض ومفت وبقوره اذ لم يعلم اسلامه وورعه بقاطع وكذا كل قياس ودليل في الشرع لا يقطع بصحته فليقطع ببطلانه وهذا بخلاف التصدي بالنسوة اذ لم تظهر مجهزة فانا نقطع بكذبه لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي كلفنا تصديقه وتصديقه بغير دليل محال وتكليف المحال محال فيه علمنا ان لم تكلف تصديقه فلم يكن رسولا لينا قاطعا أما خبر الواحد وشهادة الاثنين فلم تتعبد فيه بالتصديق بل بالعمل عند ظن الصدق والظن حاصل والعمل ممكن ونحن مصيبون وان كان هو كاذبا ولو علمنا بقول شاهد واحد فنحن محتاثون وان كان هو صادقا فان قيل انما يجب اقامة المجهز لتعرف صدقه فتنبه فيما يشترعه فليجب عليه ازالة الشك فيما يبلغ من الشرع بالمشافهة والاشاعة الى حد التواتر ليحصل العلم في حق من لم يشافه به قلنا لا استحالة في أن يقسم الشارع شرعه الى ما يتعبد فيه بالعمل والعلم فيجب فيه ما ذكرتموه الى ما يتعبد فيه 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 عند الله تعالى وكذا الظن الحاصل من قياس وقول شاهد وبين المدعى عليه أو بين المدعى مع التكرار فلا يحيل شيئا من ذلك

(القسم الثاني من هذا الاصل في أخبار الآحاد) وفيه أبواب (الباب الاول) في اثبات التعبد به مع قصوره عن افادة العلم وفيه أربع مسائل (مسئلة) اعلم ان تاريخي بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الاخبار الى حد التواتر المفيد للعلم فانتقله جماعة من خمسة أو ستة من لافه وخبر الواحد وأما قول الرسول عليه السلام مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد واذا عرفت هذا فنقول خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة انما لا يصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وقد نأعترض خبرين فكيف نصدق بالثالثين وما حكى عن المتقدمين من أن ذلك يوجب العلم فاعلمهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل اذ يسمى الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهري وباطني وانما هو الظن ولاعتد لهم في قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات وانما أراد الظاهر لان المراد به العلم الحقيقي بكلمة اشهادة التي هي ظاهر الايمان دون الباطن الذي لم يكف به والايمان باللسان

لكن على هذا يجب أن لا يكف بالكف عنها فلو وطئها لم يأن ثم قال مطلع الاسرار الالهية لا بأس بالتزام ذلك فانه كالتزام عند العليم الخبير الا ان السكر محرم أفضى الى القبح فيؤخذ به بخلاف النوم (أقول بشكل صحة اسلامه) ليس الاشكال فيه من جهة انه لو صح منه كان آتيا للفرض فيصير مكلفا كيف وانه يجوز ان يكون حاله كحال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلاما اعتقادا وقرارا والاعتقاد لا يتصور منه فانه فرع العقل الا أن 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 فنأمل (والحق) في الجواب (ان السكران من محترم) ليس مكلفا حقيقة بمعنى أنه مطلوب منه شيء بل (مكلف زجرا) بمعنى أنه يجازى مثل جزاء الصاحي لاجل الزجر (فمنع عباراته من الطلاق والعنق وغيرهما) وترتب أحكامهما من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما ورواخذ بترك العبادات الواجبة (فيلزمه الاحكام) كاهاد نبوية وأخرى وية والسرفية أنه انما يأتي ما يأتي من فعل محرم فاعله باختياره وكان يمكن أن لا يرتكبه فلا يأتي بهذه القبائح والقبايح كلها باختياره كما فسقط ما قيل انه لا وجه للتكليف ولو زجرا لانه ان كان ذاعقل يسير فهو فاهم للخطاب فتكليفه تكليف الصاحي والافلاوجه للتكليف لانه والميت والمجنون سواء (الا الرد لعدم القصد) للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يتأتى من لا قصد له (فكانت لزوم) لها (لا التزام) لها ولزوم الكفر ليس كقرار التزامه وانما اعتبرنا القصد في ثبوت الردة دون الاسلام (ترجى الجانب الاسلام) فانه معلوم ولا يعلى فيثبت بشبهة ولا يرتفع بشبهة والحق أن هذا في القضاء فقط (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة) وأنتم سكارى (الآية فكفوا حال السكر بالترك) للصلاة وهو حال عدم الشعور (أقول) لان حال عدم الشعور (بل فيه دليل على أن السكر لا يتأتى في فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهديان) وظاهر أنه في هذه الحالة شاعر البتة فان قلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذه الحال أصلا جاب بقوله (واعتبار أبي حنيفة) رحمه الله (عدم التمييز في الحد) للسكر (الموجب لعدم احتياط) منه لانه حقيقة عنده وانما احتياط فيه لارأمر الحداهم (لان مبناه على الدرء) ونحن مأمورون بان ندأ بأحداث الشبهات فاعتبر درجته الشديدة فان الضعيف

يسمى اجبا ما يجزى ولا غمك لهم في قوله تعالى ولا تنف ما ليس له به علم وأن الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به لان المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة الاجمالية حتى وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق والظن حاصل قطعاً ووجوب العمل عنده معلوم قطعاً كالحكم بشهادة اثنين أو بين المدعي مع تكول المدعي عليه **(مسئلة)** أنكروا متكررون جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً فضلاً عن وقوعه مع ما يقال لهم من أين عرفتم استهاتته أبالضرورة ونحن نخالفكم فيه ولا نزاع في الضرورة أو بدليل ولا سبيل لهم الى اثباته لانه لو كان محالاً لكان يستحيل إمالذاته أو لمفسدة تتولد منه ولا يستحيل لذاته ولا التفات الى المفسدة ولا نسلم أيضاً الوالتفتنا اليها فلا بد من بيان وجه المفسدة فان قيل وجه المفسدة أن يروى الواحد خبراً في سفل دم أو في استعلال بضع ور بما يكذب فيظن أن سفل الدم هو بامر الله تعالى ولا يكون بامر غيره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في اباحة بضعه وسفل دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالثب فيصيح من الشارع حواله انطلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوجه بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا امره لتكون على بصيرة امامة مثلون أو مخالفون والجواب أن هذا السؤال ان صدر عن ينكر الشرائع فنقول له أي استهاتته في أن يقول الله تعالى لعباده اذا طار بكم طائر ونظنتوه غراباً ففقد أوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت طنكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن مدرك بالحس وجوده فيكون الوجوب معلوماً في أني بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعاً وأصاب اذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غراباً علامة فلم لا يجوز أن يجعل طنه علامة ويقال له اذا ظننت صدق الراوي والشاهد والخالف فأحكم به ولست متعبداً بعرفة صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممثل صدق أو كذب ولست متعبداً بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك وهذا ما نهتقده في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد والبين وغير ذلك وأما اذا صدر هذا من مقر بالسرع فلا يتمكن منه لانه تعبد بالعمل بالشهادة والحكم والفتوى ومعابنة 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 فمعنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال (ومعنى حتى تعلموا) ما تقولون (حتى تبينوا) ما تقولون (وهذا) الذي ذكرنا (لاتأويل فيه) فان العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير الاجازة وفي بعض النسخ وهذا تأويل ولا يظهره وجه ولعله من سهو الناسخ الا أن يريد أن هذا تأويل لا تفسير فانه بالرأى حرام (والقوم التزموا) التأويل (بانه منى عن السكر) لاجن الصلاة في حال السكر فالمعنى لانسكروا حتى تصلوا حال السكر (كقولهم لانت وأنت ظالم أي لا تظلم فتبوت ظالمها هذا) فان قلت لا يساعده شأن التزول فان التجر بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كما فصل في التفسير قلت المعنى نهى عن السكر وقت الصلاة أي لانسكروا وقت الصلاة فتصلون وانتم سكارى ووقع في تلك القصة فتركوا وقت الصلاة وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة الا في اوقات غير اوقات الصلاة فتدبر **(مسئلة)** المعدوم مكاف خلافاً للمعتزلة) ولما كان المتبادر منه انه مكاف مخبراً وهو ينافى عدم تناول الخطاب شفاهاً فسر به بقوله (والمراد منه التعلق العقلي) أي التعلق بشرط وجودهم على صفة التكليف (لا التخييري) الشفاهي قيل الاشعرية يتفصون بهذا اعمار دعليهم اذا كان المعدوم مكافاً والناثم أجدر بان يكون مكافاً ورد عليهم أن المعدوم هل يجب عليه شيء أولاً وان شئت قلت هل مأمور أم لا فعلى الاول كيف لا يجب على النائم وكيف يمكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك فان المعدوم تارك من غير مؤاخذه مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذا الايجاب لانه متضمنه فلا تكليف أزلى وايضا التعلق داخل في حقيقة التكليف واذا تعلق في العدم فلا تكليف وأما نحن فلا يرد علينا لاننا يجوز تعلق الامر بالمعدوم والايجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس أما الايجاب من غير وجوب ففي المعدوم وأما العكس فالوجوب السابقة على الشرع كما روى عن الامام الهمام أبي حنيفة هذه الكلام بعض الاخبار الذي يعقد الا نامل بالاعتقاد صاحب المحكم رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية أصلاً فان معنى تجوزهم التكليف للمعدوم أنه يجيشلو وجد بشرط التكليف تعلق به الحكم وهذا المعنى النائم أيضاً مكاف عندهم ونحن لانسكرك ذلك فان أراد هذا الخبر في التثبيق الوجوب الشفاهي بخبر أنه ليس يجب على المعدوم ولا يلزم منه انتفاء الايجاب ولا يقتضى الايجاب ذلك فان التغير الذي بينهما يجوز انتفاء أحدهما

عليه وسلم وشهادته خريجة من ثبات حين صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهادته موسى وهرون والانبياء صلوات الله عليهم وقد
 يظن ذلك كشهادة غيرهم ثم الحق المظنون بالمقطوع عنه في وجوب العمل وكذلك فتوى النبي صلى الله عليه وسلم وحكمه مقطوع
 به وفتوى سائر الائمة وحكم سائر القضاة مظنون والحق بالمعلوم والكعبة تعلم قطعاً بالعيان وتظن بالاجتهاد وعند الظن يجب
 العمل كما يجب عند المشاهدة فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر فلم يستعمل أن يلحق المظنون
 بالمعلوم في وجوب العمل خاصة ومن أراد أن يفرق بين هذه الخمسة في مفسدة أو مصلحة لم يتمكن منه أصلاً فان قيل فهل يجوز
 التعبد بالعمل بخبر الناسق قلنا قال قوم يجوز بشرط ظن الصدق وهذا الشرط عندنا فاسد بل كما يجوز أن تجعل حركة الفلك
 علامة التعبد بالصلاة فحركة لسان الناسق يجوز أن تجعل علامة فتكليف العمل عند وجود الخبر بشئ وكون الخبر صدقاً وكذا ما
 شئ آخر (مسئلة) ذهب قوم الى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الادلة السمعية واستدلوا
 عليه بدليلين أحدهما أن المقتضى إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة ووجد خبر الواحد فلم يحكم به لتعطلت
 الأحكام ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان معوناً الى أهل العصر يحتاج الى انفاذ الرسل اذ لا يقدر على مشافهة الجميع ولا
 اشاعة جميع أحكامه على التواتر الى كل أحد اذ لو أنفذ عدد التواتر الى كل قطر لم يف بذلك أهل مدينته وهذا ضعيف لأن المقتضى
 اذ اذ فقد الادلة القاطعة يرجع الى البراهة الاصلية والاستصحاب كالألف فقد خبر الواحد أيضاً وأما الرسول صلى الله عليه وسلم
 فلينصتص على من يقدر على تبليغه فن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكافيه فليس تكليف الجميع واجباً نعم
 لو تعبد النبي بان يكلف جميع الخلق ولا يخفى واقعة عن حكم الله تعالى ولا تخصصا عن التكليف فرعياً يكون الاكتفاء بخبر الواحد
 ضرورتي حقه والدليل الثاني انه لم يوافق صدق الراوي يمكن فلو لم يعمل بخبر الواحد لكان قد نكأ امر الله تعالى وأمر رسوله
 صلى الله عليه وسلم فلا احتياط والحزم في العمل وهو باطل من ثلاثة أوجه أحدها أن كذبه ممكن فرعياً يكون علماً بخلاف
 الواجب الثاني أنه كل يجب العمل بخبر الكافر والناسق لأن صدقه ممكن الثالث هو أن براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي

مع بقاء الآخر كيف والوجوب عندهم هو معنى افعال مأخوذة مع التعلق بالمأمور ولما لم يكن في الغدم تعلق لم يكن هناك وجوب
 وأما الإيجاب فعنى افعال من حيث هو قائم بالأمر وهذا القيام حاصل أبداً وأزلاً وأما الوجوب والإيجاب اللذان هما اعتباريان
 وبينهما مطاوعة فكلاهما متفقان في الازل عندهم وان أراد الوجوب العقلي تختار أن المعدوم في الازل يجب عليه المأمورات
 وجوباً عقلياً لا محضاً او الاظهر أن يقال الوجوب والإيجاب العقليان ثابتان في الازل ولا استحالة وكذا حال التام والخبر ان ليسا
 في الازل كيف والمعتبر في الإيجاب المنجز التعلق المنجز فلا يتحقق الا عند وجود المكلف قوله وأيضاً الخ فقد مر الجواب عنه
 بوجهين ثم قال مطلع الاسرار الالهية وأما الوجوب السابق على الشرع فذهب مشايخنا الكرام كالشيخ الامام علم الهدى
 أبي منصور الماتريدي رضي الله عنه أن حاصلها أن الاحكام 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 الاوامر في بعض الاحكام فتدبر
 (لنا والوا) بكن المعدوم مكافئاً (لم يكن التكليف أزلياً لتوقفه على التعلق) ولو عقلياً واذ لم يكن المعدوم مكافئاً لتعلقه في
 الازل ولا موجود فيه حتى يتعلق به (والتالي باطل بل هو أزلي لان كلامه تعالى أزلي) لان كلامه صفة له تعالى فيكون
 قائماً به فيستحيل حدوثه (لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه) لانه لا يتم على المعتزلة قائمهم يقولون انه ليس صفة
 قائم به سبحانه بل الله تعالى مشكلم بكلام قائم بحسب قالوا ليس هذا من قبيل الانصاف بالمستحق من غير قيام المبدأ فان المشكلم
 مشتق من المشكلم وهو خلق الكلام وخلق صفة تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة لانه لا يتم على الكرامية القائلين
 بقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية ولا يخفى على المستيقظ بان مخالفة الحقايق انصر التمامية كيف ومسئلة كون
 الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعية لا وجه للرب والارتباب فيه الأثرى كيف قال الامام أبو حنيفة من قال بخلق القرآن
 فهو كافر قالوا وهو من الكفران لامن الكفر وكيف صبر الامام أحمد على أئمة التعذبات ولم يخرج خلافتها على اللسان فضلاً
 عن الانتكار وانظر الى ما قال الامام الشيخ داود الطائي 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 ترفع بالوهم وقد استدل به قوم في نفي خبر الواحد وهو وان كان فاسدا فهو اقوم من قوله ان الصدق اذا كان ممكنا
يجب العمل به (مسئلة) الصحيح الذي ذهب اليه الجماهير من سلف الامة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين
انه لا يستعمل التعبد بخبر الواحد عقلا ولا يجب التعبد به عقلا وان التعبد به واقع جمعا وقال جماهير القديرة ومن تابعهم
من اهل الظاهر كلفاساني بتعريم العمل به جمعا ويدل على بطلان مذهبهم مسلطان قاطعان احدهما اجماع الصحابة على
قبول خبر الواحد والثاني تواتر الخبر بانفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاية والرسول الى البلاد وتكليفه اياهم تصديقهم فيما
نقلوه من الشرع ونحن نقرر هذين المسلكين (المسلك الاول) ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في
وقائع شتى لا تنصير وان لم تتواتر احادها فصلا العلم بجموعها ونحن نشير الى بعضها فقاماروي عن عمر رضي الله عنه في وقائع
كثيرة من ذلك قصة الجنين وقسامه في ذلك يقول اذكر الله امر اسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا في الجنين فقام اليه
جمل بن مالك بن السابعة وقال كنت بين جارتين يعني ضربتين فضربت احداهما الاخرى عسطن فالتقت جيننا متافقتي فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم بغيره عبدا او وليدة فقال عمر لم نسمع هذا القصة نافية بغيره هذا أي لم نقض بالغيره أصلا وقد انفصل
الجنين ميتا للشك في أصل حياته ومن ذلك انه كان رضي الله عنه لا يرى توريت المرأة من دية زوجها فلما أخبره الضحالك أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية رجوع الى ذلك ومن ذلك ما تناقروا به الاخبار
عنه في قصة الجعوس أنه قال ما أدري ما الذي أصنع في أمرهم وقال أنشد الله امر اسمع فيهم شيئا الأرفعه الينا فقال عبد الرحمن
ابن عوف أشهد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب فأخذوا الجزية منهم وأقرهم على دينهم ومنها
ما ظهر منه ومن عثمان رضي الله عنهما وجاهير الصحابة رضي الله عنهم من الرجوع عن سقوط فرض الغنم من التقاء الخناتين
بخبر عائشة رضي الله عنها وقولها فعلت ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم وانغسلنا ومن ذلك ما صح عن عثمان رضي الله عنه
أنه قضى في السكني بخبر فريعة بنت مالك بعد أن أرسل اليها أسألها ومنها ما ظهر من علي رضي الله عنه من قبوله خبر الواحد

وبالجملة مسئلة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة يجمع عليه اجماعا قطعيا لا يضر مخالفة الجفاء فيه وكذا لا يضر مخالفة
الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر ثم نفي ههنا سؤال هو ان اللازم من الدليل كون الكلام النفسي هو الذي يكون
تعلقه عقليا ويكون التكليف بعد وجودهم تخيصا فلا يكون مدلول الكلام اللفظي الذي يحتمل التكليف به تخيصا وقد صرحوا
بكونه مدلوله كذا في الحاشية ولا يذهب عليك أن معنى التعلق العقلي تعلق معقول بوجود المكلف بصفة التكليف فكان في
الازل طلبا معلقا به فاذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تخرج الطلب الذي كان معلقا فان التعلق بالامر المحقق تخيصا وهذا
الطلب المحقق فالواحد مدلول اللفظي وأما احقاق الحق فسنذكر بندها من في الاصول فانتظر فانه يظهر لك أن اللفظي له نوع من
الاتحاد مع النفسي ولا ينافي ذلك الاقتراح بحسب التعلق والتعلق فتدبر المعتزلة (قالوا) لو كان التكليف قديما يلزم
أمر ونهي من غير متعلق موجود) اذ قدم الامر ولا مأمور (وذلك سفة 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 أنه كتب في التوراة قبل أن يخلق آدم
بأربعين سنة فعصى آدم به فغوى وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فما هو جوابكم فهو جوابنا (قلنا انما يلزم ذلك) أي السفة
والعبث (لو كان الطلب في الازل تخيصا) ولا نقول به (أما لو كان ممن سيكون) معلقا على وجوده مع صفة التكليف (فلا) يلزم
(كأمر الرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين (في حقنا وبذلك اندفع ما قيل) انه لا يصح تعلق التكليف بالمعدوم كيف
لا (ان تحقق التعلق بدون المتعلق ممنوع ضرورة أن الاضافة لا تصح بدون المضاف اليه) والتعلق اضافة بين الأمر والمأمور
(وذلك) الاندفاع (لان الامتناع) المذكور (في التعلق التخصيري) وأما العقلي (فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا
متحققا بالفعل (فيكفي له العلم فتدبر) فانه جلي وبسرك (قيل) في الجواب (السفة والعبث من صفات الافعال) ولا يتصف
بهما التكيف (والكلام النفسي من الصفات) دون الافعال (فلا يتصف بهما) فلزوم السفة والعبث ممنوع (أقول) لا بل
يتصف بهما بعض الصفات أيضا كيف لا (والامر طلب والطلب يتصف بهما اجماعا اعلم أن عبد الله بن سعيد القفطان
(من الأشاعرة) أي من أهل السنة والجماعة وكان مقدما على الأشاعرة (ذهب مستلصاعن) هذا (الاروم) لزوم

واستظهاره بالبين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعتني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره أحلفته فاذا حلف 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 والتحرر من تغيير لفظه نقلا بالمعنى وثلاثا يقدم على الرواية بالظن بل عند السماع المحقق ومنها ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه كان يرى ان الحائض لا يجوز لها أن تصدح حتى يكون آخر عهد الطواف بالبيت وأنكر على ابن عباس خلافة في ذلك فقيل له ان ابن عباس سأل فلانة الانصارية هل أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأخبرته فرجع زيد بن ثابت يضحك ويقول لان ابن عباس ما أراك الا قد صدقت ورجعت الى موافقة بخبر الانصارية ومنها ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كنت أسقى أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرا من فضج ثم اذا أتانا فقال ان الخبر قد حرمت فقال أبو طلحة قم يا أنس الى هذه الجرار فاكسرها فقامت الى مهران لتأفصر بنها بأسفله حتى تكسرت ومنها ما اشتهر من عمل أهل قباء في التحول عن القبلة بخبر الواحد وانهم أتاهم آت فأخبرهم بنسخ القبلة فأنحرفوا الى الكعبة بخبره ومنها ما ظهر من ابن عباس رضي الله عنه وقد قيل ان فلانا رجلا من المسلمين يزعم ان موسى صاحب الحضرة 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 والحضر بنى يذل على ان موسى صاحب الحضرة هو موسى بنى اسرائيل فتجاوز ابن عباس العمل بخبر الواحد يادرا الى التكذيب بأصله والقطع بذلك لاجل خبر أبي بن كعب ومنها أيضا ما روى عن أبي الدرداء انه لما باع معاوية شيئا من آنية الذهب والورق بأكثر من وزنه فقال له أبو الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك فقال له معاوية انا لا أرى بذلك بأسا فقال أبو الدرداء من بعد ذنبي من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني عن رأيه لا بأسا كذلك يارض أبدا ومنها ما اشتهر عن جدهم في أخبار لا تخصي الرجوع الى عائشة وأم سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهن والى فاطمة بنت أسد وفلانة وفلانة ممن لا يحصى كثرة والى زيد وأمامة بن زيد

السفة والعبث (الى ان كلامه) تعالى (ليس في الازل أمرا أو نهيا أو غيرهما) من الاخبار والاستفهام بل يتعسف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات (بل القديم هو الامر المشترك) بينهما (والاقسام حادثة) وقد رأيت في كتب بعض المحدثين أنهم حكوا ويكون هذا الرأي مختارا (وأورد عليه أن هذه) الاشياء من الامر والنتهى وغيرهما (أنواع) للكلام (ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما) فلا يتصور قدم المشترك (وأجاب) عبد الله بن سعيد (بمنع أنها أنواع بل) انها (عوارض بحسب) عروض (التعلق) وهو حادث (ويجوز خلوه عنه) وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه أمرا ونهيا ويمكن الاستدبابان كلامه تعالى واحدمعين فلا يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة (أقول) هذا الجواب غير تام فانما لنا أنها ليست أنواعا لكن لا تملك في أنها أقسام (ووجود المقسم بدون) وجود (قسم تامحال وان كان التقسيم باعتبار العوارض) واذ قد قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض (فيلزم عليه القول بوجود قسم تام 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 لم يلا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام بل انما يتعدد وينقسم بتعدد التعلقات وبما قال القطان 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 حيث شذوقه وجود المقسم بدون قسم تامحال مطلقا ممنوع وان خصص بالمقسم الكلي فقير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية أنه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينه بعد عروض العوارض وههنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق أن المعنى المقصود فيه التخطاب لا يعقل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى أن قصد التخطاب بالفعل البتة يستدعي وجود الاقسام وأما قصد التخطاب فيما سيكون فلا يستدعي التحقق الاقسام فيه والسرفيه أن التخطاب لا يكون الا في التعلق التخيري فلا تعلق في الازل الا بمعنى صحة الافادة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولما أن تقول انه سبحانه وتعالى يعلم في الازل المكلفين باعيانهم وانهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف ما مودون بكذا او ممنوعون 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 وخارجة بن زيد وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وكذلك كان حال طاوس وعطاء ومجاهد وكان سعيد بن المسيب يقول أخبرني أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصرف فيثبت 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 بالضممان ويعترض بذلك على قنينة عمر بن عبد العزيز فينقض عمر قضاءه لاجل ذلك وكذلك مبسرة بالين ومكحول بالشام وعلى ذلك كان فقهاء البصرة كالسني وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتأبعوهم كعقمة والاسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ولم ينكر عليهم أحد في عصر ولو كان نكيرا لنقل ولوجب في مستقر العادة اشتهاه وتوفر التداعي على نقله كما توفرت على نقل العمل به فقد ثبت أن ذلك يجمع عليه من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم فإن قيل لعلمهم علموا بها مع قرآن أو بأخبار أخر صاحبها أو تطواهر ومقاييس وأسباب قارئتها لا يجد هذه الأخبار كما زعمت كما قلتم علمهم بالعموم وصيغة الأمر والنهي ليس نصا صريحا على اسم علم أو بغيره هابل بهام مع قرآن قارئتها قلنا لا ينقل عنهم لفظ وإنما عملنا بغيره الصيغة من أمر ونهي وعموم وقد قالوا ههنا ولا هذا القضاة بغيره هذا وصرح ابن عمر رضي الله عنهما بوجوعهم عن المخاطبة بخبر رافع بن خديج ووجوعهم في التقاء الخناتين بخبر عائشة رضي الله عنها كيف وصيغة العموم والأمر والنهي قط لا تنقل عن قرية من حال المأمور والمأمور به والأمر أما ما روي عن الراوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فماذا يقترب به حتى يكون دليلا عليه فتقدير ذلك كتقدير قرآن في علمهم بنص الكتاب وبالخير المتواتر وبالاجماع وذلك يعلل جميع الأدلة وبالجملة فنأخذتهم في طلب الأخبار لا داعي لها إلا العمل بها فإن قيل فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة أيضا قلنا ذلك لفقد شرط قبولها كالمسألي وكأثر كوا العمل بنص القرآن وبأخبار متواترة لا اطلاعهم على نسخها أو فوات الأمر وانقراض من كان

أيضا لأنه لم يعلم الله ذلك وهو باطل فتعين الأول فثبت الأمر والنهي العقليان فلزم وجود قسم ما (وأيضا لا يكون المعدوم حينئذ مكافئا) أي حين وجد الكلام ولم يصر أمر أو نهي ولا شيئا من الأقسام (اذ لا تعلق) للكلام بفعل المكلف حينئذ وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مكافئا عنده وهو فاسد لأن اعتراض السفه والعبث إنما كان على تجوير تكليف المعدوم إذا عندنا كذا ذلك لا توجه للإيراد فلا يصح الاستغناء عنه بهذا الوجه وقد كان القطان إنما قال هذا الكلام مستخلصا عن الإرادة المذكورة الآن يقال المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا والحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور في أزيلية التكليف التعليلي كما قال مطلع الأسرار الإلهية لعله أراد بالأمر والنهي المنفيين الأمر والنهي المنجزين حينئذ يرجع إلى ما ذهب إليه الجمهور وحينئذ لا شبهة في أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعا وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة (والمعتزلة) قالوا لو كان الخطاب أزيليا (يلزم قدم عدم التناهي) فإن المعدومين غير متناهين فكذلك ما هو متعلق بهم من الخطاب (فإن المتعلق يزيد غير المتعلق بعمر والحوادث) أن لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات (وأن التعدد) العارض له (بحسب تعدد التعليلات تعددا اعتباريا) فإنه أي الخطاب (صفة واحدة أزيلية) لا تعدد فيه (كالعلم والقدرة وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب التعليلات لا باختلاف الذاتيات) كإنقسامها (هذا) فإن قلت ههنا تعدد فيه بحسب التعليلات اعتباريا لكن التعليلات ليست اختراعية محضة بل لها حظ من الثبوت الواقعي والالزم كون الأمر والنواهي اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت معنى كونها واقعية أن الخطاب إذا قدس إلى متعلقه صالح لأن يتنزع عنه التعلق لأن التعلق أمر موجود في النعين فتأمل ثم الأشكال ساقط من الأصل لأن المكلفين محصورون بين وجود آدم عليه الصلاة والسلام وبين القيامة فهم متناهون وكذا التعليلات فتأمل فيه وقالوا ما نيلو كان الكلام أزيليا الاستوى نسبتا إلى الكل والحسن والقبح عندكم شرعي فهو صالح لأن يتعلق بكل شيء فيلزم أن يتعلق الأمر والنهي بفعل واحد قلنا لا سلم أن الحسن والقبح شرعيان بل الأشياء بعضها حسنة وبعضها قبيحة فيتعلق الأمر بذلك البعض والنهي بهذا البعض وإنما يرد على الأشعرية فاجابوا بأن الشيء الصالح للتعلق بالأمور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة وفيه أن تعلق

الخطاب متعلقا به (الدليل الثاني) ما تواتر من انفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم امرائه وقضائه ورسوله وسعائه الى الاطراف وهم آحاد ولا يرسلهم الاقبض الصدقات وحل العهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع فمن ذلك تأميره بأب بكر الصديق على الموسم سنة تسع وانفاذ سورة براء مع عبي ونجيلة فسخ العهود والعقود التي كانت بينهم وبينه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك توليته عمر رضي الله عنه على الصدقات وتوليته معاذا قبض صدقات اليمن والحكم على أهلها ومن ذلك انفاذ صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان الى أهل مكة متحدا ولاورسولا مؤديا عنه حتى بلغه أن قريشا قتله ففلق لذلك ويبيع لاجله بيعة الرضوان وقال والله لئن كانوا قتلوه لاضرمنها عليهم نارا ومن ذلك توليته صلى الله عليه وسلم على الصدقات والنجيات قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم وأسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن بطول ذكرهم وقد ثبت باتفاق أهل السيرة أنه كان صلى الله عليه وسلم يلزم أهل النواحي قبول قول رسوله وسعائه وحكامه ولو احتاج في كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع أصحابه وختل دارهم عنه عن أصحابه وأنصاره وتمكن 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 قلنا ولم يجب تصديقهم في دعوى القبض وهم آحاد ثم لم يكن بعثه صلى الله عليه وسلم في الصدقات فقط بل كان في تعليمهم الدين والحكم بين المتخاصمين وتعريف وظائف الشرع فان قيل فليجب عليهم قبول أصل الصلاة والزكاة بل أصل الدعوة والرسالة والمهجرة قلنا أما أصل الزكاة والصلاة فكان يجب قبوله لانهم كانوا ينفذون شرع ووظائف الشرع بعد انشأ أصل الدعوة وأما أصل الرسالة والايمان وأعلام النبوة فلا إذ كيف يقول رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوجب عليكم تصديقي وهم لم يعرفوا برسالته أما بعد التصديق به فيمكن الاصغاء الى رسوله بما يحابه الاصغاء اليهم فان قيل فائجاب قبول خبر الواحد اذ دل قاطع على وجوب العمل به كأدل الاجماع والتواتر عندكم فاولئك بما اذ صدقوا الولاية في قولهم يجب عليكم العمل بقولنا قلنا قد كان تواتر اليهم من سيرة رسول الله صلى الله

الصفة ببعض مع صلوح تعلقها بالكل ترجيح من غير مرجح وهذا منافي للحكمة فتأمل ﴿ (مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة) احتريزه عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعاذى اذا تكليفه به غير واقع (الذى تمت شرائط وجوبه) احتريز به عمالم تتم شرائط وجوبه اذ ظاهراً لا يصح وجوبه وتكليفه عند أحد (اذا علم الامر انتفاء شرط وقوعه) من المكلف احتريزه عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله (عند وقته) تنبيه على أن المعتبر في انتفاء الشرط ذلك الوقت اما لو عدم وقت التكليف وجد 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 شرائط منها ما يتبادر الذهن اليه وقت سماع التكليف كلعلم والحياة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام ومنها ما لا يتبادر كانتفاء الارادة لايمان أبي جهل وهذا الاخلاف فيه اه فعلى هذا الاخلاف في المعنى فله ظاهراً ان الحياة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز وأما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له (وفي) صورة (الجهل) من الأمر (يصح) التكليف (اتفاقاً لا يقال) كما قال في التحرير (قد تقدم) في مسئلة امتناع التكليف بالمحال (أن الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى (أنه لا يقع ومعلوم أن كل ما لا يقع فبانتفاء شرط) من شروطه (من ارادة قدسية) كاهورأينا (أحادية) كاهورأى المعتزلة فقد اتخذ ما علم الله أنه لا يقع في الوقت وما علم الله أنه ينتفي شرط من شروطه (لحكاية الاخلاف) ههنا (مناقضة) لما نقلوا هناك من الاتفاق (لأننا نقول الاجماع) كان (بالنظر الى الامكان الذاتي) والصحة دون الوقوع (كأيديل عليه كلام بعض المحققين) في شرح المختصر (عند نقل الاجماع حيث قال) الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع (وان ظن قوم أنه ممنوع لغيره فالتدليل 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 للمناقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة دفع المناقضة غير بعيد لكن دليل مخالفين بأبي عن هذه الارادة وقد قال في شرح السرح 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 ممنوع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقد الاجماع ثم انه لا يصح خلاف أحد

عليه وسلم أنه ينفذ الولاية والرسالة أحادا كالأثر الأكبر والرؤساء ولولا علمهم بذلك لحازوا للتشكك أن يجادل فيه إذا عرض له شك
ولكن قل ما يعرض الشك فيه مع القرائن فإن الذي يدخل بلادنا مع منشور القضاء قد لا يخالفنا في صدقه وإن لم يتواتر اليقظة
وأنك بقرائن الاحوال والمعرفة لفظ الكاتب وبعده جرائه على الكذب مع تعرضه للخطأ في أمثال ذلك (الدليل الثالث) ان العاصي
بالاجماع ما مور بانواع المقتى وتصديقه مع انه 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 اعدل ان كل مجتهد وان كان مصيبا وانما يكون مصيبا اذا لم
يقصر في اتمام النظر ورعايظن أنه لم يقصر ويكون قد قصر وهذا على مذهب من يجوز تقليد مقلد الشافعي رحمه الله اذا نقل
مذهبه أو وقع لانه يروى مذهب غيره فكيف لا يروى قول غيره فان قيل هذا قياس لا يثبت الا للظن ولا يجوز اثبات الاصول بالظن
والقياس والعمل بخبر الواحد اصل كيف ولا يتقدح وجه الظن فان المجتهد مما يضطر اليه ولو كلف أحاد العوام درجة
الاجتهاد تعذر ذلك فهو مضطر الى تقليد المقتى قلنا لا ضرورة في ذلك بل ينبغي أن يرجع الى البراءة الاصلية اذا لم يبق له الى
المعرفة كما وجب على المقتى بزعمكم اذا بلغه خبر الواحد أن يرد الخبر فيرجع الى البراءة الاصلية اذا تعذر عليه التواتر ثم نقول ليس
هذا قياسا منقولنا بل هو مقطوع به في معناه لانه لو صح العمل بخبر الواحد في الانكحة لقطعناه في البياعات ولم يختلف الامر
باختلاف المروى وههنا لم يختلف الا بالخبر عنه وان المقتى يخبر عن ظن نفسه والراوى عن قول غيره كما لم 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 فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فاطمأنة نرى سيرا كالثلاثة
ولا يحصل العلم بقولهم وهذا فيه نظر لانه ان كان قاطعا فهو في وجوب الاذكار في وجوب العمل على المنذر عند اتحاد المنذر كما يجب
على الشاهد الواحد اقامة الشهادة لا يعمل بها وحدها لکن اذا انضم غيرها اليها وهذا الاعتراض هو الذي يضعف أيضا التمسك
بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزلنا من بينات والهدى وبقوله صلى الله عليه وسلم نضرائه امر أجمع مقالتي فوعاها فادأها كما

بمن يدعى التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم أن يكون الكافر المصر الذي
مات على كفره غير مكلف كأبي جهل وكذا العاصي وتنفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير
تعرضهم وقتلهم ظمنا لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركين للأمر به من تكيين للهي عنه وأي شناعة فوق هذه الشناعات
فالخلق أنه لا خلاف فيه هذا (انما لم يصح) التكليف بما علم انتفاء شرطه (لم يعلم أحدا أنه مكلف قبل وقت الفعل لجواز أن
لا يوجد شرط) من شرطه حوازا مشهورا المكلف والتالي باطل وكذا المقدم (وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله) فنعوا
بطلان اللازم (وذلك) الانكار (باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
نقله القاضي وربما منع ولذا زاد قوله (بدليل وجوب الشرع بنية أداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب) بل علمه
وربما منع الاجماع على وجوب النية بأداء الواجب فان الحنفية يجوزون أداء الصوم باطلاق النية والتغل فان قلت لعل
الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل لعرفوه لانهم أصحاب فخص عظيم وأما بعدهم فلا اجماع الا بدخولهم
فالخلق في الجواب أن في الواجب الموسع والامرى اجماعا بل لا ريب وهذا القدر يكفي في المطلب ثم رء ابوردان أر بد العلم الحزم
فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان أر بد الظن القوي فلان سلم امتناعه ان ظن وجود الشرط ممكن وهذا ايضا غير
واف لان في أكثر الاوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة (قالوا أولا ما عدم شرطه غير ممكن) لان
وجود المشروط بدون الشرط محال (والامكان شرط التكليف) فانتي شرطه فانتي التكليف وهذا الاستدلال برشد
أيضا لان المقصود في هذه المسئلة الحجة العقلية لا الوقوعية (قلنا) ان أردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بل ذاتا وبحسب
العادة فمنع فان الضرورة قاضية بان الامتثال من أبي جهل ممكن بالامكان وان أردتم أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط
فسلم لكن لا ينافي الامكان ذاتا وعادة (الشرط) للتكليف (الامكان العادي) الاخص من الذي (وهو لا ينافي الامتناع
لغيره) قلنا (أيضا منقوض بجعل الامر بعدم الشرط في الواقع) لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الامر غير
ممكن في الواقع (اذل دخل العلم في الامكان والامتناع فانه) أي العلم بالامكان والامتناع (تابع للعلوم) لانه سبب كيف

سمعها الحديث وأمثالهما ثم اعلم أن المخالف في المسئلة شبهتان الشبهة الاولى قولهم لا مستند في اثبات خبر الواحد الا الاجماع فكيف يدعى ذلك وما من أحد من الصحابة الا وقد رد خبر الواحد من ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذي اليندين حيث سلم عن اثنين حتى سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وشهدا بذلك وقد فاه ثم قبل وصحدهما . ومن ذلك رد أبي بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة من ميراث الجد حتى أخبره معه محمد بن مسلمة . ومن ذلك رد أبي بكر وعمر خبر عثمان رضي الله عنهم فيما رواه من استنذاه الرسول في رد الحد كمن أبي العاصر وطالبه عن بشهد معه بذلك ومن ذلك ما اشتهر من رد عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى الأشعري في الاستنذان حتى شهده أبو سعيد الخدري رضي الله عنه . ومن ذلك رد علي رضي الله عنه خبر أبي سنان الأشعري في قصة روع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يخلف على الحديث . ومن ذلك رد عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت بكاء أهله عليه وناهر من عمر بن ميسرة لابي موسى وأبي هريرة عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأمثال ذلك مما يكثر . وأكثرها الاخبار تبدل على مذهب من يشترط عدد في الراوي لا على مذهب من يشترط التواتر فانهم لم يجتمعوا فينتظر والتواتر لكننا نقول في الجواب عما سألوا عنه الذي يروى بناء فاطع في عملهم وما ذكره من ذلك 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 اليندين فيتمثل ثلاثة أمور (أحدها) أنه جوز الوهم عليه لكثرة الجمع وبعدا انفراد معرفة ذلك مع غفلة الجميع اذا غلط عليه أقرب من الغفلة على الجمع الكثير وحيث ظهرت أمارات الوهم يجب التوقف (الثاني) أنه وان علم صدقه جاز أن يكون سبب توقفه أن يعلم وجوب التوقف في مثله ولو لم يتوقف باصا التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية فم سبيل ذلك (الثالث) أنه قال قولاً لو علم صدق الظاهر اثره في حق الجماعة واشتغلت ذمتهم فألحق بقبول الشهادة فلم يقبل فيه قول الواحد والا فوي ما ذكرنا من قبل نعم لو تعلق بهذا من يشترط عدد الشهادة فيلزمه اشتراط ثلاثة ويلزمه أن تكون في جمع يسكت عليه

والامكان لا يكون من الغير فاذا كان ممتهنا فقد وثق شرط التكليف فلا يصح التكليف به أيضا وفيه أن التكليف يصح بالتحال عند الجهل بالاحتمال وقد مر الإشارة اليه لكن لا يصح أن يكون المحال مكافئه في الواقع اذ صحة الإيقاع من ضروريات كونه مطلوباً بقدر (و) قالوا (ثانياً الوهم) التكليف (مع علم الأمر) بانتفاء شرطه (الصحيح مع علم المأمور) بانتفائه (لان عدم الحصول مشترك) ولا يتقبل المسامحة الا هو ولم يبق على زعمكم (واللازم باطل اتفاقاً) اذ لا يصح مع علم المأمور (قلنا) أو لا بطلان اللازم ممنوع فانه قد مر أن الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانياً لا تنزل لم يكن عدم صحة التكليف هناك لعدم الحصول (بل لا تنفاه القائمة) من التكليف وهو الابتلاء ويرد عليه أنه يتحقق الابتلاء وان عزم على الفعل وبني لانعدام شرطه استحق الثواب والا لا هذا فالحق أن علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قد مر من المصنف (في) (مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام) أمير المؤمنين (علي) رضي الله عنه فانه كان آمناً وهو ابن سبع أو ثمان أو عشرين والسكل أحوال الصبا وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترض عليه بأنه لا يدل على المطلوب فان التزاع انما هو في صحة ايمانه في حق أحكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق أحكام الآخرة مسلم وفي حق أحكام الدنيا ممنوع وانما يتم لو ثبت عدم توريته أباه باطال وأيضاً الدليل موقوف على كفر أبي طالب وأما لو كان مسلماً فقبول ايمانه كرم الله وجهه تبعاً لا يبيد لا يدل على القبول في نفسه وأجاب المصنف عن الاول بان صحة الايمان في حق أحكام الآخرة تدل على صحته في حق سائر الأحكام ومن ثمة يحكم بصلاة كافر الى قبلتنا بالاسلام وقبول سائر الأحكام . ورد بان الصحة في أحكام الآخرة لصحة صلواته والصلوة عليه لا تستلزم الصحة في حق أحكام الدنيا وانحصار لا يسلم بل يفرق والشاهد غير تام لان البالغ قابل لقبول الأحكام دون الصبي والجواب أن مقصوده أنه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الأحكام ثبتت في الكل نظراً كيف ونصوص انفطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريت والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت تصحيح ايمان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عسدى وأما الاشكال الثاني ففساده ظاهرة أن أحاديث كفرة شهيرة وقد نزل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأنه أبي طالب انك لا تهدي من أحببت كما في صحيح مسلم وسنن

الباقون لأنه كذلك كان أما توقف أبي بكر في حديث المغيرة في تورث الجدة فله كان هنالك وجه اقتضى التوقف وربما لم يطع عليه أحد أو ينظر أنه حكم مستقر أو منسوخ أو لم يعلم هل عند غيره مثل ما عنده ليكون الحكم أو كذا أو خلافه فيندفع أو توقف في انتظار استظهار زيادة كما يستظهر الحاكم بعد شهادة اثنين على جرم الحكم إن لم يصادف الزيادة لا على عزم الرد أو أظهر التوقف لثلاثا بكثر الأقدام على الرواية عن تساهل ويجب حله على شيء من ذلك إذ ثبت منه فقط ما يقول خبر الواحد وتركت الانكسار على القائلين به وأما حديث عثمان في حق الحكم من أبي العاص فإنه خبر عن اثبات حق الشخص فهو كالشهادة لا تثبت بقول واحد أو توقف لأجل قرابة عثمان من الحكم وقد كان معروفا بأنه كاف بأقاربه فتوقف تنزيها للعرضه ومنصبه من أن يقول متعنتا قال ذلك لقرابته حتى ثبت ذلك بقول غيره أو لعلمها ما توقفوا به بالناس التوقف في حق القريب الملافة لئلا يلم منهم التثبت في مثله . وأما خبر أبي موسى في الاستئذان فقد كان محتاجا إليه ليدفع به سياسة عمر عن نفسه لما انصرف عن بلده بعد أن فرغ ثلاثا كما ترفع عن المنول بسببه تخاف أن يصير ذلك طريقا للغيره إلى أن يروى الحديث على حسب غرضه بدليل أنه لما رجع مع أبي سعيد الخدري وشهد له قال عمر إن لم أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز للإمام التوقف مع انتفاء التهمة لمثل هذه المصلحة كيف ومثل هذه الأخبار لا تأتي في الشهرة والعصمة أحاديثنا في نقل القبول عنهم . وأما رد على خبر الأصبهاني فقد ذكر علته وقال كيف نقبل قول أعرابي بوال على عقبيه بين أنه لم يعرف عدائته وضبطه . ولذا في وصفه بالحقا وتركت التزم عن البول كما قال عمر في فاطمة بنت قيس في حديث السكني لا بدع كتاب بنا وسنة نبينا القول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت فهذا سبيل الكلام على ما ينقل من التوقف في الأخبار . (الشبهة الثانية) تمسكهم بقوله تعالى ولا تقف ما ليس 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 قوما بجهالة والجهالة في قول العدل حاصلة وهذا باطل من أوجه . الأول أن انكارهم القول بخبر الواحد غيره . لوم بغيره أن قاطع بل يجوز الخطأ فيه فهو إذا حكم بغير علم . الثاني أن وجوب

الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الإمام محمد الباقر كرم الله وجهه ووجه آياته الكرام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورث مطالبه وعتبلا أباهما ولم يورث عليا وجمعه راوذا تركنا نصيبنا في الشعب كذا في . وطا 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 اعلم أن الاستدلال بصحة اسلام أمير المؤمنين مشكل جدا فإنه سيجي عن قرب قول البيهقي ان تعلق الأحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق وأما فيها فكان المناط التمييز ولكن إيمان أمير المؤمنين مكابله أول إيمان عند البعض وان كان غير صحيح عند الخندق الا الأولية في الصبيان فأيمانهم إيمان المكاف فلا يلزم من صحته صحة إيمان غير المكاف وفيه الكلام بل الأحرى ما يجيء أن الظاهر من الشرع لم يوجد ولا يلبق فيصدق فيقطع الولايات بينه وبين الكافر لعموم النصوص كما قررنا (قال) الإمام (نحو الاسلام بنبوت أصل وجوب الإيمان) عليه (لا) ثبوت (وجوب الاداء) فإن التكليف موضوع عنه (فإذا سلم وقع فرضا) مسقطا لما في الذمة (كصوم المسافر) فلا يتوجه الخطب بإيجاب الاداء لتفريغ الذمة لانها فرغت سابقا (فلا يجب تجديده بالغائزناه) أي نفس الوجوب (شمس الأئمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء) والشئ إنما يجب وثبت في الذمة لأجل حكمه (وفيه نظر لاننا نسلم أن حكمه ذلك) أي حكم نفس الوجوب وجوب الاداء (بل ذلك حكم الخطب وانما حكمه صحة الاداء عن الواجب) بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطب ثم انه ليس لنحو الاسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب وأما عدم وجوب التجديد فله لأجل حصول المصلحة لأن نفس الوجوب وأيضا لفرق بين الإيمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه ﴿مسئلة العقل شرط التكليف﴾ ثم له تفسيرات أظهرها أنه آلة الفهم وتبين سائرها لا يتخلو عن الطناب عمل (اذبه الفهم) لا بغيره (وذلك متفاوت) في الشدة والضعف (ولا يناسب) التكليف (بكل قدر) من العقول بل رجة الله اقتضت أن يناسب بقدر معتد به (فأنيط بالبلوغ عقلا) أي غير مجنون لأنه مظنة كمال العقل (فالتكليف دائر عليه) وجودا وعدمه لا على كمال العقل ونقصانه فان من البالغين من ينقص عقله عن بعض المراهقين كالسفر أنيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشفقة أمر غير مضبوط والحكم دائر عليه وجودا وعدمه وجدت المشقة أم لا (قال البيهقي) المحدث رجة الله (الأحكام) الشرعية

العمل به معلوم بدليل قاطع من الإجماع فلا جهالة فيه . الثالث ان المراد من الآيات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر ولم يسمع والفتوى بما يروى ولم ينقله العدول . الرابع أن هذا الودل على رد خبر الواحد يدل على رد شهادة الاثنين والاربعة والرجل والمرأتين والحكم باليمين فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الامور مع تجوز الكذب فكذلك بالاختيار . الخامس أنه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة لانا لا ندين ايمانهم فمن سلا عن ورعهم ولا نعلم طهارته امام الصلاة عن الجناية والحدث فليمتنع الاقتداء

(الباب الثاني في شروط الراوي وصفته) واذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم أن كل خبر فليس يقبل واهم أولا نالنا نغني بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما كان كاذبا أو غالطا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقا بل نغني بالقبول ما يجب العمل به وبالرد ما لا تكلف علينا في العمل به والمقبول رواية كل مكلف عدل مسلم ضابط منفردا كان بروايته أو معه غيره فهذه خمسة أمور لابد من النظر فيها . الاول ان رواية الواحد تقبل وان لم تقبل شهادته خلافا للعباني وجاعة حيث شرطوا العدول ولم يقبلوا الا قول رجلين ثم لا تثبت رواية كل واحد الا من رجلين آخرين والى أن ينتهي الى زماننا يكثر كثرة عظيمة لا يقدر معها على اثبات حديث أصلا . وقال قوم لابد من أربعة أخذ من شهادة الزنا ودليل بطلان مذهبهم أنا نقول اذا ثبت قبول قول الآحاد مع أنه لا يفيد العلم فاشترط العدول حتى لا يعرف الا بنص أو قياس على منصوص ولا يسئل الى دعوى النص وما نقل عن الصحابة من طلب استظهاره فهو في واقعيتين أو ثلاث لا سبب ذكرناها أمامنا فوافق به بقول عائشة وحدها وقول وجات رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول عبد الرحمن بن عوف وأي هريرة وغيرهم فهو خارج عن الحصر فقد علمنا قطعنا من أحوالهم قبول خبر الواحد كما علمنا قطعنا عن شهادة الواحد وان أخذوا من قياس الشهادة فهو قياس باطل اذ عرف من فعلهم الفرق ولم لا يقاس عليه في شرط الحرية والذكورة واشترط في أخبار الزنا أربعة وفيما يتعلق برؤية الهلال وشهادة القابلة واحد والمصير الى ذلك خرق للإجماع ولا فرق ان وجب

(انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز ٥١) هذا تأييدا لما طرأ الاحكام بالبلوغ واذا ثبت ان طاعتها بالبلوغ (فلا يجب أداءه على الصبي) ولو عاقلا (خلافا لابي منصور) وهذا الامام الشيخ علم الهدى الماردي اعظم مشايخنا وأكبر مشايخ العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية (و) خلافا (لأعتزلة في وجوب الايمان) أي وجوب أدائه (فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه) خلافا (للقاضي) الامام (ابي زيد) قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره (عليه الان الاداء سقط بعينه الصبا) لقصور البدن ولعله انما قال بالسقوط في غير الايمان (لنا) وأول قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم أي الحساب والمؤاخذه (عن ثلاثة عن اثنان حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل) وأصحاب الامام علم الهدى يخصون الصبي العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل وباحاديث دخول صبيان الكفرة في النار فان قلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام زوجته وليس واجبا عليه وكذلك يؤمر بإداء الصلاة وهو ابن عشرين اباب عن الاول بقوله (وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لاجل وجوبه) فان قلت لما كان الصبي غير مكلف لا يتناول الخطاب بحرمة النكاح مع الكافر في أمن فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لابد له من دليل قلت قد بينا أن سببية الايمان لا تقطع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متضاربة وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت النور به وغير ذلك وأجاب عن الثاني بقوله (وضربه لعشر على الصلاة تأديبا) أي ضربه لاجل التأديب لاجل التعذيب (للاعتياد لا تكليفا) أي ضربه لاجل أن يعتاد بها لئلا ينسخ نكاحها (و) لنا (نائبا عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه) قال الامام محمد المراهقة اذا لم تصف الايمان حين تسئل عنه لا ينسخ نكاحها (بخلاف البالغة) فانه ينسخ نكاحها فعلم أن المراهقة لم تكن مأمورة بالايمان ولا يحتج على المستيقظ أن هذا لا يصلح دليلا فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه فان مشايخنا مثل الامام نضر الاسلام وغيره استدلو على أن مذهب أئمتنا ذلك والدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت أنه ينسخ نكاح المراهقة بالكفر صرح بها فاعلم أنها تهيت عن الكفر صريحاً وبعض شراح أصول الامام نضر الاسلام صرح أيضا بان الكفر محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي أن نعصي في صورة عدم الوصف أيضا وينسخ النكاح أيضا والذي يظهر لهذا

القياس . الشرط الثاني وهو الاول تحقيقا فان العديس عندنا من الشروط وهو التكليف فلا تقبل رواية الصبي لانه لا يخاف الله تعالى فلا وازع له من الكذب فلا تحصل الثقة بقوله وقد انبعوا في قول الشهادة تسكون النفس وحصول الظن والفاسق أو وثق من الصبي فله يخاف الله تعالى وله وازع من دينه وعقله والصبي لا يخاف الله تعالى أصلا فهو مردود بطريق الاولى والتسلق بهذا أولى من التمسك بردا قراره وانه اذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فبان لا يقبل فيما يروي به عن غيره أولى فان هذا يبطل بالعبد فانه قد لا يقبل اقراره وتقبل روايته فان كان سبه أنه يتناول ملكا السيد وملك السيد معصوم عنه فذلك الصبي أيضا محفوظ عنه لمصلحة . فما لا يتعلق به قد يؤثر فيه قوله بل حاله حتى يجوز الاقتداء به اعتمادا على قوله لانه طاهر وعلى أنه لا يصلي الا طاهر الكنه كما يجوز الاقتداء بالبر والفاجر فكذلك بالصبي والبالغ وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي أجرأ على الكذب منه أما اذا كان طفلا ميمرا عند التحمل بالغا عند الرواية فانه يقبل لانه لا يخل في تحمله ولا في أدائه ويدل على قبول سماعه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والشعبان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما حملوه بعد البلوغ أو قبله وعلى ذلك درج السلف والخلف من احضار الصبيان بحال الرواية ومن قبول شهادتهم فيما يحملوه في الصغر فان قيل فقد قال بعض العلماء تقبل شهادة الصبيان في الجنائيات التي تحرى بينهم قلنا ذلك منه استدلال بالقرائن اذا كثرت واواخرها قبل التفرق أما اذا تفرقوا فيستطرق اليهم التفتين الباطل ولا وازع لهم فمن قضى به فانما قضى به لكثرة الجنائيات بينهم ولمسيس الحاجة الى معرفته بقرائن الاحوال فلا يكون ذلك على مناهج الشهادة . الشرط الثالث أن يكون ضابطا فمن كان عند التحمل غير ميمرا وكان مغضلا لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على وجهه فلا ثقة بقوله وان لم يكن فلسفا . الشرط الرابع أن يكون مسلما ولا خلاقا في أن رواية الكافر لا تقبل لانه متم في الدين وان كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة ولا يخالف في رد روايته والاعتماد في رد دعوى الاجماع المنهقد على سلب أهلية هذا المنصب في الدين وان كان عدلا في دين نفسه وهو أولى 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 تمييزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كما سبق فالمرادقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايمان للشبهة في البلوغ الى حد التمييز والشبهة لا يرتفع النكاح القائم يقين وأما حالها في الآخرة فهو كقول الى الله فان بلغت في علمه حد التكليف بعد بها والالا وأما عند الوصف بالكفر فقد علم أنها صلت للتفرق لكن كبرت العقل حيث أنت بالكفر فعلم كونها مكافئة كافرة فكيف ينكحها النكاح فليس في هذا دليل على أن الصبي غير مكلف بالايمان عند أئمتنا أصلا فتدبر (أقول وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب) للإيمان (عن العاقل) والجواب انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فأما نفي الوجوب فان كان فلا يضرنا (ولنا على القاضي) خاصة (أنه لو كان) كل من الحقوق الالهية (واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا لمرج) كإيمانه (لكان) الصبي (الآتي) به (مؤدبا لواجب) لانه صار مرخصا في لزوم الاداء به . نذر (كالمسافر اذا صام واللازم) هو كونه مؤدبا بالواجب (باطل اتفاقا) فان قيل يجوز أن يكون رخصة اسقاط فلا يكون الآتي بها مؤدبا بالواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهي غير واجبة عليه بل وجوبه مندوب ونحن لا ننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا وأيضا قال في الجواب (و ليس رخصة اسقاط لعدم الايم بالاتفاق) في الاتيان وفيها ايمان في الاتيان كصلاة المسافر اذا أتمها فتدبر (مسئلة) الالهية) هي كون الانسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم) كاملة بجمل العقل والبدن) أي كونه عاقلا بالغا (فيلزم وجوب الاداء قاصرة بقصور أحدهما كالصبي العاقل) فان بدنه قاصر (والمعتوه البالغ) لقصور عقله (والثابت معها) أي القاصرة (صحة الاداء) لا وجوبه كما قدم (والتفصيل في الصبي) ويقاس عليه المعتوه (أن ما يكون مع القاصرة إما حق الله) وهو ما روي فيه جانب الشرع (وهو ثلاثة حسن محض) أي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال (وقبح محض) أي لا يمكن أن يسقط قصه بحال (وبين بين) أي أمر قد يحسن وقد يفسد (وإما حق العبد) وهو الذي روي فيه مصالح العبد في شريعته (وهو أيضا ثلاثة نافع محض) في الدنيا (وضار محض) فيها (ودائر بينهما) قد يفسد وقد يضر (الاول كالايمان) فله حسن محض (لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين) أما السعادة الآخروية

فاسق بنسبنا فتبينوا أن تصيبوا لأن الفاسق منهم لجرأته على المعصية والكافر المترهب قد لا يتهم لكن التعويل على الإجماع في سلب الكافر هذا المنصب فإن قيل هذا يصح في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا الذي لا يلبق في السياسة تحكيمه في دين لا يعتقد نفعه عليه فما قولكم في الكافر المتأول وهو الذي قد قال بسدعة يجب التكفير بها فهو ومعظم للدين ويمتنع من المعصية وغير عالم بأنه كافر فلم لا تقبل روايته وقد قبل الشافعي روايته بعض أهل البدع وإن كان فاسقا بسدعة لأنه متأول في فسقه قلنا في رواية المتدع المتأول كلام سيئ وأما الكافرون كان متأولا فلا تقبل روايته لأن كل كافر متأول فإن اليهودي أيضا لا يعلم كونه كافرا أما الذي ليس بتأول وهو المعاند بطبائه بدم معرفة الحق بقلبه فذلك مما يندر وتوزع المتأول عن الكذب كتوزع النصراني فلا ينظر إليه بل هذا المنصب لا يستفاد إلا بالاسلام وعرف ذلك بالإجماع لا بالقياس * الشرط الخامس العدالة قال الله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا جزع عن اعتماد قول الفاسق ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعا عن الكذب ثم لا خلاف في أنه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكفي أيضا اجتناب الكبائر بل من الصغار ما يرد به كسرقة بصله ونطق في حبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على رصدا كدينه إلى حد يستجري على الكذب بالاعراض الذميمة كيف وقد شترط في العدالة التوقي عن بعض المباحات الفاسقة في المروءة نحو الأكل في الطريق والبول في الشارع وصحة الأراذل وافرط المزح والضايق في ذلك فيما جاوز محل الإجماع أن يرد إلى اجتهاد الحاكم فإدله عنده على جراته على الكذب رد الشهادته وما لا فلا وهذا يختلف بالإضافة إلى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لا من الأصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم أن ذلك طبع لا يصبر عنه ولو حل على شهادة الزور لم ينهد أصلا لقبوله شهادته بحكم اجتهاده ما نزل في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد واختلاف أحوال الناس في استعظام بعض الصغار دون بعض وينفر عن هذا الشرط مستثنان (مثلة) قال بعض أهل العراق العدالة عبارة عن الظهار الاسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر فكل مسلم مجهول عنده عدل وعندنا لا تعرف عدالته

فظاهرة وأما سعادته الذي لا يفلا به بصير بالإيمان معصوم الدم والمال ومعززا بين الأمان وإذا كان نافعا محضاً (فيصح منه) قيلنا واشتصاصه أن لا يحمل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وإن قيل لعل الشرع لم يعتبره وجهه كالأيمان قال (والجرح من الشارع لم يوجد ولا يلبق به) فإن الحكم لا يلبق به أن يجرح عما هو مناط السعادتين فإن قلت فيه ضرر أيضا من حرمان الميراث إذا كان المورث كافرا وفرقة النكاح إذا كانت الزوجة كافرة أجاب بقوله (وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح) ليس مبنيا على الأيمان بل (لكفر القريب والزوجة) فإن كفرهما مع إيمانها الموجب للتباغض الديني أو جسد ذلك وما اشتهر فهم أن الخادمت تصاف إلى أقرب الأسباب فليس عالما بل فيما إذا كان الأقرب صالحا وهما الأيمان غير صالح لتسبب المضار إليه فلا تصاف الفرقة إليه (ولو سلم) أن كل واحد من الضررين حدث من إيمانه (فهو بالتبع) وأما بالذات ففيه سعادة أبدية (وكم من شيء ثبت تبعاً) لشيء (لا) يثبت (فصدنا) كقبول هبة القريب من الصبي مع رتب العتق) عليه ولا يملك الصبي العتق فصدنا ولو سلم أنه بالذات لكن الضرر اليسير يشمل للنفع الكثير وجواب آخر أننا لا نسلم أن هذا ضرر فإن قطع الولاية بين السيد والشيء المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الأنساب بينهما فتدبر (والثاني) أي القبيح المحض (كالكفر والقياس أن لا يصح لأنه ضرر محض) والصبي محل الشفقة (وعليه الشافعي وأبو يوسف) فأبو يوسف في تصحيح الأيمان موافق للإمام وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي (لكن يصح) كفره (استحصانا عندنا) وهذا الخلاف إنما هو في حق أحكام الدنيا (وفي أحكام الآخرة يصح اتفاقا) حتى لو مات الصبي الكافر لا يصح عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الأحكام الآخرة التعذيب في الآخرة وهذا في ثياب فأي حرجة في التعذيب مدة لا تنتهي وعدم تجوز الفرقة أو حرمان الميراث وأيضا كتب الكلام مشهورة بالاختلاف في تعذيب صفار الكفرة فينسبون إلى الإمام التوقف وإلى الأشعرية العفو لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعد رسولا وهذا في الاتفاق إلا أن يراد بالصبي غير العاقل الكافر بتبعية الام وهذا غير بعيد في قول الإمام لما أمره لا عندنا حتى الجهل بالخلق لكن يأتي عنه استدلال الأشعرية وروى بسند جيد عن أبي هريرة أن الله ينزل بالنار باهم ويأمرهم بالدخول فيها فنأطاعهم بجدها بردوا بعفوه ومن لم يطع بعده فلا اتفاق أيضا ولعله أراد اتفاق

الابحثة باطنه والبعث عن سيرته وسريره 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 والفاسق لو قبلت روايته لقبيل دليل الاجماع أو بالقياس على العدل المجمع عليه ولا اجماع في الفاسق ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله فصار الفسق مانعا من الرواية كالصبا والكفر وكل 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 أيضا لجهله به كالمشرك في صباه وورقه وكفراه ولا فرق الثاني أنه لا تقبل شهادة المجهول وكذلك روايته وان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وان اختلفا في بقية الشروط الثالث أن المفسى المجهول الذي لا يدري أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا لا يجوز لاعامى قبول قوله وكذلك اذا لم يدركه عالم أم لا بل سلموا أنه لو لم تعرف عدالته وفسقه فلا يقبل وأي فرق بين حكاية المفسى عن نفسه اجتهاده وبين حكاية خبرا عن غيره الرابع أن شهادة الفرع لا تنفع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل وهو مجهول عند القاضي فلم يجب تعيينه وتعيينه ان كان قول المجهول مقبولا وهذا رد على من قبل شهادة المجهول ولا جواب عنه فان قيل يلزم ذكر شاهد الاصل فلعن القاضي يعرفه بفسق فيرد شهادته قلنا اذا كان حيدا العدالة هو الاسلام غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التنبع حتى يظهر الفسق ثم يبطل ما ذكره بالخبر المرسل فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ولعل المروي له يعرف فسقه اطمانا أن مستندا في خبر الواحد عمل الصحابة وهم قدرود واخبر المجهول فرد عرضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف تقبل قول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت ورد على خبر الاصحى في المقوضة وكان يحذف الراوي وانما يخلف من عرف من ظاهره العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول منهم كان لا ينكر عليه غيره فكانوا يبينون ادوساكت وعمله يظهر اجماعهم في قبول العدل اذ كانوا يبين قابل وساكت غير متكرر ولا معترض السادس ما ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في طلبه العدالة والعفاف وصدق التقوى ممن كان يتفذه للاعمال وأداء

أبي يوسف والشافعي معهما (وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقا) فيج دأما وقد قام به فجعله شقيا (فلا يسقط بعذر غير مسوع) هو كونه محلا للرجة لاجل الصبا فان هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه محلا للرجة لان الرجة لا تجعل الشقي الكامل في الشقاوة بعيدا واذ اصح كفره واعتبر شقاوته (فتبين امرأته) المؤمنة (ويحرم الميراث بالردة) فان قلت فلم يقتل بالردة قال (وانما لم يقتل) به (بل قيدا لئلا يس) القتل للرد (بمجرد الارتداد بل بالحرية وهو ليس من أهله) وقد ورد التمس عن قتل المسيبان في الخبر الصحيح الثابت في الصحيحين فان قلت فلم يقتل بعد البلوغ قال (ولا) يقتل (بعد البلوغ) أيضا (لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء) فمن قال باسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة (فأورث) الاختلاف (شبهة) في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه أن الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السب سببا والالزم أن لا يثبت الحد في السب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وهما السب متحقق بلا مرد فلا يصح الرد فتأمل ولو اعتبر بالسقوط مرة شبهة في عود ملكان له وجه وكفى فتدبر (والثالث) وهو الدائر بين الحسن والتبجح (كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت) كاعداء الاوقات المكروهة (دون وقت) آخر كوقت الطلوع في حق الصلاة وقس عليه فلا نصير واجبة الاداء للبرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن (يصح مباشرته) اياها أي بعضها فانه لا يصح اعتياده للجهاد (الثواب والاعتقاد بلا عهدة) عليه في الافساد لانه ليس محلا للتكليف (فلا يلزم) عليه (بالشروع ولا) يلزم القضاء (بالافساد ولا) يلزم (جزاء محظور احرامه) بالجناية عليه (بمخلاف ما كان ماليا) أي من العبادات المالية (كالزكاة) لا تصح 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 وولي لانه نفع محض) والولي انما جعل وليا لئلا يتضرر بالغرارات فتخص الحاجة اليه فيما يحتمل المضرة وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فيه صح من غير اذنه (ولذلك) أي لاجل أن النافع في حق الصبي يثبت من غير اذن الولي (تجب أجرة الصبي المحجور) اذا استأجر نفسه وفرغ من العمل (مع بطلان العقد) الذي

الرسالة وإنما طلب الأشد التقوى لانه كان قد كانوا لا يقبلوا الا قول العدل فهذه أدلة قوية في محل الاجتهاد فرببته من القطع والمسألة اجتهادية لا قطعية

(شبه الخصوم وهي أربع) الأولى أنه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعراب وحده على رؤية الهلال ولم يعرف منه الا الاسلام فقلنا كونه أعرابيا لا يمنع كونه معلوم العدل عنده أما بالوحي وأما بالخبرة وأما بتزكية من عرف حاله فمن يسلم لكم أنه كان مجبولا عنده الثانية أن الصحابة قبلوا قول العبد والنسوان والاعراب لانهم لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالاسلام قلنا إنما قبلوا قول أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزواج أصحابه وكانت عدالتهم وعدالة مواليتهم مشهورة عندهم وحيث جهلوا ردوا قول الاثني عشر وقول فاطمة بنت قيس الثالثة قولهم لو سلم كافر وشهد في الحال أو روى فإن قلتم لا تقبل شهادته فهو بعيد وإن قلتم فلا مستند لقبول الاسلام وعدم معرفة الفسق منه ولذا انقضت مدة ولم نعرف منه فسقط الطول مدة اسلامه لم يوجب رده قلنا لا نسلم قبول روايته فقد بسلم الكذب ويبقى على طبعه فالتم نطلع على خوف في قلبه وماز ع عن الكذب لا تقبل شهادته والتقوى في القلب وأصله الخوف وإنما تدل عليه أفعاله في مصادر وموارده فإن سلمنا قبول روايته فذلك لظرفه اسلامه وقرب عهده بالدين وشتان بين من هو في طراوته وبدايته وبين من قد اقلبه بطول الالف فإن قيل إذا رجعت العدالة الى هيئة ما نمت في النفس وأصلها الخوف وذلك لا يشاهد بل يستدل عليه عماليس بقاطع بل هو مغلب على القطن فأصل ذلك الخوف هو الامعان فذلك يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلذلك كف به قلنا لا يدل عليه فان المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عدد عدوهم فكيف نشكك نفوسنا فيما عرفنا يقينا ثم هلا كتنى بذلك في شهادة العقوبات وشهادة الاصل وحال المفتي في العدالة وسائر ما سلموه الرابعة قولهم يقبل قول المسلم المجهول في كون العلم لحم ذكي وكون الماء في الحمام طاهرا وكون الحاربة المبيعة رقيقة غير مزوجة ولا معتدة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول في كونه منطهرا للصلاة عن الحدث والجنابة إذا أم الناس وكذلك قول من يخبر عن نجاسة الماء وطهارته يشاء على ظاهر الاسلام وكذلك قول من

عقده (إذا كان) الصبي (حرا) لان بطلان عقده انما كان لاحتمال أن تضرم المشقة فاذا فرغ من العمل بقي النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجرام المسمى دون اجرام المثل (وأما العبد) المحجور إذا أجز نفسه (فيبيله الاجر بشرط السلامة) بعد الفراغ من العمل لما بيننا (فلو هلك) في هذه الاجارة (فالقيمة) واجبة (لا الاجر) لان المستأجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير إذن السيد فإذا هلك وجب القيمة عليه ومالك العبد بالضمان فظهر أنه استخدم مالك نفسه فلا أجر (و) لذا (استحق) الصبي (الرضع) بالغاء المجعنة وهو مال أقل من السهم من الغنمية (مع عدم جواز شهود القتل) أي القتال (بدون الأذن بالاجماع) لان عدم جواز التهمود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت والجرح مع عدم الوجوب عليه وأما حال أخذ الغنمية فنفع محض (والخامس) وهو الضار المحض (كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه كالأب يملكه عليه) أي على الصبي (غيره) فعلى هذا امر أنه ليست محلا للطلاق قالوا لا لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولي لا يدفع الضرر بانضمام رأيه ولا اندفاعه هنا بطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتأمل فيه (قال الامام شمس الأئمة) السرخسي (زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم) أي حكم الطلاق (غير مشروع أصلا حتى إن امرأته لا تكون محلا للطلاق) بل صارت في هذا الحكم كالأجنبية (وهذا وهم فان الطلاق يملك النكاح) فهو من لوازمه فلا ينقل النكاح عن ملك الطلاق (ولا ضرر فيه) أي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرر (وانما هو في الإيقاع) فإنه يبطله ملك النكاح فلا يصلح الإيقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة فينتدلا ضرر في الإيقاع (فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحا) هذا أشبه بالمواب والله أعلم بحكامه فإن قلت فإذا كان لا يملك ما فيه مضرة أصلا فلم يملك القاضي إقراض ماله من المسلي فإنه متبرع لا نفع فيه أصلا قال (وانما يجوز إقراض القاضي ماله من المتي) لانه تبرع بل (لانه حفظ) له لانه في يد ضمين فلا احتمال للهلاك (مع قدرة الاقضاء بعلمه) فلا احتمال للعدم وههنا بحث فان احتمال الجود وان استدل لكن ههنا احتمالات أخرى كإنزال القاضي أو أفلاس المدبون أو غيبوبة منقطعة أو غير ذلك قال مطاع الاسرار الالهية الربانية لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور نية اليوم في القضية فافهم (بختلاف

يخبر الاعمى عن القبلة قلنا اما قول العاقبة فقبول لا لكونه مجهولاً كذمه مع ظهور الفسق وذلك رخصة لكثرة الفساق
وليس حاجتهم الى المعاملات وكذلك جواز الاقتداء بالبر والفاجر فلا يشترط السترا اما الخبر عن القبلة وعن طهارة المساقم
يحصل سكون النفس بقول المخبر فلا يجب قبوله والمجهول لا سكن النفس اليه بل سكون النفس الى قول فاسق جرب باجتنب
الكذب اغلب منه الى قول المجهول وما يخص العبد بينه وبين الله تعالى فلا يبعد ان يراد الى سكون نفسه فاما الرواية والشهادة
فامرهما ارفع وخطرهما عام فلا يقاسان على غيرهما وهذه صور طنية اجتهادية اما رد خبر الفاسق والمجهول فقريب من القطع
(مسئلة) الفاسق المناوئ وهو الذي لا يعرف فسق نفسه اختلفوا في شهادته وقد قال الشافعي اقبل شهادته الحنفي واحسبه
اذا شرب النبيذ لان هذا فسق غير مقطوع عنه اغما المقطوع عنه فسق الخوارج الذين استباحوا الديار وقتل الثراري وهم
لا يدرون انهم فسقة وقد قال الشافعي تقبل شهادة أهل الاهواء لا الخطايا من الراضية لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم في
المذهب واختار القاضي انه لا تقبل رواية المنتدع وشهادته لانه فاسق بفعله وبجهله بصره بفسقه مضاعف وزعم ان
جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه ورق نفسه ومثاله هذا الخلاف ان الفسق بر الشهادته لانه نقصان منصب بسلب الاهلية
كالكفر والرق وهو مردود القول للثمة فان كان للثمة فالمنتدع متورع عن الكذب فلا ينهم وكلام الشافعي مشرئ الى هذا وهو
في محل الاجتهاد فذهب ابي حنيفة ان الكفر والفسق لا يسلبان الاهلية بل يوجبان التهمة ولتقبل شهادة أهل التهمة بعضهم
على بعض ومذهب القاضي ان كليهما نقصان منصب بسلب الاهلية ومذهب الشافعي ان الكفر نقصان والفسق موجب للرد
للتهمة وهما الاغلب على الظن عندنا فان قيل هذا مشكل على الشافعي من وجهين احدهما انه قضى بان النكاح
لا ينعقد بشهادة الفاسق وذلك لسلب الاهلية الثاني انه ان كان للثمة فلا يغلب على ظن القاضي صدقه فلقبل قلنا اما الاول
فاخذ قوله صلى الله عليه وسلم لا نكح الابوي وشاهدي عدل ولا تشارع ان يشترط زيادة على اهلية الشهادة كما شرط في الولي وكما
شرط في الزنا زيادة عدد واما الثاني فسيببه ان الظنون تختلف وهو امر حنفي ناطه الشرع بسبب ظاهر وهو عدد مخصوص

الاب) فله لا يملك اقراض مال ابنه الصغير (الافى رواية) وجهها انه نوع من الحفظ لانه يصير في يديهم قادر على الاداء
وجه الاول انه يحتمل الهلاك بالجور بخلاف القاضي فان علمه ملازم فلا يضر الجور و (السادس) وهو الدائر بين الضرر
والنفع (كالبائع والابارة وغيرهما من المعاوضات فقيها تنفع) لاحتمالها الاسترجاع (مشوب باحتمال ضرر) لاحتمال
خسارة المال أو البدن والصبي قاصر عن معرفة العواقب فلم تفوض اليه هذه المقود مرجحة للابقع في ضرر بل أولى عليه
من هو أسبق به (فباضمم رأي) هذا (الولي يتدفع) ذلك (الاحتمال) من الضرر (فبإك) هذه العقود (معه ثم
عند) الامام (ابى حنيفة ما انجبر القصور) الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته (بالاذن) الصادر من الولي (كان
كالبائع) في نفاذ التصرفات (فبإك) العقود (تغيب فأحس مع الاجاب) مانفاق الروايات كالبائع (و) مع (الولي
في رواية) وفي أخرى لا يملك لان الولي حينئذ متمم في الاذن لجواز ان الله كان خداعا منه لا خذماله ولا كذلك في الاجنبي
(وعندهما لا يجوز) العقود مع الغيب الفاحش (وقوله ما أظهر) لان الاذن انما اعبر به عمدا أمن عن الضرر فلما عقد
مع الغيب علم ان الله لم يقع في محله والعذرة ان الاذن منطنة عدم الضرر وتختلف الحكمة عن المنطنة لا يوجب عدم العلة
كسفر الملك المسرفه مع انه منفك عن الحكمة يثبت الترخص فتدبر والله اعلم بأحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية
ذكرها مشايخنا الكرام والمصنف أهل الاكثر منها وأشار الى البعض في الجملة وأنا ذكرها لشدة الحاجة في استخراج الاحكام
الى معرفتها • العوارض المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما المكتسبة فتم الجهل وهو على أنواع الاول الجهل الذي
يكون من مكابرة العقل وترك البرهان القاطع الطاهر أشد ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر
لا يكون عذرا بحال بل يؤخذ به في الدنيا بالاذلال بالقتل والنهب والاسترقاق أو أخذ الجزية وبعدهم جهل الكافر
دافعة للتعرض بما فعلوا بشرط أن يكون في دينهم الباطل جائزا لا كالأبائه محسوم في الاديان كلها بالاتفاق فلا يجد
شارهم ودافعة للخطاب أيضا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله كان الخطاب النازل لم يتوجه فلم يسقط تقوم الخمر في حقهم فيضمن
بالانلاف وينفذ نكاح الجوس من المحارم فلا يفسخ الا بتوافقه ههنا البنا ويثبت نسب الاولاد منها ويجبر على اعطاء الفتنة والمهر

و وصف مخصوص وهو العبد المذنب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الحقى كما في العقوبات وكما في رد شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر فإنه قد يتهم وترد شهادته لان الابوة مظنة للثمة فلا يتقرر الى الحال وانما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك ويدل ايضا على مذهب الشافعي قبول العصاة قول الخوارج في الاخبار والشهادة وكانوا فسقهم متأولين وعلى قول ذلك درج التابعون لانهم متورعون عن الكذب جاهلون بالفسق فان قيل فهل يمكن دعوى الاجماع في ذلك قلنا لا فاننا نعلم أن عليا والائمة قبلوا قول قتلة عثمان والخوارج لكن لانعلم ذلك من جميع العصاة قلعل فيهم من أضمر انكار الكفر لم يرد على الامام في محمل الاجتهاد فكيف ولو قبل جميعهم خبرهم فلا يثبت أن جميعهم اعتقدوا فسقهم وكيف يفرض والخوارج من جملة أهل الاجماع وما اعتقدوا فسق أنفسهم بل فسق خصومهم وفسق عثمان وطلحة ووافقهم عليه عمار بن ياسر وعدى ابن حاتم وابن الكواء والاشتر النخعي وجماعة من الامراء وعلى في تسمية من الانكار عليهم خوف الفتنة فان قيل لولم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا قلنا ليس كذلك فليس الجهل بما يفسق ويكفر فسقا وكفرا وعلى الجملة فقبولهم روايتهم يدل على أنهم اعتقدوا رد خبر الفاسق للثمة ولم يتهموا المتأول والله أعلم

(خاتمة جامعة للرواية والشهادة) اعلم أن التكليف والاسلام والعدالة والضبط يشترك فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة أما الحرية والذكور والبصر والقراءة والعدد والعداوة فهذه الستة تؤثر في الشهادة دون الرواية لان الرواية حكمها عام لا يختص بشخص حتى تؤثر فيه السداقة والقربة والعداوة فيروى أو لا درسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ويروى كل ولد عن والده والضرب والضابط للصوت تقبل روايته وان لم تقبل شهادته اذ كانت العصاة يروون عن عائشة اعتمادا على صوتها وهم كالضرب في حقها ولا يشترط كون الراوى عالما فيها سواء خالف ما رواه الفياس أو وافق اذ رب حامل فقه غير فقه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فلا يشترط الاحتفظ ولا يشترط مجالسة العلماء وسماع الاحاديث بل قبلت العصاة قول أعرابي لم يرو الا حديثا واحدا نعم اذا عارضه حديث العالم الممارس في الترجيح نظرياً ولا تقبل رواية من عرف باللعب والهزل

ويصير محصنا بالوطء اذا أسلم بعده وقال لا ينفذ ويفسخ جبراً ولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا احصان لان ديانتهم وان منعت من توجه الخطاب لكن لا تثبت حكماً جديداً بل يبقى الحكم الاصل والحكم الاصل في المحارم الحرمه فتنبي كما كانت في الربا وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون عن مكابرة العقل وترك الحجة الجلية أيضاً لكن المكابرة فيه أقل منها في الاول لكون هذا الجهل ناشئاً عن شبهة منسوبة الى الكتاب أو السنة وهذا الجهل للفرق الفصالة من أهل الاهواء كالعترة والرافض والخوارج وهذا الجهل أيضاً لا يكون عذراً ولا نكرهم على جهلهم فان لنا أن نأخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالاسلام فان غصبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبراً ولا يجرم أهل الحق بقتل مورثه الخارج عن الميراث اذ لا جناحة في هذا القتل ويؤخذون بقصاص وحده الا أنه اذا كان لهم منعة فتقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون بقتل العادل في صف القتال ولا يجرمون عن الميراث ولا يضمن مالهم بالاخذ حال القتال والاستعمال والضرب وأمان كان فأنما يجب الرد الثالث جهل نشأ عن اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بان يخالف الكتاب أو السنة المشهورة والاجماع وحكمه أنه وان كان عذراً في حق الاثم لكن لا يكون عذراً في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح بيع مذبح متروك التسمية عمداً ولا القضاء بحمل المطلقة ثلاثاً كما عجزوا عن غير الذائفة عيبه كما حكى عن سعيد بن المسيب الرابع جهل نشأ عن اجتهاد فيما فيه مساع كالجهتدات وهو عذر البتة وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل نشأ عن شبهة وخطاكن وطى اجنبية بظن أنها زوجته أو وطى جارية ابنه أو زوجته وهذا عذر في حق سقوط الحد السادس جهل لزمه ضرورة بعذر وهو ايضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب أحكام الاسلام فلا يجذب بالشرب ولجهل أحكام بحسب الاثم وسببى ان شاء الله تعالى في الخاتمة مفصلاً ومنها السكر وهو امان مباح كما اذا سكر بالمعاجين التي تؤخذ من أشياء غير الخمر المأكولة تقوية البدن أو بالخمر المشروب وقت الاكراه والمخمة وحكمه حكم الاثم الذي سببى ان شاء الله تعالى واما من سكر بالخمر المشروب في غير حال الضرورة وحكمه أنه لا يكون عذراً في حال فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه ويصح عينه ونظاره الاعبارة الردة اذ ذكر كنهانفساد العبيدة ولم يوجد رأيت في بعض كتب الفقه الردة بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فإنه يؤخذ به السكران أيضاً

فلا يصلح للتركية وان كان بصيرا فأي معنى للسؤال والصحيح عندنا ان هذا يختلف باختلاف حال المزكي فمن حصلت الثقة بصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه ومن عرفت عدالته في نفسه ولم تعرف بصيرته بشرط العدالة فقد تراجعنا عما لنا بصيراه وعند ذلك نستفصله أما اذا تعارض المرح والتعديل قدمنا المرح فان الجرح اطلع على زيادة ما اطلع عليها المعدل ولانفاها فان نفاها بطلت عدالة المزكي اذا لم يعلم الا اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رأيت حيا بعدة تعارضوا وعدا المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجرح وهو ضعيف لان سبب تقديم المرح اطلاق الجرح على مزيد ولا ينتفي ذلك بكثرة العدد

(الفصل الثالث في نفس التركية) وذلك اما بالقول أو بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادته فهذه أربعة أعلاها صريح القول وتعامه أن يقول هو عدل رضائي عرفت منه كيت وكيت فان لم يذكر السبب وكان بصيرا بشرط العدالة كني الثانية أن يروى عنه خبرا وقد اختلفوا في كونه تعدى لا والصحيح أنه ان عرف من عادته أو بصريح قوله أنه لا يستحيز الرواية الا من عدل كانت الرواية تعدى لا والا فلا من عادة أكثرهم الرواية من كل من سمعوه ولو كلفوا الشاء عليهم سكتوا فليس في روايته ما يصرح بالتعديل فان قيل لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان عاشا في الذين قلنا لم يوجب على غيره العمل لكن قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعلمه لم يعرفه بالفق ولا العدالة فروي ووكل البحث الى من أراد القبول الثالثة العمل بالخبر ان لم يكن حله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرفنا يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل ان لو عمل بخبر غير العدل لفسق وبطلت عدالته فان قيل لعلمه نطق أن مجرد الاسلام مع عدم الفسق عدالة قلنا هذا يتطرق الى التعديل بالقول ونحن نقول العمل كقول وهذا الاحتمال ينقطع بسبب العدالة وما ذكرناه تفرغ على الاكتفاء بالتعديل المطلق اذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع والتكاح عد جميع شرائط الصحة وهو بعيد فان قيل لعلمه عرفه عدلا ويعرفه غيره بالفسق قلنا من عرفه لاجرم لا يلزمه العمل به كالمعدل جريحا الرابعة أن يحكم بشهادته فذلك أقوى من تركيته بالقول أما ترك الحكم بشهادته وبخبره فليس جرحا اذ قد يتوقف في شهادة العدل وروايته لاسباب سوى الجرح

والبناء عليه لانه اذا عمل بالهزل بقي البيع بأقل الثمن والزيادة وان كان شرطا فاسد الا أنه لا مطالب له من جهة العبد ولا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقص فاما أن لا يكون يلزم فيه المال أصلا فلا يؤثر فيه الهزل كالطلاق والعناق والرجعة واليمين والعفو عن الفصاحص للنص في الرجعة والطلاق والتكاح وغيرهما مقيس عليها بما جامع أنها انشأت لا تحتمل الفسخ أو يلزم فيه المال وكان تبعا كالتكاح فان كان الهزل في أصل التكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان انفقاع الاعراض فالمسمى لازم وان انفقاع البناء فالأقل بالاتفاق أما عنده فلانه يمكن العمل بالهزل ههنا لان الأقل يكون مهرا والزائد شرطا فاسدا لا يفسده التكاح وان انفقاع على السكوت أو اختلفا ولم ينفقا على شيء فالأقل في رواية الامام محمدنا وبيننا وفي رواية الامام أبي يوسف المسمى وفي التمير وهو واضح لان العقل لا يجوز أن يفسر العقاقل على الهزل فكأنهما بدأ بالعقد الجديد وعندهما الاعتراف الهزل لانه هو الاصل عندهما كما مروا أن كل في الجنس فان انفقاع الاعراض فالمسمى اتفاقا وعلى البناء فمهر المثل اتفاقا لانه لا مسمى حينئذ فبقي التكاح بلا بدل وفيه مهر المثل وان انفقاع على السكوت أو اختلفا فمهر المثل عندهما وعندة في رواية الامام محمدنا والمسمى في رواية الامام أبي يوسف وقد تقدم الوجهان أو يلزم فيه المال ويكون مقصودا من العقد كالتلغع والصلح عن دم العمدوا حتى على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعندة يتوقف على اختيارهما ان يباذبا يصح خيار الشرط عندهما وان أعرضنا بطل الهزل وتم العقد وان سكتا أو اختلفا فالقول لمدهي الجدد عنده ولدهي البناء عندهما يمكن بطل الهزل ويجب المال ويقع الطلاق والثاني أي الاخبارات لاصحة لها أصلا لان الهزل قرينة على عدم المحكي عنه وانما كان اطلحة باعتبارها فلا تصح الاقرارات أصلا والثالث أي الاعتقادات لا تصح مع الهزل أيضا لانه يكفر بالهزل بالكفر لا لتبديل الاعتقادات بل لان الهزل استتفاق بالدين هذا ومنها السفة وهو المكابرة على العقل فلا يستعمل وهو لا يمنع التكليف لانه لا ينافي فهم الخطاب والعمل به الا أنه يمنع المال الى أن يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن الجذخة وعشرون سنة وعندها حقيقة الرشد بالنص الصريح في الكتاب العظيم ثم عندها يجب النظر له فيجب الحجر بقضاء القاضي عند أبي يوسف ويصغر بنصفه عند الامام محمد والامام يقول ليس هو محل النظر فانه يفسح العقل الذي أعطاه

كيف وترك العمل لا يزيد على الجرح المطلق وهو غير مقبول عند الاكثرب وبالجملة ان لم ينقدح وجهه لتركية العمل من تقديم
أودليل آخر فهو كالجرح المطلق

الفصل الرابع في عدالة الصحابة رضي الله عنهم) والذي عليه سلف الأمة وجماهير الخلف أن عد التهم معلومة بتعديل الله عز وجل إياهم وثباته عليهم في كتابه فهو معتقدنا فيهم -م الا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به وذلك مما لا يثبت فلا حاجة لهم الى التعديل قال الله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وهو خطاب مع الموجودين في ذلك العصر وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال عز وجل والسابقون الاولون وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والانصار في عدة مواضع وأحسن الثناء 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 مداً أحدهم ولا يصفه وقال صلى الله عليه وسلم ان الله اختارني أصحاباً وأصحاباً وأوصاراً وانصاراً فأى تعديل أصح من تعديل علام الغيوب -جعله وتعديل رسوله صلى الله عليه وسلم كيف ونولم يرد الثناء للكان فيما اشهر ونوار من حالهم في الهجرة والجهاد وبذل المجهود والاموال وقتل الآباء والاهل في مواالات رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته نفاية 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 جماهير المعتزلة عائشة وطلحة والزبير بن جريح أهل العراق والشام فساق يقتال الامام الحق وقال قوم من سلف القدرية يجب رد شهادة علي وطلحة والزبير بن جريح ومعتزتين ومعتزتين لان فيهم فاسقاً لان عرفه بعينه وقال قوم نقبل شهادة كل واحد اذا انفرد لانه لم يتعين فسقه أما اذا كان مع مخالفه فشهد اردا اذ نعلم أن أحدهما فاسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتله وكل هذا اجراء على السلف على خلاف السنة بل قال قوم ماجرى بينهم ابني على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطئ معذور لا ترد شهادته وقال قوم ليس ذلك مجتهدا فيه ولكن قتله عثمان والخوارج مخطئون قطع الكتم جهلاً واخطاهم

الله تعالى ولا يستعمله وايضاً فيه اهدار آدميته والحاقه بالحيوانات فلا تجبر وفي التصريح بالاشبهه قولهما لان في منع المال دلالة تطاهرة على أن المقصود منه عدم التضييع وذلك بالجرأ ببلغ ورايت في كتب الفقه الفتوى على قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا أنه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصاً كقصر الصلاة الرباعية وتأخر خطاب الصوم وشرع المسح الى ثلاثة أيام وغير ذلك (مسئلة - سفر المعصية) أي سفر يكون الغرض منه فعلاً هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق (لا يمنع الرخصة عندنا خلافاً للثلاثة) الشافعي ومالك وأحمد فعندهم يمنع الرخصة وأما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه عن أحد الامن الروافض (لنا الاطلاق) أي اطلاق النصوص عن التقييد بنسب كونه للمعصية والمطلق يجري على الملاقاة الا لضرورة وليست (قال الله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر) وهو أعم من كونه للمعصية أو للطاعة (فعد من أيام آخر) أي فواجب عليه عدة من أيام آخر (وفي صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعاً وفي السفر) وهو مطلق (ركعتين) أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية) فان المعصية لا تكون موجبة وسبباً للرفاهية (كالسكر) من المحرم لا يكون سبباً للترقية (قلنا) مسلم أن النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية (ليست آباء) أي السفر (بل مجاورة) الأثرى أنه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة والسبب هنا نفس السفر لا مع كونه معصية (فصار كالصلاة في الارض المعصية) فانها لما لم تكن نفسها معصية أسقطت الواجب (بخلاف السبب المعصية) نفسها (كالسكر بنسب السكر المحرم) فله لا يصلح سبباً للنعمة وسر ما ذكر أن السفر لما كان مما يبتنى عليه بعض العبادات كالجهاد وال الحج وغيرهما وأكثر أمور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يتخلو عن نوع مشقة في الغالب رتب الله تعالى عليه حكماً أخف وجعله سبباً للرخصة لهذا الخير الكثير فلا يتصل ببيئته بعروض معصية مجاورة له بتفسير من المكلف ولا يبطل الخير مجاورة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترقية بالمعصية بل بما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطاب الرزق الحلال فلا يرد أن اناطة الشارع الرخصة بما هو يلزمه وقصد منه المعصية لا يلبق وشدد وادعى أنه لا تغير له وقالوا اي قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه

وكانوا متاولين والفاسيق المتاول لا ترد روايته وهذا أقرب من المصراحي سقوط تعديل القرآن مطلقا فان قيل القرآن أتى على
 الصلابة 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 يطنى الاعلى من صحبه ثم يكفى للاسم من حيث الوضع الصلابة ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثر صحبته
 ودم عرف ذلك بالآثار والتقل الصريح ويقول الصحابي كثر صحبتي ولا حد ذلك الكثرة بتقدير بل بتقريب

(الباب الرابع في مسند الراوى وكيفية ضبطه) مسندها ما قراءة الشيخ عليه أو قراءته على الشيخ أو اجازته أو مناويلته
 أو رؤيته بخطه في كتاب فهو خمس مراتب الاولى وهي الاعلى قراءة الشيخ في معرض الاخبار ليروى عنه وذلك يسلط الراوى على
 أن يقول حدثنا وأخبرنا وقال فلان وسمعت يقول الثانية أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت فهو كقوله هذا صحيح فتحوز الرواية
 به خلافا لبعض أهل الظاهر اذ لو لم يكن صحه الكان سكوته ونقره عليه فسقا فادحاق عداته ولو سوزنا ذلك لحوزنا أن يكذب
 اذا نطق بكونه صحه نعم لو كان ثم تخيلة قلنا كثرنا أو غفلة فلا يكفى السكوت وهذا يسلط الراوى على أن يقول أخبرنا
 وحدثنا فلان قراءة عليه أما قوله حدثنا مطلقا أو سمعت فلانا اختلفوا فيه والصحيح أنه لا يجوز لانه يشعر بالنطق لان الخبر
 والحديث والمسموع كل ذلك نطق وذلك منه كذب الا اذا علم بصريح قوله أو بقرينة حاله أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع
 حديثه الثالثة الاجازة وهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى الكتاب القلاني أو ما صح عندك من مسموعاتي وعند ذلك يجب
 الاحتياط في تعيين المسموع أما اذا اقتصر على قوله هذا مسموعي من فلان فلا يجوز الرواية عنه لانه لم يذن في الرواية فلهذا
 لا يجوز الرواية لخلل يعرفه فيه وان سمعه وكذلك لو قال عندى شهادة لا يشهد ما لم يقل أذنت لك في أن تشهد على شهادتى أو لم تقم
 تلك الشهادة في مجلس الحكم لان الرواية شهادة والانسان قد يتساهل في الكلام لكن عند جزم الشهادة قد يتوقف ثم الاجازة
 تسلط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا اجازة أما قوله حدثنا مطلقا يجوز قوم وهو فاسد لانه يشعر بسماع كلامه وهو
 كذب كما ذكرنا في القراءة على الشيخ الرابعة المناولة وصورته أن يقول خذ هذا الكتاب وحدث به عنى فقد سمعته من فلان

أى فى أكل المستخص هذه الرخصة بغير البانى فيعمم في غيره بالقياس قلنا تأويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحدفى الا كل
 ولا عاد على غيره من المضطرب بأخذيبتهم على أنه لا يصح القياس فان هذا القيد لا يوجب نفي الحكم عن غيره بل ان أفاد ذلك
 فالعزيمة الاصلية فلا وجه للقياس عليه على أن الاطلاق فى الرخص الاخرى مانع عن القياس فتدبر ومنها الخطأ وانما صار
 مكذا لانه حدث من عدم التثبت الذى هو من تقصيره (مسئلة • المؤاخذه بالخطا جازة عقلا) أى العقل لا يأبى عن
 تجوز المؤاخذه على ارتكاب البيئه خطأ (خلافا للعتزلة لنا) انه تعالى مدح السائلين عدم المؤاخذه بالخطا قال الله تعالى وقالوا
 سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لهما ما كتبت وعليهما ما كنسبت (ربنا لا تؤاخذنا ان
 نسينا أو أخطأنا) ولوم تصح المؤاخذه عقلا لما مدحوا بهذا السؤال لانه حينئذ سؤال عما يستحيل (والسؤال عما يستحيل
 باطل) العترة (قالوا المؤاخذه) انما تكون (بالجنابة وهي بالقصد) ولا قصد فى الخطا فلا جنابة فلا مؤاخذه فيه (قلنا)
 لان لم أنه لا جنابة فيه بل فيه جنابة (بعدم التثبت والاحتياط الواجب) والخطا لما كان مسببا عن عدم التثبت الذى هو
 الجنابة صار هو أيضا جنابة فتجوز المؤاخذه فيه أيضا ولنا نقول ان المؤاخذه بعدم التثبت فقط بل بفعل الخطا حتى يرد أن التزاع
 حينئذ لفظى بل المؤاخذه به لكن لكونه مسببا عن فعل اختياري فتدبر ثم الخطا وان كان جنابة كما بينا (الآن فيه شبهة العدم)
 أى شبهة عدم الجنابة ولذا لا يؤاخذ به فى الاثم سمعا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان وما
 أكرهوا عليه (فلا يؤاخذ بجد ولا قصاص) لانهما يبدفطان بالشبهات (دون ضمان المتلفات) خطأ (من الاموال) فانه يؤاخذ
 به جبر المتلف لالكونه جنابة الا ترى أنه يجب على الصغير ولما كان نوع جنابة والقتل من أعظم الكبائر لم يهدر الخطأ فيه بل
 وجبت الكفارة وأما الدية فجزاء المحل (ويقع طلاقه عندنا) وكل انشاء لا يحتمل الفسخ (خلافا للشافعى) رحمه الله (لان
 اعتبار الكلام) انما يكون (بالقصد ولم يوجد) فى الخطا فإعتبار لكلامه (كفى النائم) فلا يقع (قلنا) نعم اعتبار الكلام
 بالقصد لكن (العقلة عن معنى اللفظ أمر حتى) فلا تناط الاحكام على قصد المعنى (فأقرب تغيير البلوغ مقامه) أى القصد
 لانه منطنة الفسد واذا كانت المنطنة موجودة لا يفتى الحكم وان كانت الحكمة متفتية (بخلاف النوم) فان تغيير البلوغ منتف

ومجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له واذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للناولة فهو زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين بلا فائدة كما يجوز رواية الحديث بالاجازة فيجب العمل به خلافا لبعض أهل الظاهر لان المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق المعرف وقوله هذا الكتاب مسموعى فاروه عنى فى التعريف كقراءته والقراءة عليه وقولهم انه قادر على ان يحدثه فهو كذلك لكن اى حاجة اليه ويلزم ان لا تصح القراءة عليه لانه قادر على القراءة بنفسه ويجب ان لا يروى فى حجة الشيخ لانه قادر على الرجوع الى الاصل كما فى الشهادة فدل ان هذا لا يعبر فى الرواية . الخامسة الاعتماد على الخط بان يرى مكتوبا بخطه انى سمعت على فلان كذا فلا يجوز ان يروى عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوبا فى كتاب بخط فلان انه خط فلان فان الخط ايضا قد يشبه الخط أما اذا قال هذا خطى قبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله أو بقرينة حاله فى الجلبوس لرواية الحديث أما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من صحيح البخارى مثلا فرأى فيه حديثا فليس له ان يروى عنه لكن هل يلزمه العمل ان كان مقلدا فعليه ان يسأل المجتهد وان كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز له العمل به ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يحملون صحف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حامل الصحف وصحة دون ان يسمعه كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة القنن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الا ما يعلم سماعه أو لا يحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ما اداه هو الذى سمعه ولم يتغير منه حرف فلان مثل فى شئ منه فليترك الرواية وينتفع عن هذا الاصل مسائل (مسئلة) اذا كان فى مسموعاته عن الزهرى مثلا حديث واحد شك انه سمعه من الزهرى أم لا لم يجزه ان يقول سمعت الزهرى ولا ان يقول قال الزهرى لان قوله قال الزهرى شهادة على الزهرى فلا يجوز الا عن علم فعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعلم ان المقر زيدا وعمرو فلا يجوز ان يشهد على زيد بل نقول لو سمع ما نعت حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له روايته بل ليس له رواية شئ من الاحاديث عنه اذا من

فيه ثم لا يخفى ان هذا انما يثبت لو كان المدعى وقوعه فضاء لان القصد امر محقق فلا بد من اعتبار المنفعة وأما الخبر العلم فيعلم القصد وليس هناك دليل على اعتبار المنفعة والقضاء الحكمة وسبب ما يتبادر الى ذهنك هذا ومنها الاكراه وهو ان كان عارضا على الاهلية مكسبا لكتنه من الغير (مسئلة) الاكراه ملج وهو بما يفوت النفس أو العضو ان لم يفعل الفعل المكروه عليه (وغيره) وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس والعضو (غيره) أى غير الملبس (كالخمس والشرب وهو) بنوعه (لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وينقضه مطلقا قال جماعة) يمنع الاكراه التكليف (فى الملبس) منه (دون غيره وقالت المذاهب يمنع) الاكراه التكليف فى الملبس بعين المكروه عليه وينقضه ويمنع (فى غيره) فى عين المكروه عليه دون نقضه) أى لا يمنع فى نقض المكروه عليه (لئان الفعل) المكروه عليه وكذا ضده (يمكن) فى ذاته كما كان قبل أيضا (والفاعل متمكن) عليه (كغيب لا) يتمكن (و) الحال (انه يختار أخف المكروهين) من الفعل وما هدد به فان رأى الفعل أخف مما هدد به يختاره وان رأى ما هدد به أخف منه اختاره فانفعل قادر فيصبح التكليف (وانذا يفترض ما أكره عليه) والاقتراض نوع من التكليف (كالاكراه بالقتل على ضرب الجمر) فانه حينئذ يفترض عليه الشرب (فيا تتركه) قد (يحرم) ما أكره عليه (كعلى قتل مسلم ظلما) أى كالاكراه على قتل مسلم ظلما فانه لا يحمل بحال (فبؤجر على الترك) لانه وجد الداهى الى الحرام فكف النفس عنه (كعلى اجراء كلمة الكفر) أى كما يؤجر فى الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكن لا يأنه هتان فعل وان كان حراما لانه معمول به معاملة المباح كما قدمر وبأنه فى صورة الاكراه على القتل بفعل الحرام (وقال المفصلون) بين الملبس وغيره (المكروه عليه وواجب الوقوع) لان المكروه أيضا الفاعل الى الفعل (وضده ممنوع) وقوعه (والتكليف بهما محال قلنا) لاننا لم نكروه عليه واجب بالذات وضده ممنوع بالذات بل الوجوب فيه وكذا الامتناع قد يكونان بالشرع كما فى القتل وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فان العاقل من شأنه ان يختار ما يراه أخف و (الايجاب والامتناع بالشرع أو العقل لا ينافى الاختيار) للفاعل (بل هو مرجح) بل تاب الفعل أو الترك (لاموجب فتأمل) فانه دقيق (وقالت المعتزلة) لا يمكن الامتناع فى التكليف بعين المكروه عليه (انما أكره على عين المأمور به فلا يتبان به لاداهى الاكراه لاداهى

حديث الاويمكن أن يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب على ظنه في حديث أنه مسموع من الزهري لم تجز الرواية بغلبة 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 يعلم صدق 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 الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى
معرفة قوله بالسمع فاذا لم يتحقق فينبغي أن لا يروي فان قيل قالوا حدث في عصرنا يجوز أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولا يتحقق ذلك فلنا طريقه الى تحقق ذلك ولا يفهم من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمعه ولكن يفهمه
أنه سمع هذا الحديث من غيره أو رآه في كتاب يعتمد عليه وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل به لانه مرسل لا يدرى من أين يقوله
وانما يلزم العمل اذا ذكر مستنده حتى يتطرق في حاله وعدائه والله اعلم (مسئلة) اذا أنكر الشيخ الحديث انكارا حاسدا
قاطع بكذب الراوي ولم يعمل به لم يصر الراوي سحر وحالان الجرح ربما لا يثبت بقول واحد ولانه مكذب شينه كما أن شينه مكذب
له وهما عدلان فهما كيتبتين متكاذبتين فلا يوجب الجرح اما اذا أنكر انكار متوقف وقال لست أذكره فيعمل بالخبر لان
الراوي جازم أنه سمعه منه وهو ليس يقاطع بشكذبه وهما عدلان فصدقهما اذا يمكن وذهب الكرخي الى أن نسيان الشيخ
الحديث يبطل الحديث ونبي عليه اطراح خبر الزهري أيضا امرأة تكلمت بغير إذن ولها واستدل بانه الاصل ولانه ليس للشيخ
أن يعمل بالحديث والراوي فرعه فكيف يعمل به فلنا للشيخ أن يعمل به اذ اذرى العدل له عنه فان بقي نسلكه مع رواية العدل
فليس له العمل به وعلى الراوي العمل اذا قطع بالسمع وعلى غيره العمل جمع بين تصديقهما والحاكم يجب عليه العمل بقول
الشاهد المزور الظاهر العدالة ويحرم على الشاهد ويجب على العاين العمل بقول المجتهد وان تغير اجتهاده اذ لم يعلم تغير اجتهاده
والمجتهد لا يعمل به بعد التغير لانه علمه فعل كل واحد على حسب حاله وقد ذهب الى العمل به مالك والشافعي وجاهل المتكلمين
وهذا لان التسيان غالب على الانسان وأي حديث يحفظ في جنبه جميع ما رواه في عمره فصار كمثل الشيخ في زيادته الحديث

السرعة فلا اخلاص (فلا يثاب عليه) ولا امتثال (فلا يصح التكليفه) لا تتفاه الفائدة (بخلاف ما اذا أتى بتقيض
المكروه عليه) وكلفه (فانه ابلغ في اجابته اعى الشرح) حيث صبر على التعذيب في سبيل الله (قلنا) قد اعترفتم بصفة
التكليف بضد للمكروه عليه و (صفة التكليف بالضد تقتضى المقدورية) أى كونه مقدورا (والقدرة على الشيء قدرة على
ضده) فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد الذى هو عين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به هذا
ولعله غير واف فان الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما أورد بل أحدث مانعا آخر وهو انتفاء
فائدة التكليف وهو الامتثال مع الاخلاص في النية وهذا غير دافع له بل الصواب في الجواب أن لا نسلم الاتيان بعين المكروه
عليه ادعى الا كراهة لما فإن الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعي الشرع والعمل بالنسبة والعالم هو الله
تعالى فتأمل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراهة ان الضابطة عندنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون له الكراهة في الفعل
أو يمكن الاول هو الاقوال بل فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره وهى اخبارات أو انشآت فالاخبارات لا تنفيذ الحكم في كلا
نوعيه لان الخفية فيها باعتبار المحسنى عنه والا كراهة قرينة ظاهرة على أنه لم يقصد المطابقة والانشآت اما أن لا تنقل الفسخ
كالطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يؤثر فيه الهزل فهى لم تقع أحكامها ولا يؤثر فيها الاكراهة لانها لم تؤثر الهزل مع أنه لا اختيار
للعكوفه فالاولى أن لا يؤثر الاكراهة مع أن فيه اختيارا له انما كراهة عليه بايقاع الطلاق لا بمجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو
قد قصد المكروه عليه ابقاء نفسه وبدنه فتأمل فيه فانه محل تأمل واما أن تقبل الفسخ كالبيع والاحارة ونحوهما فهى تفسد
والثانى وهو ما يمكن أن يكون آله للكراهة فينظر ان كان جعله آله بغير محل الاكراهة ولا يفسد فان غير اقتصر الفعل على الفاعل كما
في الاكراهة على قتل المحرم المسدقانه وان كان يصح جعله آله الا أنه بغير محل الاكراهة فانه لو جعل قاتل هذا القتل جناية
على احراره دون احرام القاتل وكان الاكراهة الجناية على احرام المكروه فينتهت يقتصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء
على المكروه لانه جنى جناية اخرى فوق اللذلة على الصيد كما اذا كراهة على تسليم المبيع بعد الاكراهة على البيع فانه لو جعل
الفعل آله لكان الفعل للكراهة يصير غصبا لا تسليما للبيع ومحل الاكراهة هو لا غير فيقتصر عليه ويملك ملكا قاسدا كما في البيع

أوفي اعراب في الحديث فان ذلك لما يبطل الحديث لكثرة وقوع الشك فيه فكذلك أصل الحديث (مسئلة) انفراد الثقة بزيادة في الحديث عن جماعة النقلة مقبول عند الجماهير سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ أو من حيث المعنى لانه لو انفرد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقبل فكذلك اذا انفرد بزيادة لان العدل لا يتهم بما يمكن فان قيل يبعد انفرادهم بالحفظ مع اصغاء الجميع قلنا تصديق الجميع أولى اذا كان يمكن وهو قاطع بالسمع والاشهر من ما قطعوا بالنفي فاعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذكره في مجلسين فثبت ذكر الزيادة لم يحضر الا الواحد أو ذكر في مجلس واحد وذكر الزيادة في احدى الكرتين ولم يحضر الا الواحد ويحتمل أن يكون راوى النقص دخل في أثناء المجلس فلم يسمع التمام واشتر كوا في الحضور ونسوا الزيادة الا واحدا أو طرأ في أثناء الحديث بسبب شاغل مدحش فغفل به البعض عن الاصغاء فيحفظ الزيادة المقتبل على الاصغاء أو عرض لبعض السامعين خاطر شاغل عن الزيادة أو عرض له مزعج يوجب قيامه قبل التمام فاذا احتمل ذلك فلا يكذب العدل ما يمكن (مسئلة) رواية بعض الخبر ممتنع عند أكثر من منعه نقل الحديث بالمعنى ومن جوز النقل على المعنى جوز ذلك ان كان قد رواه مرة بتمامه ولم يعلق المذكور بالتروك تعلقا يغير معناه وأما اذا تعلق كشرط العبادة أو ركنها أو ما به التمام فنقل البعض تحريف وتليس أما اذا روى الحديث مرة تاما ومرة ناقصا ناقصا لا يغيرها جزوا ولكن بشرط أن لا يتطرق اليه سوء الظن بالتهمة فاذا علم أنه يتهم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك (مسئلة) نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بواقف الخطب ودقائق اللفاظ أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والاطهر والعالم والاعم فقد جوز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجاهر الفقهاء أن ينقله على المعنى اذا فهمه وقال فريق لا يجوز له الابدال اللفظ بما يراد فهو يساويه في المعنى كما يبدل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدره والابصار بالاحساس بالبصر والحظر بالتحريم وسائر ما لا يشك فيه وعلى الجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت بالاستنباط والفهم وانما ذلك فيما فهمه قطعاً لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون ويدل على جواز ذلك للعالم الاجماع على جواز شرح الشرع للجهل بلسانهم فاذا جاز

الفاسد فتأمل فانه موضع أشد تأمل وان كان جعله آله لا يغير محل الا كراهه ينسب الى المكره ويلزمه العهدة ويجعل الفاعل آله كما اذا كره على قتل انسان مسلم فالقصاص على الملبى دون القاتل وكذا اذا كره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المتلف وكالا كراهه على الاعتاق فله من حيث صدر منه انشاء التصرف لا يصح جعله آله اذ ليس بمالك أحد أن يعق عبدا غيره ومن حيث انه مزيل للثلاث اتلاف ويصح جعله آله ليعمل آله ويوجب الضمان على الملبى وعلى هذا اقتص وعند الشافعي رحمه الله الا كراهه قسمان على الحق أو على الباطل فان كان على الحق كما كراهه الحربى على الايمان وكرهه الناس المديون على البيع فلا يؤثر فيه وثبت ما كرهه عليه وان كان على الباطل فينظر ان كان يبيع الفعل المكروه عليه فلا يثبت ما كرهه عليه ان وجد نفاذا على الملبى كإلى الاتلاف ونحوه نفذ عليه والباطل فالتصرفات كلها تبطل عنده اخبارا كان وانشاء قابلا للفسخ أولا فان الا كراهه قد قطع الفعل عن الفاعل ومن غيره لا ينفذ وان كان لا يبيع نفذ على الفاعل ويثبت حكمة عليه كالا كراهه على القتل يقتض من القاتل وانما يقتض من الملبى لانه مسبب فصار كانه قتله انسان وكراهه الرجل على الزنا فيجد الزانى عنده هذا كله في أحكام الدنيا وأما في أحكام الآخرة فالأ كراهه ان كان على الباطل فان كان يباح المكروه عليه حقيقة كالميتة والخرفيؤ جرحى الفعل وبأنه بالترك وان كان لم يبيع ولم يعامل الله معاملته أيضا بل بقى حراما كما كان قبل الا كراهه بانم بالفعل ويؤجر على الترك كالا كراهه على القتل أو الزنا للرجل وان كان لم يبيع لكن عومل به معاملة المباح يؤجر على الترك ولا يأنم بالفعل كالا كراهه على اجراء كلمة الكفر على اللسان أو تأخير الصلاة عن الوقت أو الاطراف في الشهر المبارك أو الجنابة على الاحرام أو كراهه المرأة على الزنا ونحو ذلك والا كراهه على اتلاف مال المسلم فهو أيضا باق على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام محمد رحمه الله أرجو أن لا يأنم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا وما جورا هذا كله في الملبى وأما في غير الملبى فبأنه ينبتة هذا ولما كانت مسائل الا كراهه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين أو رد مسئته عقيب الا كراهه تخلله بين العوارض فقال (مسئلة) لا حرج في السرع (عقلا) كما عند المعتزلة (أو شرعا) كما عندنا (وهو) أى الحرج كلى (مشكك) بعض أفراد أقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع اعتباره (فهذا) أى فلاجل انه

ابدال العربية بجمية ترادفها فلا يجوز عربية بعربية ترادفها وتساويها أولى وكذلك كان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد يبلغونهم وأمره بلغتهم وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم فله أن يشهد على شهادته بلفظة أخرى وهذا لا نعلم أنه لا يعمد في اللفظ وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق وليس ذلك كالشهاد والتكبير وما تبعه باللفظ فان قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه قلنا هذا هو الوجه لانه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه فما لا يختلف 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 الاغلب أنه حديث واحد ونقل بالفاظ مختلفة فله روى رحم الله امرأ ونضر الله امرأ وروى ورب حامل فقه لا فقه له وروى حامل فقه غير فقه وكذلك الخطب المتعددة والوقائع المتعددة واما 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 يعاصر ما أو قال من لم يعاصر ما بأهربية قال أبو هريرة والدليل أنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقي مجهولاً عندنا لم يقبله فاذا لم يسمه فبالجهل أتم فن لا يعرف عنه كيف تعرف عدائه فان قيل رواية العدل عنه تعديل فالجواب من وجهين الاول أنا لا نسلم فان العدل قد روى عن لوسئل عنه وتوقف فيه أو جرحه وقد رأيناهم وروا عن اذا سئلوا عنه عدلوه مرة وجرحوه أخرى أو قالوا لا ندرى فلا روى عنه ما كت عن تعديله ولو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل جرحاً ولوجب أن يكون الراوي اذا جرح من روى عنه مكذباً بقسه ولان شهادة الفرع ليس تعديلاً للاصل ما لم يصرح واقتران الرواية والشهادة في بعض التعبدات لا يوجب فرقاً في هذا المعنى كالموجب فرقاً في منع قبول رواية الجرح والمجهول وانما يميز أن يقال لا يشهد العدل الاعلى شهادة عدل لم يميز ذلك في الرواية ووجب فيها معرفة عين الشيخ والاصل حتى يتطرق في حالهما فان قيل العننة كافية في الرواية مع أن قوله روى فلان

لا جرح في الدين (لم يجب شيء) من الاحكام (على الصبي العاقل) لقصور البدن أو لقصوره وقصور العقل (ولا على المعتوه البالغ) لقصور العقل (خلافاً لابي زيد) الامام القاضي لان العبادات واجبة سقط أدائها للضرورة (و) لاجل أن لا جرح في الدين (لم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفاس دون الصوم) فانه يجب قضاؤه لقول أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان يصين ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة كذا في الصحيحين وفي قضاء الصلاة من الجرح ما لا يخفى لان الشهر عادة لا يتخلو من الحيض وهو أيضاً لا يكون أقل من ثلاثة فتبلغ الصلاة كثيراً في قضاؤها جرح عظيم (و) لاجل ذلك (شُرعت العبادات في المرض) على حسب الطاقة (فاعداً ومضطجعاً) لما روى البيهقي والبراز عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عاد مريضاً فراه يصلي على وسادة فأخذها فمضى بها فأخذ عوداً يصلي عليه فأخذه فمضى به وقال صل على الارض ان استطعت والا فأومأ بيمينه واجعل مصبولك أخفض من ركوعك (و) لاجل ذلك (انتفى الانتم في الخطأ مجتهداً) وقد ثبت باجماع قاطع معاضد بأحاديث صحاح وقد أومأ الله تعالى اليه بقوله لولا كتب من الله سبق لمسك فيما أخذتم عذاب عظيم أي لولا سبق الكتاب بان لا مواخذة في الخطأ في الاجتهاد لمسك العذاب في أخذ الفداء والله أعلم بمراده (و) لذلك انتفى الانتم (في النسيان) لما روى ناس من قبل (و) لذلك (انتفى كل الصائم ناسياً) فلا ينقض به الصوم ولا انتم أيضاً لما روى الشيخان عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه (و) لذلك (خفف في السفر) لانه مظنة المشقة (فشرعت الصلاة) (الرابعة ركعتين) لما مر (و) شرع فيه (مسح الخلف ثلاثة أيام) وليلها والاحاديث في ذلك شهرته مستقيمة كما عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم للسافر ثلاثة أيام ولياليهن ويوماً وليله للقيم (و) لذلك من عدم الجرح في الدين (ثبتت الرخصة) للسافر (بالتسرع) في السفر (قبل تحفته) والقياس يقتضي أن لا يرخص الا بعد تحقق السفر بالخروج ثلاثة أيام لان الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره التسرع وجعل مناط الرخصة التسرع والعرج 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 لم يسمعه فلان عن فلان بل بلفظه بواسطة ومع الاحتمال يقبل ومثل ذلك في الشهادة لا يقبل قلنا هذا اذ لم يوجد فرقا في رواية المجهول والمرسل مروى عن مجهول فينبغي أن لا يقبل ثم العنونة جرت العادة بها في الكتابة فانهم استنفوا أن يكتبوا عند كل اسم مروى عن فلان سماعته وشيوخه على القرطاس والوقت أن يضيعوه فأوجزوا وانما يقبل في الرواية ذلك اذا علم بصريح لفظه أو عاينه أنه يريده السماع فان لم يرد السماع فهو مسترد بين المسند والمرسل فلا يقبل الجواب الثاني أمانا لنا جدا لأن الرواية تعدل فتعديله المطلق لا يقبل ما لم يذكر السبب فلو صرح بأنه سمعه من عدل ثقة لم يلزم قبوله وان سلم قبول التعديل المطلق فذلك في حق شخص نعرف عينه ولا يعرف بفسق أو أمان لم نعرف عينه فلهذا لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المعتدل وانما يكتب في كل مكاف بتعريف غيره عند العجز عن معرفة نفسه ولا يعلم بغيره ما لم يعرفه بعينه وبمثل هذه العلة لم يقبل تعديل شاهد الفرع مطلقا ما لم يعرف الاصل ولم يعينه فاعل الحاكم يعرفه بفسق 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 الأربعة أحاديث لصغر سنه وصرح بذلك في حديث الرضا في التسيئة وقال حدثني به أسامة بن زيد وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبى حتى ربحي 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 قيراط ثم أسنده الى أبي هريرة وروى أبو هريرة أن من أصبح جنبا في رمضان فلا صومه وقال ما أتتها ورب الكعبة ولكن محمد صلى الله عليه وسلم قالها فلما رجع قال حدثني به الفضل بن عباس وقال البراء بن عازب ما كل ما تحدثكم به من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سمعنا بعضه وحدثنا أصحابه ببعضه أما التابعون فقد قال بعضهم فلان عن عبد الله فهو حدثني واذقلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول المرسل والجواب من وجهين الاول أن هذا صحيح ويبدل على قبول بعضهم المراسيل والمسئلة في محل الاجتهاد ولا يثبت فيها إجماع أصلا وفيه ما يبدل على أن الجملة لم يقبل المراسيل ولذلك باحثوا ابن

(صح) كونه مقبولا (وزمت) عليه (أحكام الإقامة) من الاخذ بالعزيمة (ولو) كان (في المقارنة) مع أنها ليست محللا للإقامة (لأنه رفع لها) أي للرخصة فان سببها الذي هو السفر لم يتقرر فبإزالة تية السفر يصير ما نعمان اتيان سببها فلا تمتع المقارنة فانها انما تمتع لا بتداه الإقامة دون بقائها (وبعدها) أي بعد مدة السفر (لا) تصح الإقامة (الافيا يصح فيه) من العمران (لأنه رفع) للسفر (بعد تحققه) وتجديد إقامة فلا بد من موضع يصلح لابتدائها هذا وأما العوارض السماوية ففيها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمتنع وجوب ضمان المتلفات لانه لجبر المتلف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤديه الولي من ماله ولا يصح اسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك وأما البالغ حد التمييز فيجب عليه أداء الاعيان عند الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي وسائر مشايخ العراق ويصح ايمانها باتفاق مشايخنا ويصح أداء العبادات من غير لزوم وتجب العرامات والمؤنات وتدفع عنه الاجزئة وينبؤنة المرأة الكافرة لاسلامه والمؤمنة لا لارتداد ليس لاجل الجزاء بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المميز عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر ويصير غير المميز مؤمنا تبعا لاحد الابوين والدار وكذا يصير من يداير تداها ولحاقهما معه في دار الحرب وكذا المميز الساكت تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام والكافر ومنها الجنون والعتة فالجنون القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاؤها وحد القلة في حق الصلاة ما لم يجتهد يوما وليسه لانه مظنة التكرار وعند الامام محمد اذا بلغ ستا اعتبار الحقيقته وفي الصوم الشهر وفي الزكاة والجمع الحول وعن أبي يوسف الاكتفاء بالاكثر والكثير منه مثل الصغر الا أنه يعرض على أبيه الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كافي الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن بعد الاسلام يحكم باسلامه أبدا ولا يتبع أحدا ولا يحكم برده بردة أبيه والعتمة مثل الصبايع التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التحرير نقل عن التقوم أنه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو عذر في حق الامم مطلقا وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فان كان مع سذ كرفلا عذركا كل الناس في الصلاة ذهبتهم اذكرة وصيد المحرم ناسيا بالاحرام مذكروا ان لم يكن هنالك مذكرا يكون عذرا كالاكل

عباس وابن عمر وأبا هريرة بجمع جلاله قدرهم لا نشك في عدالتهم ولكن للكشف عن الراوي فإن قيل قبل بعضهم وسكت الآخرون فكان اجماعاً قلنا لا نسلم ثبوت الاجماع بكونهم لا سيما في محل الاجتهاد بل لعده سكت مضمراً لا تنكراً أو متردداً فيه والجواب الثاني أن من المنكرين للرسل من قبل مرسل الصحابي لانهم يحدون عن الصحابة وكلامهم عدول ومنهم من أضاف اليه مراسيل التابعين لانهم يروون عن الصحابة ومنهم من خصص كبار التابعين بقبول مرسله والمختار على قياس رد المرسل أن التابعي والصحابي إذا عرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي قبل مرسله وإن لم يعرف ذلك فلا يقبل لانهم قد يروون عن غير الصحابي من الأعراب الذين لا صحبة لهم وإنما ثبت لنا عدالة أهل الصحبة قال الزهري بعد الإرسال حدثني به رجل على باب عبد الملك وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة حدثني به بعض الحرص (مسئلة) خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافاً للكفرخي وبعض أصحاب الرأي لأن كل ما نقله العدل وصدقه فيه يمكن ويجب تصديقه فس الذكراً مثله العدل وصدقه فيه يمكن فإنا لا نقطع بكذب ما نقله بخلاف ما لو انضردوا واحد ينقل ما تحيل العادة فيه أن لا يستفيض كقتل أمير في السوق وعزل وزير وجموع واقعة في الجامع منعت الناس من الجمعة أو كشف أو زلزلة أو انقراض كوكب عظيم وغيره من المجائب فإن الدواعي تتوفر على اشاعة جميع ذلك ويستحيل انكتمه وكذلك القرآن لا يقبل فيه خبر الواحد علمنا بأنه صلى الله عليه وسلم تعبد بأشاعته واعتنى بالقائه إلى كافة الخلق فإن الدواعي تتوفر على اشاعته ونقله لأنه أصل الدين والمنفرد برواية سورة وآية كاذب قطعاً فاما ما تعم به البلوى فلا تقطع بكذب خبر الواحد فيه فإن قيل لم تنكرون على من يقطع بكذبه لان خروج الخارج من السبيلين لما كان الانسان لا ينقل عنه في اليوم والليلة مراراً وكانت الطهارة تنتقض به فلا يحل لرسل الله صلى الله عليه وسلم أن لا يشيع حكمه ويناجيه إلا إذا يؤدى إلى اخفاء الشرع وإلى أن تبطل صلاة العباد وهم لا يشعرون فصب الاشاعة في مثله ثم تتوفر الدواعي على نقله وكذلك مس الذكراً ما يكثر وقوعه فكيف يخفى حكمه قلنا هذا يبطل أو لا بالوتر وحكم الفسدة والحجامة والفقهية ووجوب الغسل من غسل الميت وافراد

فيها رمضان ناسيا وسلام المصلي في الفسدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح ناسيا ومنها النوم وهو فترة تعرض للانسان مع بقاء العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال اختصاراً ولما لم يكن التائم فاهماً لخطاب آخر عنه ولم تعتبر أفعاله في حق الأثم وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف بانقلاب التائم وكذا دية قتل بانقلابه عليه ولا تعتبر أقواله أيضاً حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك ولا يوصف كلامه بخبراً أو انشاء بل كاللحن الحيوانات فلا تعتبر قراءته في الصلاة ولا يسقط بها الفرض صرح به الامام نفي الاسلام ولا تصدق بفقته الصلاة ولا الوضوء صرح به هو أيضاً وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلاة كسائر الاحداث فيتوضأ ويصلي وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلاة وفي التحرير هو الاقيس عندي لان نقض الوضوء لكونها اجنبية ولا اجنبية في حق مجرد كلام فتفسد به الصلاة لان الكلام يفسدها مطلقاً لعدم فرق النص كالمسألة ثم النوم تسترخي منه الاعضاء وهو سبب الخروج شئاً ولذا جعل الشرع الموجب للاسترخاء منه حداً ما اقامة للسبب مقام المسبب دون غيره الامن تسام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلى الله عليه وسلم فليس في حقه حدنا ومنها الانغماء وهو آفة يصير بها العقل في كلال وتنعطل بها القوى المدركة جعل قلبه كالنوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء من غير فرق الا أنه لما كان فوقه في ارضاء الاعضاء جعل حدثنا في كل حال ومنع بناء الصلاة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلاة كالجنون دون غيرهم التندرة الانغماء شهراً أو سنة هذا ومنها الخبيص والنفاس وهما لا يمنعان التكليف الا أنه لا يصح معه من العبادات التي شرط لادائها الطهارة فأخرج عنهما خطاب الصوم وطواف الزيارة إلى زوالهما وسقط عنهما الخطاب بالصلاة وطواف الوداع للبرج وسقط نفس وجوب الصلاة أيضاً حتى لم يبق محلاً 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 معتبر فلا يصح أن يقال شهادة تصفه مقبولة دون النصف الآخر وكذا القضاء فكذا العتق وهو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير معتبر وعلى هذا فلا يعتبر الاعتراف لان العتق مطاوعه فلو تجزأ لم تجزئه وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعتراف ازالة للملأ ولما كان الملأ

الاقامة وتنفيذها وكل ذلك مما تعبه البلوى وقد اثبتوها بخبر الواحد فان زعموا ان ليس عموم البلوى فيها كعمومها في الاحداث فنقول فليس عموم البلوى في المس والمس كعمومها في خروج الاحداث فقد يحضى على الانسان مدة لا يس ولا يس الذ كرا في حالة اذ لئد كالا يقتصد ولا يحتجيم الا حيانا فلا فرق والجواب الثاني وهو انه يتحقق ان الفصد والحمامه وان كان لا يتكرر كل يوم ولكنه يكثر فكيف اخفى حكمه حتى يؤدي الى بطلان صلاة خلق كثير وان لم يكن هو الا كثر 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 وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربا وكان يسهل عليه ان يقول لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم او المكبل بالمكبل حتى يستغنى عن الاستنباط من الاشياء الستة فيجوز ان يكون ما تعبه البلوى من جهة ما تقتضى مصلحة الخلق ان ردوا فيه الى خبر الواحد ولا استحالة فيه وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكنا فيجب تسديده وليس علة الاشاعة عموم الحاجة او تدويرها بل علة التعبد والتكليف من الله والا فلا يحتاج اليه كثير كالفصد والحمامه كما يحتاج اليه الا كثر في كونه شرعا لا ينبغي ان يخفى فان قيل فما الضابط لما تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالاشاعة قلنا ان طلبت صابطا الجواز عقله فلا ضابط بل لله تعالى ان يفعل في تكليف رسوله من ذلك ما يشاء وان اردتم وقوعه فانما يعلم ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا استقر بنا السمعيات وجدناها اربعة اقسام الاول القرآن وقد علمنا انه عنى بالمبالغة في اشاعته الثاني منى الاسلام الخمس ككلمتي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد اشاعه اشاعة اشترك في معرفته العام الخالص الثالث اصول المعاملات التي ليست ضرورية مثل أصل البيع والنكاح فان ذلك ايضا قد تواتر بل كالطلاق والعنق والاستيلاء والتدبير والكتابة فان هذا تواتر عند اهل العلم وقامت به الحجة القاطعة اما بالتواتر واما بنقل الاحاد في مشاهد الجماعات مع سكوتهم والحجة تقوم به لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم بل فرض العوام فيه القبول من العلماء الرابع تفاصيل هذه الاصول فما يفسد الصلاة والعبادات وينقض الطهارة من المس والمس والتي وتكرار مسح الرأس فهذا الجنس منه ما شاع

مخترنا كانت الازالة ايضا مخترنة وليس نفس الاعتناق سببا للعتق حتى يلزم من وجوده وجوده بل اعتناق الكل موجب للعتق كالوضوء مخترنة وسببته لزوال الحدث غير مخترنة فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحر عندها ثم الرق ينصف الكرامات ولهذا يحمل له نكاح اثننتين ويكون طلاق الامة تطليقتين وعدتها حقيقتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطليقتان وعدتها حقيقتان ويكون قسمها نصف قسم الحرمة ويكون حلها قبل الحرمة ومنفردة دون بعدها ومعها وكذا ينصف الحدود فخذ العبد نصف حد الحر لان الغرم بالغرم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك نفسه دليل مهان فكيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها تاتي على أصل الحرية فتصح اقراره بالحدود والقصاص والسرقة هالكوا قائماني المأذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند أبي يوسف يقطع ولا يرده وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرده هذا كله اذا كذب المولى ولا يصح اقرار المولى في حقه بحد أو قصاص وكذا اعطى هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به المال في النعمة والرقبة هي ملك المولى ولذا اعطى طلاق امرأته وكذا اعطى دم نفسه فلا يحمل للسيد قتله ولا اتلاف عضو من أعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا واما عند غيرنا فاما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق ايضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع كلها للسيد الاما استثنى منها كالصوم والصلاة فلا يخرج للعممة والعبد والرجل الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا بانه او باذن الشرع عند النفي العام وانما يصح امانه ما ذونا لانه مالك للغنمة فينفسد عليه بالذات وعلى غيره بالنسب والرق يمنع الولايات فلا تصح الشهادة على أحد ولا فضاؤه ولا حكمه وكذا امارته والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شي الا انضم ماله رقبته اليه فلا يجب باقراره المال في الحال الا في المأذون للضرورة ونسب العرامات لاجل الجنائيات في الذمة فتؤدي فتباع رقبته الا ان يفدى المولى وكذا تباع رقبته المأذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب ولم يكن له كسب ولا يجوز تبرعته من اكله لانه ملك المولى والدائنين ولا تقبل هديته الا اليسير بالنص ولا يجوز له التسرى من امانه وان كان مكاتباً (مسئلة) العبد اهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعي) رحمه الله فانه عنده ليس اهل لهما وانما له التصرف وملك اليد خلافا من السيد (لنا انها) أي ملك التصرف وملك السيد انما يكونان (بأهلية التكلم) وصحته (والذمة) وهي كون الانسان صالحا

ومنه ما نقله الآحاد ويجوز أن يكون مما تعمه البلى فيناقله الآحاد فلا استحالة فيه ولا مانع فإن ما أشاعه كان يجوز أن لا يتعبد فيه بالأشاعة وما ركه إلى الآحاد كان يجوز أن يتعبد فيه بالأشاعة لكن وقوع هذه الأمور يدل على أن التعبد وقع كذلك فما كان يخالف أمر الله سبحانه وتعالى في شيء من ذلك هذا تمام الكلام في الأخبار والله أعلم

(الاصول الثالث من أصول الأدلة الإجماع وفيه أبواب)

(الباب الأول في أنبات كونه حجة على منكره) ومن حاول اثبات كون الإجماع حجة افتقر إلى تفهيم لفظ الإجماع أولا وبينان تصويره ثانيا وبينان إمكان الاطلاع عليه ثالثا وبينان الدليل على كونه حجة رابعا أما تفهيم لفظ الإجماع فالتعني به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية ومعناها في وضع اللغة الاتفاق والازماع وهو مشترك بينهما فمن أزمع وهم العزم على أمضاء أمر يقال أجمع والجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا وهذا يصلح لإجماع اليهود والنصارى ولاتفاق في غير أمر الدين لكن العرف خصص اللفظ بما ذكرناه وذهب النظام إلى أن الإجماع عبارة عن كل قول قامت حجة وان كان قول واحد وهو على خلاف اللغة والعرف لكنه سواء على مذهبه إذ لم ير الإجماع حجة وتوآزله بالتسامع تحريم مخالفة الإجماع فقال هو كل قول قامت حجة أما الثاني وهو تصويره فدليل تصويره وجوده فقد وجدنا الأمة مجمعة على أن الصلوات خمس وإن صورهم رمضان واجب وكيف يمنع تصويره والأمة كلهم متعبدون بتابع النصوص والأدلة القاطعة ومعرضون للعقاب بمخالفتها فكيف لا يمنع اجتماعهم على الأكل والشرب لتوافق الدواعي فكذلك على اتباع الحق وانقائه النار فإن قيل الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها في الاعتداف بالحق والعناد فيه كيف تنفق آراءها فذلك محال منها كأنها تفهم على أكل الزبيب مثلا في يوم واحد فلنا لأصناف تبعهم إلى تناول الزبيب خاصة وجميعهم باعث على الاعتراف بالحق كيف وقد تصور أطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل فلم لا يتصور أطباق المسلمين على الحق والكثرة إنما تؤثر عند تعارض الأشياء والدواعي والصورف

لأن مخاطب الأحكام (الداري) أي أهلية التكلم إنما تكون (بالعقل وهو لا يخضع بالرق) بالضرورة (ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للثقة) ولو لم يكن كلامه معتبرا يكون عقله محتالاً لم تعتبر روايته بل يصير كالغصاة (والثانية) أي الزمة إنما تكون (بأهلية الإتيان عليه والاستجابة له والتحققها ما خوطب بحقوقه) أي حقوق الله (تعالى) من الصلاة والصوم والكف عن الضمرات إلا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها (ويصح إقراره بالحدود والقصاص) وتجب نفسه على السيد وإذا ثبت أهلية التكلم المعبر والذمة الصحيحة صار أهلاً للملك التصرف وملك اليد (وإنما المحر) عن التصرف (لحق المولى) في رقبته وفي منافعها ولو جاز له التصرف من غير أنه صارت الرقبة هالكه في الدين ولا يقدر على الاستخدام فيستغربه (فإنه فلان المحرر رافع المانع) عن صحة التصرف (لأنه لا يملك اليد) كما هو من عموم الشافعي رحمه الله الشافعية (قالوا لو كان العبد أهلاً للتصرف) في شيء (لكن أهلاً للملك) فيه (لأن التصرف سببه) فإن الشيء يملك بالبيع والشراء (ومسبب عنه) فإن الملك يبيع التصرف ولذا لا يسبح في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومنسبته فالنصرف أيضاً يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب (واللازم باطل إجماعاً) فاللزوم مثله فليس أهلاً للتصرف (وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً للبدلان البدل إنما استفاد ذلك الرقبة أو التصرف وقد اتفقتنا) لأن الملائمة من كون التصرف سبباً للملك لا يمنع انفساً كما حتى تجب الملائمة إذ (التخلف) فيه (لمانع) وهو كون رقبته مملوكاً للسيد (لعدم مقتضى) وهو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف سبباً عن الملك لزومه بل قد ينفل السبب عن سببه إذا وجد هذا المسبب بسبب آخر (ويجوز تعدد الأسباب لأهلية التصرف) والحاصل منع القزوم بين أهلية التصرف وأهلية الملك بإبداء المانع مع سببية أهلية التصرف لأهلية الملك وإبداء سبب آخر لأهلية التصرف غير أهلية الملك فيما يكون سبباً وإذا لم يثبت الاستلزام بين أهلية التصرف وأهلية الملك لم يثبت ما يثبت عليه من قوله وإذا لم يكن أهلاً للتصرف الخ فالكل جواب واحد وزعم أن حديث تعدد الأسباب جواب آخر ومنع لقوله لأن اليد إنما يستفاد الخ حيث ترد عليه أن حديث تعدد الأسباب لا يضرنا فإن المقصود بيان القزوم بين أهلية اليد وأهلية التصرف وهو حاصل وإنما يضر هذا الحديث بعض المشايخ

ومستند الاجماع في الاكثر نصوص متواترة وأمور معلومة ضرورة بقرائن الاحوال والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد نعم هل يتصور الاجماع عن اجتهاد أو قياس ذلك فيه كلام سيأتي ان شاء الله أما الثالث وهو تصور الاطلاع على الاجماع فقد قال قوم لو تصور اجماعهم فمن الذي يطلع عليهم مع تفرقهم في الاقطار فنقول يتصور معرفتنا ذلك عما فهمتم ان كانوا عددا يمكن لقاؤهم وان لم يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم كما عرفنا أن مذهب جميع اصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلاولى ومذهب جميع النصارى التثليث ومذهب جميع المجوس الثنية فان قيل مذهب اصحاب الشافعي وأبي حنيفة مستند في قائل واحد وهو الشافعي وأبو حنيفة وقول الواحد يمكن أن يعلم وكذلك مذهب النصارى يستند الى عيسى عليه السلام أما قول جماعة لا ينصرفون كيف يعلم قلنا وقول أمة محمد صلى الله عليه وسلم في أمور الدين يستند الى ما فهموه من محمد صلى الله عليه وسلم ومعهم منه ثم اذا انحصر أهل الحل والعقد فكيف يمكن أن يعلم قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني الى العشرة والعشرين فان قيل لعل أحدا منهم في أسر الكفار وببلاد الروم قلنا نحب مراجعته ومذهب الاسير ينقل كذهب غيره ويمكن معرفته فمن شك في موافقته للاخرين لم يكن متحققا للاجماع فان قيل قلوعرف مذهب رعاير جمع عنه بعده قلنا لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الاجماع فله يكون مجموعا ولا يتصور رجوع جميعهم اذا بصرا أحد الاجماعين خطأ وذلك يمنع بدليل السبع أما الرابع وهو إقامة الحجية على استحالة الخطأ على الأمة وفيه الشأن كله وكونه حجة انما يعلم بكتاب أو سنة متواترة أو عقل أما الاجماع فلا يمكن اثبات الاجماع به وقد طمعهوا في التلقي من الكتاب والسنة والعقل وأقواها السنة ونحن نذكر المسالك الثلاثة (المسالك الأولى) التسلسل بالكتاب وذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى كنتم خيرا أمة أخرجت للناس الآية وقوله تعالى ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ومفهومه أن ما اتفقت فيه فهو حق وقوله عز وجل وان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول مفهومه ان اتفقت فهو

حيث أوردوا في تقرير كلام الشافعي أن ملك اليد يستفاد ملك الرقبة وعلى ما قررنا لا يوردها فافهم ثم اذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو أعلى من ملك الرقبة فله المقصود من ملك الرقبة وقد كان مالكه للنكاح بكلمة فالكلمة أنقص من مالكية الحر انقص ما يبتقى على مالكيته وهو الهدية ولا تنقص عن النصف كافي المرأة لان مالكيته ليست نصف مالكية الحر بل أزيد ولا ينقص قدر الربع لان مالكيته أكثر بدمان ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فنصفنا بقدر نصاب السرقفة فان له اعتبارا في الشرع في مقابلة أعضاء الانسان بخلاف سائر النقصات فانها لم تكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة وأما الهدية فباستقرار 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 ينصف بشئ من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم أورد من عند نفسه دليلا آخر هو أن المعترف به المالية دون الأدمية فتعتبر في الضمان قيمته الا أنه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم نسبة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فيه فله موضع تأمل (فرع • لو أذن له المولى في نوع) من التجارة (كان له التصرف) في أنواع التجارات (مطلقا) في جميع الأنواع لانه لما أذن فوثق حقه في الخدمة وفي براءة رقبته من الدين وأهلية التصرف قد كان فيه من نفسه وارفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضى فيجوز (وتثبت يده على كسبه) لكونه له والمانع قد زال بالأذن (كالمكاتب) فله ملك مكاسبه بيدا (وامتاعك) المولى (حجره دون) حجر (المكاتب) فان في الكتابة ليس للمولى أن يحجر عليه لأن في كتابة المأذون عبده لا يملك الحجر عليه حتى يرد عليه أنه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة (لان فله حجره) كان (بلا عوض فيكون كالهبة) 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 ينافي التكليف الا أنه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة وأخر ما لا قدرة عليه وأما فيه حرج ثم هو سبب الموت وهو سبب الخلافة في المال ولذا حجر المرء من التبرعات والتصرفات المشتملة عليها في كل المال لحق الغرماء والثنتين لحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت وأما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع بمثل

حق فهذه كلها طواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل أيضا دلالة التطاهر 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 يوجب اتباع سبيل المؤمنين وهذا ما تمسك به الشافعي وقد أطنبنا في كتاب تهذيب الأصول في توجيه الأصول على الآية ودفعها والذي نراه أن الآية ليست نصافي الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاوم الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشابعتة ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى فكأنه لم يكف بترك المشاققة حتى تنضم اليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والاقباله فيما يأمر وينهى وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم فان لم يكن ظاهرا فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبل ولم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاققة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم (المسألة الثانية) وهو الأقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع أمتي 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 عصمة هذه الأمة من الخطأ واشتهر على ألسان المروقيين والنقعات من العصاة نهر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكرهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع أمتي على الضلالة ولم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها ومن سره أن يسكن بحبوحه الجنة فليزلم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم وان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد وقوله صلى الله عليه وسلم لا بد الله مع الجماعة ولا يسأل الله بشئ من شئ ولا يزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما أصابهم من لأواء ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات فينته جاهلية وهذه الاخبار لم تزل تظاهرة في العصاة والتابعين إلى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها ولم تزل

القيمة والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه والشرع اذا بطل التوارث علمنا أنه يتعلق بالنظر إليه حق الورثة في الصورة أيضا فاعتنا من الإقراره والبيع معه ثم انه تفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للتفسيخ والاشكها حكم المعلق كاعتناق البند من التركة المستغرقة بالدين أو قيمته تزيد على الثلث فإنه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الأول والزائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت (مسألة) الموت هادم لاساس التكليف) لانه بمجرد كونه عن انبان العبادات أداء وقضاء ولانه ذهب من دار الاستسلام إلى دار الجزاء (فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بعين) لعل الاهناصقة بمعنى غيره هو فاعل لا يبقى ولا يصح أن يكون استثناء مفردا متصلا فإنه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين أيضا ولا يصح أن يكون منقطعاً أيضا لانه مفرغ فالصالح أنه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات مالية كانت أو دينية وأما المتعلق بعين أو مال فلا يبقى على ذمته أيضا لكن لصاحب الحق أن يأخذ من العين أو المال (كالودائع والغصوب) فان للودع والمغصوب منه أن يأخذ كما كان في الحياة وعلى الورثة أن يردوه (أو) غير ما كان متعلقا (بمال تركه كالديون) فان الدائنين لهم أن يأخذوها منه وعلى الورثة أن لا يتصرفوا من دون الأداء (والوصايا) فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث (والتهيز وبقدم) على الديون والوصايا (بالاجماع) واذا لم يبقى في ذمة الميت شيء أصلا (فلا تصح الكفالة بما عليه) من الدين (بعد الموت عند أبي حنيفة) اذا لم يترك وقام من المال (لانها) أي الكفالة (ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة) فيجوز للدائن مطالبة أيهما شاء (ولامطالبة) ههنا على الاصيل (فلا ضم) فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الأول أن الكفالة ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة والاتحاضم الذمة إلى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا ترجح القول الأول وما في الهداية الأول أصح دعوى من غير دليل وما في بعض شروحه أن جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة لمصلحة اليه ففيه أنه يجوز أن يصير مثل الواجب على الكفالية فإنه كان واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وأيها أذى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها وقيام أحدهم بها سقطت عن الآخر بن بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الأول فإنه يمكن أن يقرر على القول الثاني بانها ضم الذمة إلى الذمة

الامة حتى يها في اصول الدين وفروعه فان قيل فما وجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الاخبار غير ممكن ونقل الآحاد لا يفيد العلم قلنا في تقرير وجه الحجة طريقان أحدهما أن يدعى 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 بشعاعة علي وحضرة حاتم وفقه الشافعي وخطبة الطحاوي وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عائشة من نسائه وتعظيمه صحابته وثباته عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جردنا النظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرآن آحادها لا ينقل عن الاحتمال ولكن يفتي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري الطريق الثاني أن لا يدعى علم الاضطرار بل علم الاستدلال من وجهين الاول أن هذه الاحاد لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتسكون بها في اثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافا وانكارا الى زمان النظام ويستحيل في مستقر العادة توافق الامم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحة مع اختلاف الطباع وتفاوت المهم والمذاهب في الرد والقول وبذلك لم ينقل حكم ثبت باخبار الآحاد عن خلاف مخالف وابداء تردده في الوجه الثاني أن المحققين بهذه الاخبار أثبتوا بها أصلا مقطوعا وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستعمل في العادة التسليم بخبر يرفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى مستند مقطوع به فاما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوما حتى لا يتوجب منجيب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مستند الى خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الامة الى زمان النظام فيصنع بالتبتهله هذا وجه الاستدلال وللشكر في من معارضته ثلاث مقامات الرد والتأويل والمعارضة المقام الاول في الرد وفيه أربعة أسئلة السؤال الاول قولهم لعل واحدا خالف هذه الاخبار ودها ولم ينقل اليها قلنا هذا أيضا تحيله العادة إذ الاجماع أعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف لعظم الامر فيه واشتهر الخلاف اذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين ومثله الحرام وحسد الشرب فكيف اندرس الخلاف في أصل عظيم يلزم فيه التضييل والتبديع لمن أخطأ

في الدين والدين قد سقط بالموت فان ذمة الميت غير صالحة للاستئغال بالواجبات وادلاد في الذمة فلا ضم فتدبر فله لا يرد عليه شيء الا ما تقرر في مذهبهما (وعندهما تصح) الكفالة عن الميت ولو لم يتبرك ما لولا كفيلا (وهي قالت الائمة الثلاثة لخديجة جابر) قال كل رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأني عمت فقال عليه دين قالوا نعم دينار قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الانصاري (هما علي) يا رسول الله (فصلى عليه) رواء السامي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بجنائز ليصلي عليها فقال هل عليه من 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 لما طوب (و) لذا (يصح التبرع بالاداء) ولو لم يكن عليه من دين فأني شيء يؤدي واذ ثبت على ذمة الميت دين فنصح الكفالة ويلزمه المطالبة لانه في علمنا بخلاف الاصيل (والجواب أنه) أي قول أبي قتادة (يحتمل العدم) وفي التحرير وهو الظاهر اذ نصح الكفالة للمجهول وفي التقرير وهو مشكل لما في لفظ عن جابر لما كتم وقال صحيح الاسناد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي ما لك الميت عن هاربي فقال نعم فصلى عليه أقول ظاهرا في الكفالة اذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله أراد كما يرى وثيقا للكفالة قلت نقول هذا بعينه في العدة أي كلفه يرى تأ كيد في العدة (و) أيضا يحتمل (أن يكون اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه) إشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة أنا كفل به فأني بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية وعشرون درهما أو ثمانية عشر درهما في كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لحوازم المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير من لزوم جهالة المكفول عنه فتأمل فيه (والمطالبة الاخرى باعتبار الائتم) أي اتم عدم اصال الحق الى المستحق (لانفقرا الى بقاء الذمة) اذا الائتم باعتبار عدم الامتثال بالالتزام بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما تتوجه اليه المطالبة والا فالدين في الذمة باق ولذا يعطى الدائن حسنة المدين عوضا عنه يوم القيامة كما ورد في الخبر الصحيح (وصحة التبرع) انما هو (لبقاء الدين من جهة من) الدين (له) وهو الدائن (فان السقوط بالموت ضرورة

في نفسه وإثباته وكيف اشتهر بخلاف النظام مع سقوط قدره وخسة مرتبته وخبث خلاف أكابر العصاة والتابعين هذا مما لا يتسع له عقل أصلاً السؤال الثاني فالواقف استدلاله بالخبر على الاجماع ثم استدلت بالاجماع على صحة الخبر فثبت أنهم أجمعوا على صحة الخبر فثبت الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح وهل النزاع الاقيه قلنا لا بل استدلت على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلاف الاعصار عن المدافعة والمخالفة له مع أن العادة تقتضي انكار انبثاق أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة فعلنا بالعادة كون الخبر مقطوعاً بالاجماع والعادة أصل يستفاد منها معارف فإن بها يعلم بطلان دعوى معارضة القرآن وأندراسها وبها يعلم بطلان دعوى نص الامامة واجيجاب صلاة النصى وصوم شوال وان ذلك لو كان لاستعمال في العادة السكون عنه السؤال الثالث قالوا هم تنكرون على من يقول لعلمهم أنهم أتوا الاجماع لانه اخبار بل بدليل آخر قلنا قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الاخبار في المنع من مخالفة الجماعة وتهديد من يفارق الجماعة ويخالفها وهذا أولى من أن يقال لو كان لهم فيه مسند لتظهر وانتشر قوله. فنقل عنكم أيضاً بالآيات السؤال الرابع قولهم لما علمت العصاة صحة هذه الاخبار لم يذكروا طريق صحته بالتابعين حتى كان ينقطع الارتباب ويشاركونهم في العلم قلنا لانهم علموا أمر يقف عليه السلام عصمة هذه الاممة بجموع قرآن وأمارات وتكررات أنماط وأسباب دللت ضرورة على قصده الى بيان نفي الخطأ عن هذه الامة وتلك القران لا تدخل تحت الحكاية ولا تحيط بها العبارات ولو حكوا ما تطرق الى آحادها احتمالات فاكثروا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به ويقع التسليم في العادة به فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية

(المقام الثاني في التأويل) ولهم تأويلات ثلاثة الاول قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة ينسب عن الكفر والبدعة فقله أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر قلنا الضلال في وضع اللسان لا يناسب الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالاً فهدى وقال تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام فعلتها اذا وانا

فوت المحل) لانه وصل حق الدائن (فيظهر) هذا السقوط (في حق من عليه دون) حق (من له) فيبقى من جهته والحاصل أن الدين وان كان ثابتاً على ذمة الميت ولذا يؤدى في الآخرة لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالباً بالاداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المدون بعده وأما الدائن فله المطالبة كما كان ان تطرق لصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبما حق الدائن فلا يرد أن الدين أمر نسبي بين الدائن والمدون فلا معنى لوجوده من جهة أحدهما دون الآخر لا يعقل وجوده بدون أحدهما والآخر الاوضح أن صحة التبرع لسقوط الائتم البقاء الدين هذا والله أعلم أحكامه

(المقالة الثالثة في المبادئ اللغوية)

من لطف الله سبحانه احدات اللغون) الظاهر اللغين فانه جمع سالم اللغة اما على خلاف القياس نحو سونون أو بناء على أن الناقص قياسه أن يجمع للمساوان كان غير عاقل على اختلاف الرايين (فتها) أي من الغين (تنشعب غصون اللغون) من العربية والفارسية والهندية ويحصل من احداته عرض عربي من افادة ما في الضمير واستفادة ما في ضمير آخر غيره وكيفيتهما (من الكيفيات والمزايا والصراحة والكناية والتشبيه والحقيقة والجازم والنظم والنثر وغيرها فتحدث فنون بعبارة (فلسه شكر) عظيم (غير ممنون) على هذه النعمة لعظمى ومن جملة أنحاء الشكر اظهار النعمة والبحث عنها فوع من الشكر (وهو) أي اللغو والتذكير باعتبار نظير (اللفظ الدال وضاعواهي) أي الدلالة المفهومة من الدال (في كمال معناه مطابقة وفي جزئه تفنيم وهما واحدة) بالذات في دلالة المفردات التي يتفقان فيها إلا أنهم ما تحدثان مطلقاً حتى يلزم الانتقاض بالالفاظ الموضوعية في مقابلة البسائط (فان) اللفظ المفرد لا يدل الاعلى الكل اجمالاً و (الكل انما يتعقل به ضرورة وحدانية لاتفصيل فيها) للاجزاء (الابعد التحليل) أي بعد تحليل الذهن تلك الصورة ففوق فهم المعنى المطابق من اللفظ ليست صور الاجزاء في الذهن فليست الاجزاء منفصلة بنفسها الابعد التحليل فليس التضمن مغاير للمطابقة الابعد التحليل فهذه

من الضالين وما أراد من الكافرين بل أراد من المخطفين يقال ضل فلان عن الطريق وصل سعى فلان كل ذلك الخطأ كيف وقد فهم ضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شأن هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة أما العصمة عن الكفر فقد اتعمم في حق علي وابن مسعود وأيوز يدعي مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكتم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فأى خاصية للامة فدل أنه أراد ما لم يعصم عنه الآحاد من سهو وخطا وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي صلى الله عليه وسلم في العصمة عن الخطا في الدين أما في غير الدين من انشاء حرب وصلاح وعمارة بلدة والعموم يقتضى العصمة للامة عنه أيضا ولكن ذلك منكوك فيه وأمر الدين مقطوع بوجود العصمة فيه كما في حق النبي صلى الله عليه وسلم فإنه أخطأ في أمر تأبير النخل ثم قال أنتم أعرف بأمر دنياكم وأنا أعرف بأمر دينكم التاويل الثاني قولهم غاية هذا أن يكون عالما بوجوب العصمة عن كل خطا ويحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطا من الشهادة في الآخرة أو ما وافق النص المتواتر أو وافق دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس قلنا إذا ذهب من الامة الى هذا التفصيل اذا مدلل من العقل على تجوز الخطا عليهم في شيء دل على تجوز في شيء آخر واذا لم يكن فارق لم يكن تخصيص بالتعميم دون دليل ولم يكن تخصيص أولى من تخصيص وقد ذم من خالف الجماعة وأمر بالمواصفة فلو لم يكن ما فيه العصمة معلوما استحالة الانبعاث الا ان ثبت العصمة مطلقا به ثبت فضيلة الامة وشرفها فالما العصمة عن البعض دون البعض فهذا ثبت لكل كافر فضلا عن المسلم انما من شخص بخطى في كل شيء بل كل انسان فإنه يعصم عن الخطا في بعض الاشياء التاويل الثالث ان أمته صلى الله عليه وسلم كل من آمن به الى يوم القيامة جملة هؤلاء من أول الاسلام الى آخر عمر الدنيا لا يمتنعون على خطاب كل حكم انقضى على انفاق أهل الاعصار كلها بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق اذا الامة عبارة عن الجميع كيف والذين ماتوا في زمانناهم من الامة واجماع من بعدهم ليس اجماع جميع الامة بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ما واهم يعقد بعدهم اجماع وقبلنا من الامة من خالف وان كان قد مات فكذلك اذا لم يوافقوا قلنا كما يجوز أن يراد بالامة الجاهل والاطفال والسقط والجن وان كانوا من الامة فلا يجوز أن يراد به الميت والذي لم يخلق بعد بل الذي يفهم قوم يتصور

الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث انها متعلقة الى الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فانهم ان أرادوا بالاجزاء المدلول من اللفظ المفرد التوحيد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الابعاد التحليل فلان لم أن اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان أرادوا الصور الكثيرة المعروفة بطائفة واحد أو المعروفة لوحدة الاجتماعية فسلم أن المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الداليتين فان الصور في الحقيقة كثيرة (١) وفهم أشياء كثيرة معروفة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فابصنعون بالمفرد المشترك فإنه يدل على أشياء كثيرة أجاب بقوله (وفي المفرد المشترك انما تعدد الصور) عند انقضاء المعنى (لتعدد 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 موضوع (لضدين بوضع واحد وان جاز) وضعه (لمختلفين كالبيت) اذ لا يحصل من الضدين أمر واحد والالزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المتدمجين فسه بخلاف المتخالفين اذ لا يستعمل في اجتماعهما فإن قلت فما صنع في اللفظة الموضوعية للسواد والبياض الضدين قال (وأما اللفظة فتفاوت المحل ارتفع الضدية) ونحن انما ندعى وجود 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 وتظهيره) في تجوز التحليل الى الحقائق (علم الباري علما) اجماليا (بسيط) فإنه علم سائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه (كما حقق في موضعه فافهم فلا تقدم ولا تأخر) قال في الحاشية اعلم أن كلام أكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجوز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق مخالفة والبدية نأبي عنه كيف ومن الحالات عفا أن يتعد المتباينان انتهى تفصيل المقام أن اتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها دفعة واحدة من غير تجديد وتعاقب أزلا وأبدا ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كما أن المنشأ في الصورة الحاملة فذاته كافية في انكشاف الاشياء مفصلة عنده فهي كالصورة العلية للاشياء كلها فور على هؤلاء أن الاشياء متميزة في العلم قطعاً والتمييز فرع الوجود واذا لا وجود فلا علم فيلزم أن تكون الاشياء مجهولة في الازل

(١) قوله وفهم أشياء كثيرة الخ كذا بالاصل وتأمل كتبه معصمه

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

(المقام الثالث المعارضة بالآيات والاخبار) أما الآيات فكل ما فيها من الكفر والردة والفعل الباطل فهو عام مع الجميع فان
لم يكن ذلك ممكناً فكيف فهو عنه كقوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ومن يرد منكم عن دينه فميت وهو كافر ولا تأكلوا
أموالكم بيشكم بالباطل وأمثال ذلك قلنا ليس هذا من الهام عن الاجتماع بل نهى للاحاد وان كان كل واحد على حiale
داخلاً في النهى وان سلم فليس من شرط النهى وقوع المنهى عنه ولا جواز وقوعه فان الله تعالى علم أن جميع المعاصي لا تقع
منهم ونهاهم عن الجميع وخلاف المعلوم غير واقع وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم لتن أشركت ليعصن عملك وقال فلا تكونن من
الجاهلين وقد علم أنه قد عصمه منهم وأن ذلك لا يقع وأما الاخبار فقوله عليه السلام بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ
وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى ان الرجل ليحلف وما يستحلف ويشهد
وما يستشهد وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار أمتي قلنا هذا أو مثله 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
ينظر الدجال كيف ولا تجرى هذه الاخبار في الصحة والظهور بحري الاحاديث التي تمسكنا بها

(المسلك الثالث التمسك بالطريق المعنوي) وبما أنه ان العصبية اذا قضوا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا عن
مستند قاطع واذا كثروا كثرة تنهى الى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصداً الكذب وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبه واحد
منهم للحق في ذلك والى ان القطع بغير دليل قاطع خطأ فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة فان قضاة عن اجتهاد وانفقوا

ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهرى حاضر عنده كما ذهب اليه البعض منهم فان عمله تعالى فعلي سابق على المعلومات فلا
يدمن التمييز لها قبل وجودها اولو بالطبع فأجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدواني بالقول بأن تلك المعلومات
موجودة في العلم بصورة واحدة اجالية وهي مخلوقة بالاجاب لانها من الصفات هذا واليه أشار المصنف بما في الكتاب وما
في الحاشية ولا ريب أن هذا الرأي مبني على الانحلال والاتحاد قطعاً فلا يرد عليه -ه أن العلم الاجالي يمر احوال من انحلال
البيسط الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال أن المعلوم هو الصورة الواحدة المخلصة الى الكثيرة وان نسبة تلك الصورة الى
الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم أن لا يكون الباري 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 وانما يرد 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 تخشياً عن لزوم تغيير المعدومات المطلقة فافهم وأما اتحاد الدلائل فالبناء فيه ظاهر ولا شك في استعماله هذا الاتحاد
فان اتحاد اثنين من مطلقاً محال لانهم ما بعد الاتحاد كما كان قبل فقال الاتحاد وعدمه سواء فاما ان حدث شي وهو صفة أو ذات
فكون لا اتحاد وأما ان فني شيء ذات أو صفة فعدم واستعماله للاتحاد وأيضا ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والابان عدما
أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ولا يرد اتحاد الجنس والفصل في تركيب النوع فإنه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن
صحة الاتحاد واستعماله فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد الدلائل فإنه يلزم على الاول الحمل بين كل اثنين فترفع نسبة
التباين رأسا وفي الثاني الحمل بين الاجزاء في كل ماهية حتى المقدار بانه لان الحمل هو اتحاد المتعارين باعتبار في نحو من اتحاد الوجود
ولا شك في استعماله وظهور ذلك منه اندفاع ما يحيل وروده أن هذا الاشكال لا يختص عنه فإنه يلزم في التركيب الاتحادي من
الجنس والفصل والقول باستعماله في نحو البيت دون المركب الذهني تحكماً هذا ولا يبعد بناؤه على القول بالشع دون حصول
الاشياء بانفسها إذ الكل اجمالاً انما يتعقل بصورة تشبيهية لا تركيب فيها أصلاً لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان

عليه فيعلم أن التابعين كانوا يشددون التكبير على مخالفهم ويقطعون به وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك أيضا الا عن قاطع والافسحاح في العادة أن يشدد عن جميعهم الحق مع كثرتهم حتى لا يتنبه واحد منهم للحق وكذلك نعلم أن التابعين لو اجتمعوا على شيء أنكره تابعوا التابعين على المخالف وقطعوا بالانكار وهو قطع في غير محل القطع فالعادة تجعل ذلك الا عن قاطع وعلى مساق هذا فالواجب على أهل الحل والعقد أن يعدد ينقص عن عدد التواتر فلا يستعمل عليهم الخطأ في العادة ولا تعدد الكذب لباعث عليه فلا حجة فيه وهذه الطريقة ضعيفة عندنا لان منشأ الخطأ ما تعدد الكذب وأما قطعهم ما ليس بقاطع قاطعا والاول غير جائز على عدد التواتر وأما الثاني فجاز فقد قطع اليهود بطلان نبوة عيسى ومحمد عليهم السلام وهم أكثر من عدد التواتر وهو قطع في غير محل القطع لكن نطو ما ليس بقاطع قاطعا والمنكرون لحدوث العالم والنسب والمركبون لسائر أنواع البدع والضلالات عددهم بالغ مبلغ عدد التواتر ويحصل الصدق باخبارهم ولكن أخطوا بالقطع في غير محل القطع وهذا القائل يلزمه أن يجعل اجماع اليهود والنصارى حجة ولا تخصص لهؤلاء الامم وقد اجعوا على بطلان دين الاسلام فان قيل هذا تمسك بالعادة وأنتم في نصره المسلك الثاني استمر وحتم الى العادة وهذا عين الاول قلنا العادة لا تجعل على عدد التواتر أن يظنوا ما ليس بقاطع قاطعا وعن هذا قلنا شرط خبر التواتر أن يستند الى محسوس والعادة تجعل الاتقياد والسكوت عن دفع الكتاب والسنة التواتر باجماع دليله خبر مظنون غير مقطوع عنه وكل ما هو ضروري يعلم بالحس أو يقرب منه الحال أو بالبدية فتمسك به واحد ويتفق الناس على دركه والعادة تجعل الذهول عنه على أهل التواتر وما هو نظري فطرقه مختلفة فلا يستعمل في العادة أن يجتمع أهل التواتر على الغلط فيه فهذا هو الفرق بين المسلكين فان قيل اعتمادكم في هذا المسلك الثاني أن ما اجعوا عليه حق وليس بخطأنا الدليل على وجوب اتباعه وكل مجتهد مصيب للحق ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه والشاهد المرزوق مبطل ويجب على القاضي اتباعه فوجوب الاتباع شيء وكون الشيء حقا غيره قلنا اجعت الامم على وجوب اتباع الاجماع وأنه من الحق الذي يجب اتباعه وبحسب كونهم محققين في قواهم يجب اتباع الاجماع ثم نقول كل حق علم كونه حقا فالاصل فيه

شخصتان للبرزين عند الانقبات اليهما وحيث لا تحليل أصلا والحق أن هذا أيضا بعيد فأنما لا تعنف القول بالشع بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقد بيناه في حواشينا على الحواشي الزائدة المتعلقة بشرح المواقف وأيضا نعلم أن صورة الكل انما يتعقل هو اجمالا بالشع الواحد وانه معد لحصول الصورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدلاتين فان الفهم الذي حصل بالشع الاول للكل غير الفهمين الذين هما بالشعين الاخيرين البرزين فلا اتحاد في الدلاتين هذا ما حصل لهذا العبد الى هذا الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فان قيل كيف قالوا بالاتحاد الدلاتين وقد قالوا بان التضمن تابع للطبيعة والتبعية تقتضي الاتينية المنافية للاتحاد قال (وما يقال انه) أي التضمن (تابع لها) أي للطبيعة (فتوسع) منهم لانها لما كانت لا تتميز بها الا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لا اعتبار نفس الكل قيل التضمن تابع للطبيعة فان قيل قدسحق ابن سينا في الشفاء أن الجزء المأخوذ لا بشرط شيء أقدم من المركب وتلقاه المتأخرون متابا لقبول فكيف تصدق الدلاتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للطبيعة بعد هذا الالتزام أجاب بقوله (وما في الشفاء من أن الطبيعة لا بشرط شيء) هو الجزء (تتقدم على الطبيعة بشرط شيء) هو الكل (تتقدم البسيط على المركب فالمراد) منه (أحقية نسبة الوجود) اليه (عقلا) فان العقل اذا حاله واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر الى أن المركب لا يحصل الا باضافة جزء اليه وصبر ورته بشرط شيء حكم بأن الحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق (وهو لا ينافي التحصيل) له ما في الذهن (مما كافي الخارج) يتصلان معا وكذا لا ينافي أن تكون الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء تابعة لها بما أخوذة بشرط شيء في الانضمام من اللفظ هذا (و) الدلالة (على الخارج) مما وضع له اللفظ (الترام وقيل) لا مطلقا بل (ان كان) الخارج (لازم انهما ويرد) عليه (أنواع المجازات فاسواقعة) قطعوا لازوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التراما وقيل هناك أيضا لزوم ذهني فان القرينة دخلت في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجدت القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيته مفهومه وفيه أن شارطي الزوم العقلي أرادوا كون الخارج لازما ذهني الموضوع له والزوم الذي يظهر من جهة القرينة هولوزومه للفظ مع القرينة ادلا تجعل قرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقي بل من لوازم اللفظ معها وأين هذا

وجوب الاتباع والمجتهد يجب اتباعه الاعلى المجتهد الذي هو محقق أيضا فقدم حتى حصل باجتهاده على ما حصل باجتهاد غيره في حقه
والشاهد المزور لو علم كونه مزورا لم يتبع وبدل عليه أيضا منه من خالف الجماعة وأنه ذكره في معرض الثناء على الامة
ولا يتحقق ذلك الا بوجوب الاتباع والافلاحي له معنى الا أنهم محققون اذا أصابوا دليل الحق وذلك جائز في حق كل واحد من أفراد
المؤمنين فليس فيه مدح وتخصيص البتة

(الباب الثاني في بيان أركان الاجماع)

وله ركنان المجمعون ونفس الاجماع (الركن الاول المجمعون) وهم امة محمد صلى الله عليه وسلم ونظاهر هذا يتناول كل مسلم
لكن لكل ظاهر طرفان واضعان في النبي والانبيا وأوساط متشابهة أما الواضح في الانيات فهو وكل مجتهد مقبول الفتوى فهو
أهل الحل والعقد قطعوا ولا بد من موافقته في الاجماع وأما الواضح في النبي فالاطفال والمجانين والاجنسة فانهم وان كانوا من
الامة فعلم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله لا يجتمع أمتي على الخط الا من يتصور منه الوفاق والخلاف في المسئلة بعد
فهمها فلا يدخل فيه من لا يفهمها وبين الدرجتين العوام المكلفون والفقهاء الذين ليس بأصولي واصولي الذي ليس بفقهاء
والمجتهد الفاسق والمبتدع والناتئ من التابعين مثلا اذا قارب نسبة الاجتهاد في عصر العصبة فترسم في كل واحد مسئلة
(مسئلة) يتصور دخول العوام في الاجماع فان السريعة تنقسم الى ما يشترك في دركة العوام والخواص كالصلوات الخمس
ووجوب الصوم والزكاة والحج فهذا يجمع عليه العوام وافقوا لخواص في الاجماع والى ما يخص بدركة الخواص كتفصيل
أحكام الصلاة والبيع والتدبير والاستيلاء فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل
والعقد لا يشعرون فيه خلافا أصلا فهم موافقون أيضا فيه ويحسن تسمية ذلك اجماع الامة فاطبة كأن الجند اذا حكموا
جماعة من أهل الرأي والتدبير في مصالحة أهل قلعة فصالحواهم على شئ يقال هذا بانفاق جميع الجند فاذا كل يجمع 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 للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الالفهام من اللفظ فافهم ثم
أورد عليه المصنف بقوله (والقرينة قد تكون خفية) فلا تعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعتراض على هذا
القائل أيضا بان لو اعتبر القرينة تخرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقبة وان أريد
اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير أن تؤخذ شرطيا كافي المشروطة مادام الوصف فظاهرا أنه ليس لازما في زمان القرينة
فان القرينة غير لازمة فيها فاقبال المشروطة بها وان أريد بشرط القرينة كافي المشروطة بشرط الوصف فاللزوم للفظ من
حيث الاقتران معها فالتمييز داخل وهو ليس بل لفظ وأشار المصنف الى رد بقوله (واعتبار القرينة في ملازمة اللفظ)
للمعنى المجازي (لا يخرج) اللفظ (عن كونه لفظا على ما قيل) فان اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل
له مع القرينة (الآثر من الجائز أن يكون المركب من الجوهر والعرض) عند من جوز التركيب منهما (جوهرا فنفسه)
وهذا التأنيد ليس في محله فان المركب المذكور ليس له محل فيكون جوهرا لصدق الرسم عليه وأما المركب من اللفظ
والقرينة فلا يتلفظ به الانسان فلا يكون لفظا بل الاول الاكتفاء على ما قيل فانه من البين أن اعتبار شئ في شئ لا اجل
الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشئ في حقيقته فاعتبار القرينة في كونه ملازما والمعنى المجازي لا يلزم منه دخوله
في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم أن من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا يخلص له عن هذا الاشكال الا إما باخراج
المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع الأعم من النوعي والشخصي واما ما أخرجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية
الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وأنه هل يشترط فيها أنه مما مع اللفظ
أم لا لكن الاول أولى فان فيه كما قال المصنف أن المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج بدلاتها خطأ واما بالارادة من اللزوم
الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه اليه وان أمكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم لمطلع
الاسرار الالهية رحمه الله كلام على المصنف نفسه بتهديد مقدمته هي أن أهل الميزان قسمه والدلالة الوضعية الى ما كان على تمام

المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوام وبه يتم اجماع الامة فان قيل فلوما انف عا في واقعة اجمع عليها الخواص من أهل العصر فهل يعتقد الاجماع دونه ان كان يعتقد فكيف خرج العا من الامة وان لم يعتقد فكيف يعتقد بقول العا فلنا قد اختلف الناس فيه فقال قوم لا يعتقد لان من الامة فلا بد من تسليمه بالجملة أو بالتفصيل وقال آخرون وهو الاصح انه يعتقد بدليلين أحدهما أن العا ليس أهلا لطلب الصواب إذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطا الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته والثاني وهو الاقوى أن العصر الاول من العصاة قد اجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب أعنى خواص العصاة وعوامهم ولان العا اذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل وأنه ليس يدري ما يقول وأنه ليس أهلاً للوفاء والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدور هذا من عا عاقل لان العاقل يقوض ما لا يدري الي من يدري فهذه صورة فرضت ولا وقوع لها أصلاً ويدل على انعقاد الاجماع أن العا في بعض مخالفته العلماء ويحرم ذلك عليه ويدل على عصيانه ما ورد من ذم الرؤساء الجهال اذا ضلوا أو أضلوا بغير علم وقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فردهم عن النزاع الى أهل الاستنباط وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى وهذا لا يدل على انعقاد الاجماع دونهم فإنه يجوز أن يعصى بالمخالفة كما يعصى من يخالف خبر الواحد ولكن يتمتع وجود الاجماع لمخالفته والمخلة في الاجماع فاذا امتنع عصية أو مجالس عصية فلاحقة وانما الدليل ما ذكرنا من قبل **(مسئلة)** اذا قلنا لا يعتبر قول العوام بقصورتهم قريب منكم ونحوه ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في ذلك الاحكام فقال قوم لا يعتقد الا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي ومالك وأبي حنيفة وأمثالهم من العصاة والتابعين ومنهم من ضم الى الأئمة الفقهاء الحافظين لاحكام الفروع الناهضين بها لكن أخرج الاصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها والصحيح أن الاصولي العارف بمدارك الاحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنظوم وصيغة الامر والنهي والعموم وبصفة تفهيم النصوص والتعليل أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ للفروع بل ذوالآلة من هو متمكن من ذلك الاحكام اذا أراد وان لم يحفظ

الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن اتفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخيران دالتان 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 وأما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد جز معناه والدلالات المجازية داخلية في التضمن والالتزام واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المصنف اضطرابا فإنه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الاتي والتضمن عندهم دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل اللفظ فيه مجازا حينئذ لا يصح دعوى الاتحاد بين الدالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها حينئذ كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان والتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحد الكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخراج التابعة للمطابقة وحينئذ لا بد من الزوم بين هذا الخراج والموضوع له والامصاص الدلالة وحينئذ لا وجه ليراد أنواع المجازات نقضا على الشارط فالمصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (ثم وضع الاصول) من اللغات (العاني من حيث هي) من غير لحاظ كونه في الذهن أو الخارج (لأنه) أي الوضع (للتعبير عما في الضمير) أي عن شيء معلوم مراد افادته (وكونه في الضمير ليس في الضمير) أي ليس معلوما مراد الافادة لأن هذا الوصف ليس نابتا عما هو في الضمير (فليس) الوضع (لصورة الذهنية) فاما العاني من حيث هي (أو الامر الخارجي كما قيل) فقوله هذا معطوف على الجبرور في قوله للعاني يعني أن الصورة الذهنية جبراحل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشيء من حيث هو أو الامر الخارجي كما قيل وأشار الى أن الحق هو الاول فان كونه في الخارج أيضا قد لا يراد افهامه بنية وقيل النزاع مبني على أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير وفي الخارج أو مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فإنه لم يذهب اذهب الى أن المعلوم بالذات هو الحاصل

الفروع والاصول قادر عليه والفقهاء الحافظ للفروع لا يشك من منه وآية أنه لا يعتبر حفظ الفروع أن العباس والزبير
 وطه وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل واباعبيد بن الجراح وامثالهم من لم ينصب نفسه
 للفتوى ولم يتظاهر بها تظاهر العبادلة وتظاهر على وزيد بن ثابت ومعاذ كذا يعتمدون بخلافهم لو خالفوا وكيف لا وكانوا
 صالحين للإمامة العظمى ولا سيما لكون أكثرهم في الشورى وما كانوا يحفظون الفروع بل لم تكن الفروع موضوعة
 بعد لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهلا لفهمها والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحيز والوصايا فأصل هذه
 الفروع كهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فينبغي أن يعتد بخلاف الاصول وبخلاف الفقيه المبرز لانها اذا آتت على الجملة
 يقولان ما يقولان عن دليل أما النصوص والمتكلم فلا يعتد بها لانها من العوام في حق هذا العلم الا أن يقع الكلام في مسألة
 تنبئ على النصوص وعلى الكلام فان قيل فهذه المسئلة قطعية أم اجتهادية قلنا هي اجتهادية ولكن اذا جوزنا أن يكون قوله
 معتبرا اصارا لاجماع مشكوك 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 مقطوع به كقول الصبي فأما هذا فليس كذلك
 فان قيل فاذا قلنا الاصول الفقهية فيما اتفقوا عليه في الفروع وأقر بأنه حق هل ينعقد الاجماع قلنا نعم لانه لا مخالفة وقد وافق
 الاصولي جملة وان لم يعرف التفصيل كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز والاجسام
 والاعراض والصد والخلاف فهو صواب فيحصل الاجماع بالموافقة الجملة كما يحصل من العوام لان كل فريق كالعامي بالاضافة
 الى ما لم يحصل علمه وان حصل علما آخر (مسئلة) المتدع اذا خالف لم ينعقد الاجماع وانه اذا لم يكفر بل هو كمتبه فاسق
 وخلاف المجتهد الفاسق معتبر فان قيل لعنه يكذب في اظهار الخلاف وهو لا يعتد به قلنا له يصدق ولا بد من موافقته ولو لم
 نتحقق موافقته كيف وقد نعلم اعتقاد الفاسق بقرائن احواله في مناظراته واستدلالاته والمتدع ثقة يقبل قوله فانه ليس
 يدري انه فاسق أما اذا كفر ببدعته فعند ذلك لا يعتبر خلافه وان كان يصلى الى القبلة ويعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست

في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائلها فندر (وقد جعل بعض الاعلام النزاع) 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 الامران خارجي أراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجي (ثم الواضع) من هو اختلف
 فيه (فقال الانعري) معرفة الواضع (بالتوقيف) الالهى فهو الواضع (قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) فتعليم
 الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان واحتمال كون الجنة واضعين ابعدها الواضع
 هو الله تعالى فان قيل المراد المسميات والمعنى علم الله المسميات كلها لآدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق لا اللفاظ
 وأوضاعها قال (وليس المراد المسميات بتدليل) قوله تعالى (أنبؤني بأسماء هؤلاء) فان المسميات هي المشار اليها حينئذ
 يلزم اضافة الشيء الى نفسه (وأول مسميات الحقائق) فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه فالشار اليه الحقائق والمضاف المسميات
 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 لا كمال يعتد به بالنسبة الى الانبياء والأولياء
 بمعرفة اللفاظ هذا وهما تأويل آخر لآية عليه المحققون هي أن الملائكة تكلموا في آدم فسفك السماء واذعوا فاضلهم
 أنفسهم بالتسبيح فأراد الله سبحانه أن يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحهم على تسبيحهم فعلمه جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية
 يسبح كل موجود موجود ببعض بعض فان كل موجود يسبح به بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تعالى ويدعوه بكل
 اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم أي عرض الموجودات كلها على الملائكة فقال أنبؤني بأسماء هؤلاء
 أي بالاسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ان كنتم صادقين في أنكم لا تقولون للخلافة وأن معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم
 وعبر عن الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لانها من حيث انها موصولة عقلاء فالواضع انك واعترفوا بقصورهم عن ادراك
 سر الامور لاعلمنا الاما علمتنا انك أنت العليم الحكيم اخلق من شئت واجعله خليفة وعلى هذا البيت الآية من الباب في معنى
 هذا (و) قال الانعري بالتوقيف (قوله) تعالى ومن آياته خلق السموات والارض (واختلاف التسبيح) وليس المراد

عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري أنه كافر نعم لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه باجماع مخالفه على بطلان التجسيم مصيرا الى أنهم كل الامة قدونه لان كونهم كل الامة موقوف على اخراج هذا من الامة والاخراج من الامة موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ما هو موقوف على تكفيره فيؤدي الى اثبات الشيء بنفسه نعم بعد أن كفرناه بدليل عقلي لو خالف مسألة أخرى لم يثبت اليه فلو نأب وهو مصر على المخالفة في تلك المسئلة التي أجمعوا عليها في حال كفره فلا يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة قدونه فصار كل لو خالف كافر كافة الامة ثم لم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الاعلى قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع فان قيل فلو ترك بعض الفقهاء الاجماع بخلاف المستدع المكفر اذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر ونظن أن الاجماع لا ينه قدونه فهل بعد ذلك من حيث ان الفقهاء لا يطلعون على معرفة ما يكفر به من التأويلات قلنا للمسئلة صورتان احدهما أن يقول الفقهاء نحن لا ندري أن بدعته توجب الكفر أم لا في هذه الصورة لا بعدون فيه اذ يلزمهم مراجعة علماء الاصول ويجب على العلماء تعريضهم فان افتوا بكفره فعليه التمسك فان لم يقنعهم التقليد فعليه السؤال عن الدليل حتى اذا ذكر لهم دليله فهموه لا محالة لان دليله قاطع فان لم يدركه فلا يكون معذورا لكن لا يدرك دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا عذر مع نصب الله تعالى الادلة القاطعة الصورة الثانية أن لا يكون قد بلغته بدعته وعقبته فترك الاجماع لمخالفته فهو معذور في خطئه وغيبه واخذ به وكان الاجماع لم ينتهض حجة في حقه كما اذا لم يبلغه الدليل الناسخ لانه غير منسوب الى تقصير بخلاف الصورة الاولى فانه قادر على المراجعة والبحث فلا عذر له في تركه فهو يمكن قبل شهادة الخوارج وحكمهم فهو مخفي لان الدليل على تكفير الخوارج على علي وعثمان رضي الله عنهما والثالثين بكفرهما المعتادين استباحة دمهما وما هما ظاهر يدرك على القرب فلا بعدون من لا يعرفه بخلاف من حكم بشهادة الزور وهو لا يعرف لانه لا طريق له الى معرفة صدق الشاهد له طريق الى معرفة كفره فان قيل وما الذي يكفر به قلنا الخطب في ذلك طويل وقد أشرنا الى شيء

اختلاف عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونها آية لا يتصور الا أن يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال (والاقدار رجوع) أي القول بارادة الاقدار رجوع (عن الظاهر) فلا يلتفت اليه وفيه نظرية له يجوز أن يكون المراد باللسان العضو وبالاستتلاف الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله أعلم عراده من الآيات اختلاف السننكم في افاذتها 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 السننكم هذا (وقالت البهيمية) الوضع (بالاصطلاح) من الناس (لقوله) تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا تكون اللغة قبل الرسول وقد شهد آية خلافه (وأجيب) بان الالاسلم أنه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف و (أنه تعالى علمها آدم أولا) قبل الأرسال (ثم اختص كل قوم بلغته) فأرسل رسول ذلك القوم بلسانهم (وقال الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (بالتوزيع) بان 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 طرق النبي والآيات والحق ما أفيد أنه ان أردت جزم القول فالحق التوقف والافتالظاهر ما قاله الأشعري قدس سره ثم اختلف في أن وضع اللفظ لعناه هل لمنسبة بينه وبينه أم لا (والحق اعتبار المناسبة) بين اللفظ ومعناه والافتال جعل بعضها للمنى وبعضها لآخر ترجيح من غير مرجح وشأن الحكيم بأبي عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى (حتى) المناسبة بين اللغات وبين (الامزجة التي) كنسب هيولى كل قوم) أراد بها ما فيه صلوح كمال لا ما يقوله بالفلاسفة (من عوارضها السماوية والارضية) أي العارضة من خارج فاختص لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والافاعطاء الهندية لاهل الهند والعربية للعرب بلسان أولى من العكس (ومن ههنا) أي من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم (رأى بالسان سكان الجبال صلبة ثقيلة) لتكون أضر جنهم كذلك هذا (وأما القول بالتناسب الثاني) بين الالفاظ ومعانيها بان يكون بينهما مناسبة تقتضى عدم الاتفكال لو خلت ولباعها

منه في كتاب فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة والقدر الذي نذكره الآن أنه يرجع الى ثلاثة اقسام الاول ما يكون نفس اعتقاده كفرا كأنكار الصانع وصفاته وبجهد النبوة الثاني ما يتبعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رساله وبلزومه انكار ذلك من حيث التناقض الثالث ما ورد التوقيف بانه لا يسدرا لامن كافر كعبادة النيران والسجود للصنم ومجسورة من القرآن وتكذيب بعض الرسل واستحلال الزنا والجر وترك الصلاة وبالجملة انكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة (مسئلة) قال قوم لا يعتد باجماع غير العصاة وسنطه وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد العصاة ولكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمان العصاة ولا يندفع اجماع العصاة بخلافه وهذا قد ساءلهم ما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل عام الاجماع لانه من الأمة فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الأمة بل اجماع البعض والجملة في اجماع الكل نعم لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبق بالاجماع فليس له الآن أن يخالف كمن أسلم بعد تمام الاجماع وبدل عليه قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وهذا يخالف فيه وبدل عليه اجماع العصاة على تسوية الخلف للتابعي وعدم انكارهم عليه فهو اجماع منهم على جواز الخلف كيف وقد علم أن كثير من اصحاب عبد الله كعلقمة والاسود وغيرهما كانوا يفتون في عصر العصاة وكذا الحسن البصري وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل العصاة التابعي الا بفضيلة العصاة ولو كانت هذه الفضيلة تخصص 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 انها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بحجراته العصاة وقالت فزوج بصقع مع الديكة فلنا ما ذكرناه مقطوع به ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم الا بقول الآحاد وان ثبت فهو مذهبها ولا حجة فيه ثم لعلمنا ان رادنا منعه من مخالفتهم فيما سبق اجماعهم عليه اولعها أنكرت عليه خلافا في مسألة لا تختم الاجتهاد في اعتقادها كما أنكرت على زيد بن أرقم في مسألة العينين وطلت أن وجوب حسم الذر بصفة قطعي واعلم أن هذه المسئلة يتصور الخلف فيها مع من يوافق على أن اجماع العصاة يندفع مخالفة واحد من العصاة ما من ذهب الى أنه لا يندفع خلاف الاكبر الاقل كيفما كان فلا يختص كلامه بالتابعي (مسئلة)

(والاكتفا في الدلالة) بان يكون العلم بهذا التناسب يكفي في ان فهم المعنى منها (كأن ذهب اليه عبدين سليمان وغيره) من أتباعه (فهو بعيد) لان المناسبة الذاتية بين الشيء والضمدين مما يجهه العقل وأما الرد بأنه يلزم أن لا يتقلد اللفظ عن الدلالة أصلا فان مقتضى الذات لا يتقلد عنها فغير وارد فانه أراد بالاقضاء ما ذكرنا ولو أراد بالاقضاء الذاتي مقابل الوضع وان كان من أعراض مفارقة لم يعد وحينئذ لا يرد عليه ما ذكر ثم بعد لا يتخلو عن بعد ومكابرة (وسمعت عن بعض الشيوخ) سمعت من الثقات أنه أراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب الملة والدين الشهيد قدس سره (الله لقيه) أي لقي بعض الشيوخ (رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي) هكذا سمعت ويمكن أن يرجع الضمير المنصوب الى عبدين سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عبدين سليمان نحو تأييد ويجوز أن يكون فهمه بمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها الا لاكتفاء بالمناسبة فقط فحينئذ احتج الى الوضع (والطريق الآن) في معرفة الاوضاع (التواتر كالنور ولتار والتشكيل فيه) بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله أكثر ورامع الاختلاف فيه وأمثالهما (سفسطة) لا يثبت اليه لكونه مخالفا للضرورة القاطعة (و) الطريق في المعرفة (الآحاد) أيضا كقول الاصمعي والتحليل (وقديستمد بالعقل) في اثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل (كقولنا الجمع المحلى) باللام (يدخله الاستثناء) وهذه المقدمة استقرائية (وكل ما يدخله الاستثناء المسمى منه لانه) أي الاستثناء (لاخراج ما لولاه لوجب دخوله) وهذه مقدمة عقلية (مسئلة) هل يجوز القياس في اللغة) بان كان الواضع وضع لنظام معينا المناسبة فيصمم بوجود تلك المناسبة في غيره بله موضوع أيضا (كالجر للنبذ للتحميم) قياسا على كونه (١) بعصير العنب المشد (والسارق) الموضوع للاخذ خفية عن حرز (التبائس) قياسا عليه (للاخذ خفية) وأما ان ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار تحول مفهوم لسان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وأنه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه لماضي (بحقوره ثم رذمة قلبه ومنهم القاضي) أبو بكر الباقلائي (قياسا على القياس الشرعي) بجماع أنه لا يثبت ما للعلوم للسكوت فان قيل هذا قياس في اللغة (١) قوله قياسا على كونه الخ كذا بالاصل ولعل الصواب قياسا عليه لكونه كعصير الخ وحرر كتبه معصمه

الاجماع من الاكثر ليس بحجة مع مخالفة الاقل وقال قوم هو حجة وقال قوم ان بلغ عددا الاقل عدد التواتر اندفع الاجماع وان نقص فلا يندفع والمعتد عندنا ان العصمة انما تثبت للامة بكلياتها وليس هذا اجماع الجميع بل هو مختلف فيه وقد قال تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله فان قيل قد تطلق الامة وفراديها الاكثر كما يقال بنوعهم يحمون الحار ويكرمون الضيف ويراد الاكثر قلنا من يقول بصيغة العموم يحصل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصص بالتحكم بل بدليل وضرورة ولا ضرورة ههنا ومن لا يقول به فيجوز ان يريد به الاقل وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عما ليس بمراد ولا بد من اجماع الجميع 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 يسعود الدين غير يا كما يدانغريا وقال تعالى اكثرهم لا يعقلون وقال تعالى وقليل من عبادي الشكور وقال تعالى كم من فئة قليلة آتتكم الآيات واذالم يكن ضابط ولا مرد فلا خلاص الا باعتبار قول الجميع (الدليل الثاني) اجماع العصاة على تجوز الخلاف الا حاد فكم من مسألة قد اتفرقت فيها الاحاد عذب كانوا افراد ابن عباس بالعدل فانه انكروه فان قيل لا بل انكروا على ابن عباس القول بتحليل المتعة وان الربا في النسبة وانكرت عائشة على ابن ارقم مسألة العينة وانكر واعلى ابي موسى الاشعري قوله النوم لا ينقض الوضوء وعلى ابي طلحة القول بان كل البرد لا يبطر وذلك لانفرادهم به قلنا بل لخالفهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم وخالفتهم ادة طاهرة قامت عندهم ثم يقولون انهم انكروا افراد المنفرد والمنفرد مشترك عليهم انكارهم ولا ينقض الاجماع فلا حجة في انكارهم مع مخالفة الواحد (ولهم شبهتان الشبهة الاولى) قولهم قول الواحد فيما يجزى عن نفسه لا يورث العلم فكيف يندفع به قول عدد حصل العلم باخبارهم عن أنفسهم بل لو فهم عدد التواتر وعن هذا قال قوم عدد الاقل الى ان يبلغ مبلغ التواتر يندفع الاجماع وهذا فاسد من ثلاثة اوجه الاول ان صدق الاكثر وان علم فليس ذلك صدق جميع الامة وانفاقهم والجملة في اتفاق الجميع فسقطت الحجة لاسم ليسوا كل الامة الثاني ان كذب الواحد ليس معلوم فاعلمه صادق فلا تكون المسئلة اتفاقا من جميع الصادقين ان كل صادقا الثالث انه لا نظر الى ما يضررون بل التعبد متعلق بما يظهرون فهو مذهبهم وسبيلهم لا ما اضرهوه فان قيل فهل يجوز ان تضمر الامة خلاف ما يظهر قلنا ذلك ان كان انما يكون

فان ثبت القياس في اللغة بهذا القياس دورا واجب بان القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لانبيات صحة القياس في اللغة وان هذا من ذلك نعم انما ينتهض لو كان القياس في غير الشرعيات حجة (قلنا) قياس مع الفارق اذ (ثبت هناك) في القياس الشرعي (الحكم عقلا لان المعنى يجذب المعنى) اذ يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعاني فيجذب المعنى العلة لمعوليه وهو الحكم و (لا) يجذب المعنى (اللفظ والالزم الدلالة بالطبع فتفكر فالحق لا) اى لا يجوز القياس في اللغة (كيف ويحتمل التصريح) منهم (بالمعنى) عن القياس (فان الخلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه) هل يجوز بالقياس ام لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز عمومي الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها ايضا (الا يرى انهم منعوا طرد الادهم) في كل ما وجد فيه دهمه (والقارورة) في كل ما فيه قرار (والاحمدل) في كل ما فيه قوة (وغيرها مما لا يخفى) قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة امر صحيح للوضع لا موجب وليس ان كل ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره ووضوح القياس فافهم (تقسيم وهو) اى اللفظ الدال بالوضع (مفردان توحد ولو عرفنا) فخصو الرجل مفرد لانه لفظ واحد في العرف (وقيل) هو مفرد (ان لم يبدل جزء لفظه على جزء معناه والاشركب فيهما) اى في الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال جزءه على جزءه معناه مركب (ومحوي بعلبك) اى المركب الذي جعل علما (مركب على الاول) لان اللفظ غير متوحد (لا) على (الثاني) بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يبدل على جزء معناه العلى (واضرب بالعكس) اى مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يبدل على مسند ومسند له فلا بد من لفظين بازاها هو الهمزة والمادة بجزءه يبدل على جزء معناه فركب على الثاني هذا رأى ابن سينا في الشفاء المخالف فيه جهورا اهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمايه يبدل على المعنى الفعلي واما المسند اليه فنوى فيه ولا يلزم اجماعهم هذا حجة عليه فانه يحكم من غير دليل بل الفحص يحكم بما قال ابن سينا فانه لا شك انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه تكفي للدلالة عليه فالتعدول عنه واعتبار المنوى لا يرخصه بصيرة احد كما في ضربت هذا واما المضارع

عن تقيته والجاه وذلك يظهر ويشتهر وان لم يشتهر فهو محال لانه يؤدي الى اجتماع الامة على ضلالة وباطل وهو ممنوع بدليل
 السمع (الشبهة الثانية) ان مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة وهو منهي عنه فقد ورد ذم الشاذ وانه كالشاذ من 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 أصلاً فلا يسمى شاذاً فان قيل فقد قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فان الشيطان مع الواحد وهو عن
 الاثنين ابعده قلنا أراد به الشاذ الخارج على الامام بمخالفة الاكثر على وجه يثير الفتنة وقوله وهو عن الاثنين ابعده أراد به
 الخت على طلب الرفيق في الطريق ولهذا قال عليه السلام والثلاثة ركب وقد قال بعضهم قول الاكثر حجة وليس باجماع
 وهو محكم بقوله انه حجة اذ لا دليل عليه وقال بعضهم مراد به أن اتباع الاكثر أولى قلنا هذا يستقيم في الاخبار وفي حق
 المقاد اذ لم يجد ترجيحاً بين المجتهدين سوى الكثرة وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الاكثر لانه ان مخالفه واحسدم 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 أراد المحصولون بهذا الا أن هذه البقاع قد جعت في زمن
 الصحابة أهل الحل والعقد فان أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فمن له ذلك لوجعت وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير
 وليس ذلك بحكم بل بل تجتمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل ما زالوا متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار فلا
 وجه لكلام مالك الا أن يقول عمل أهل المدينة حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثرون وقد أفسدناه أو يقول بدل اتفاقهم
 في قول أو عمل أنهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحي التامخ نزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا محكم اذ لا يستحيل
 أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة لكن يخرج منها قبل نقله فالجحة في الاجماع ولا
 اجماع وقد تكلف للمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في كتاب تهذيب الاصول ولا حاجة اليها هنا وربما احتسبوا ابتناء
 رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة توابعهم لسكانهم المدينة ولا يدل على تخصيص
 الاجماع بهم وقد قال قوم الحجة في اتفاق الخلفاء الاربعة وهو محكم لا دليل عليه الا ما تخيله جماعة في أن قول الصحابي حجة وسيأتي

الغائب فلا يدل على جملته لانه تبقى حاجته في احتمال الصدق والكذب الى أن يذكر بعده منسوب اليه ولذا قد يذكر الفاعل فيه
 فظهر الفرق بينهما بما أكد وجهه فان قلت المضارع الحاضر والمنكلم جملته فيمنع أن يكون المعنى الفعلي مدلولاً للفظ والآخر لا
 فيمنع أن يدل الهمزة والنهاء فردا على ذات المنكلم والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز أن يكون
 شرط الدلالة وضعاً اجتماع الكلمتين فلا يدلان عند الانفراد على شيء كما لا يدل ناء ضربت على الانفراد على مخاطب (ولا يرد
 على) الاصطلاح (الثاني نحو ضارب) فانه يدل بهيشته على المعنى الاشتقاق من الذات والتسبب وبمادته على الحدث فقد يدل
 جزء لفظه على جزء معناه فيلزم أن يكون مركباً وانما لا يرد (لتصريحهم بأن المراد الاجزاء التي هي ألفاظ مرتبة) في السمع
 يدل على جزء معناه وههنا ليس كذلك وأجيب في البديع بمنع أن الدال على الذات الهيئة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع
 على المجموع وتعب المصنف عليه بأنه لا فرق بين ضارب وضرب وحينئذ يلزم أن لا تكون هيئة الثاني دالة على الماضي والزمان
 والمادة على الحدث واعلمه يلتزم ذلك وأي حجة قامت على بطلانه فافهم (والفرد اسم وفعل وحرف لانه اما أن يستقل)
 معناه (بالمفهومية وذلك) أي الاستقلال (اذ لو حط بذاته) من غير أن يلاحظ أنه مرآة للغير وحال من أحواله (فيصلح
 لأن يحكم عليه) يحكم (به أو لا يستقل) معناه (بل يكون آلة للاحظة غيره ومرآة لتعرف حاله) وتخصيفه أنه ربما
 يلاحظ المعنى أولاً وبالذات وربما يلاحظ معاً أنه حال من أحوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين فلاحظ بلاحظة ذلك الغير بالتبع
 وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح لأن يحكم عليه به وهو معنى حرفي معتبر بين الشيتين بخلاف المعنى الاسمي فانه
 قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً وهذا المعنى النسبي الذي بين الشيتين اذ لو حط بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ أنه
 نسبة وحالة بين الشيتين فستقل فاذن قد ظهر أن الاستقلال وعدمه تابعان العاطف فان لو حط لحاظاً استقلالاً لو حط مع قطع
 النظر عن المتعلق وان لو حط لحاظاً غير استقلالاً لو حط بما هو حاله بين الشيتين وهذا هو الذي رامه القوم أن الاختلاف بين
 المعنيين الاسمي والحرفي بالكيفية 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 أما من أخذ من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط والذين أخذوه من السمع اختلفوا فيهم من شرط ذلك لأنه اذا نقص عددهم فخص لانعلم ايمانهم بقولهم فضلا عن غيره وهذا اول من وجهين 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 فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سواهم فهم على الحق الثاني أنالم تنعبد بالباطن وانما أمة محمد من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ظاهرا اذلا وقوف على الباطن واذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم فيجوز أن يستدل بهم - ذاعلى أنهم صادقون لان الله تعالى لا يتعبدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاقتداء به فان قبل 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 وتحدية بالنبوة والكفار لا يقومون بنشر اعلام النبوة بل يجتهدون في طمسها والسلف من الأئمة 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 تخوض في حكمها فلنا يجتهد أن يقال ذلك ممنوع 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 يتصور وقوعها والله تعالى يديم الاعلام بالتواتر الحاصل من جهة المسلمين والكفار فيتحدون بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجود مبعوثه وان لم يعترفوا بكونها مبعوثا أو يخترق الله تعالى العادة فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجية بل نقول قول القليل مع القرائن المعروفة في مناظرته وتسدده قد يحصل العلم من غير خرق عادة فيجميع هذه الوجوه حتى الشرع محفوظا فان قبل فاذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد فلورجع الى واحد فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة قلنا ان اعتبرنا موافقة العوام فاذا قال قولوا وساعد عليه العوام ولم يخالفوه فيه فهو اجماع الامة فيكون حجة اذ لو لم يكن لكان قد اجتمعت الامة على الضلالة والخطا وان لم نلتفت الى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والاجماع اذ يستدعي ذلك عددا بالضرورة حتى يسمى اجماعا ولا أقل من اثنين أو ثلاثة

كاليواجه الاندفاع ظاهر (وهو الحرف والاول) وهو ما يستقل معناه (اما أن يدل به شئ على أحد الازمنة) الثلاثة (وهو الفاعل) ومعنى الدلالة بالهيئة أن كل هيئة كذا اذا وقع في مادة متصرفة موضوعة فهي لمعنى كذا (أولا) يدل على أحد الازمنة (وهو الاسم قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل) فإنها غير مستقلة ملحوظة بمعناها نسبة بين الحدث والفاعل (بل باعتبار الزمان أيضا) غير مستقل (فله معتبر) فيه لا بنفسه بل (على أنه طرف لها) أي للنسبة فلا بد أن يلاحظ تبعاقباعتباره أيضا غير مستقل (لكن باعتبار المعنى التضمني أعي الحدث مستقل فعلى المعنى المطابق لا يصير محكما عليه وبه) لان من شرطهما الاستقلال هو غير مستقل (وعلى) المعنى (التضمني بصير محكما به) لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن (لا) بصير بهذا الاعتبار أيضا محكما (عليه لانه) أي الحدث (معتبر) في الفعل (على أنه منسوب الى الفاعل نسبة تامة) فلو كان محكما عليه يكون منسوباً ومنسوباً اليه (وما اشتهر) بين الناس (من أن الجملة تصير خبرا لبسدا) مع أنها أيضا مستقلة على غير مستقل (فن) باب (التوسع) وانما تكون خبرا بانسلاخها عن المعنى الجملي (أقول) ان الفعل الواقع مستدله باعتبار معناه مفهوم المعنى التضمني الحدثي استعماله فيه مجاز اطلاق الاسم الكلي على الجزء أو استعماله في معناه المطابق والمستد فيه المعنى الحدثي والاول فاستدلان من تراجع الى الوجدان علم أن المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة أيضا مفهومان وأيضا لو كان الامر كذلك لكان المصدر الاستعمال في هذا المعنى ولا حاجة الى الصيغ الفعلية أصلا وأيضا القول بان الفعل موضوع للجموع مستعمل في الجزء دائما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال أولاً أنه موضوع للحدث وأما الثاني ففقه أنه لا يتصور كون الحدث مستندا الا اذا تميز عند العقل والخطا الاجزاء الباقية (فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم أنه متضمنها فالحق أن المعنى الحدثي مطابق له نظر الى المادة فتدبر) وتفصيله أن الفعل مادته موضوعة للحدث وهيته موضوعة لانسابه الى شئ آخر لم يذكر بعد في زمانه من مجموع المادة والهيئة للجموع كما في المركبات بعينه الا أن هناك الفاظ مرتبة في السمع لاهتها والمعنى للمادة مفهومها فلا إشكال

والتابعين ولا بعد أن استشهد حجة وقد اعترفوا بعصبة اجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعدموت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس ذلك الا لان الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وأن وصف كاية الامة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت وأما اجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد قال قوم بصير قول الصحابي بهجور الانهم كل الامة وان سلمنا وهو الصحيح فنقول ان اتفقوا على وفق قوله انعقد الاجماع اذ موافقته ان لم تقو الاجماع فلا تقدر فيه وان اجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القول عندنا هجورا حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته لانه بعد أن أفتى في المسئلة فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الامة بل فتوى البعض فان قيل ان ثبت نعت الكلية 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 كلية الامة في شيء دون شيء فهذه امتناع وجمع بين النسبي والاثبات قلنا ليس بمنافض لان الكلية انما تثبت بالاضافة الى المسئلة التي خاصوا فيها فاذا امتازت مسألة بعد الصحابة فالتابعون فيها كل الامة اذا اجمعوا فيها أما ما أفتى فيها الصحابي ففتواه ومذهبه لا ينقطع عنه وهذا كالصحابي اذا مات بعد الفتوى وأجمع السابقون على خلافه لا يكون ذلك اجماعا من الامة ولومات ثم نزلت واقعة بعده انعقد الاجماع على كل مذهب وتكون الكلية حاصلة بالاضافة فان قيل ان كان في الامة غائب لا ينعقد الاجماع دونه وان لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولا فتوى فيها لكن نقول لو كان حاضرا كان له قول فيها فلا بد من موافقته فليكن الميت قبل التابعين كالغائب قلنا يبطل بالميت الاول من الصحابة فان الاجماع انعقد دونه ولو كان غائبا لم ينعقد لان الغائب في الحال ذو مذهب ورأى بالقوة فممكن موافقته ومخالفته فيجتمعا أن يوافق أو يخالف اذا عرضت المسئلة عليه بخلاف الميت فإنه لا يتصور في حقه خلاف أو وفاق بالقوة ولا بالفعل بل المجنون والمريض والزائل العقل والطفل لا ينتظر لانه يبطل منه امكان الوفاق والخلاف فان قيل فما اجمع عليه التابعون يتدفع بخلاف واحد من الصحابة اذا نقل فان لم ينقل فعليه خالف ولكن لم ينقل البنافلا يستيقن اجماع كل الامة قلنا يبطل بالميت الاول من الصحابة فان امكان خلافه لا يكون كعقبة خلافه وهذا التصديق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت

وأيضاً تجرى هذه المقدمات في المركب الآن يقال ان من شرط دلالة العلم بوضع مفرداته لمعانيه لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر (قائمة) ان الوضع قد يكون خاصا للموضوع له خاص (خصوص الوضع أن لا يلاحظ حين الوضع أمور متعددة لمفهوم واحد (كر يدورجل) فان خصوصهما وضعهما لخصوص معنيهما وفيه اشارة الى أن هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كلياً وقد يكون جزئياً (وقد يكون) الوضع (عاما لتمام) أي لموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف أن يكون الموضوع له أمرا عاما ملاحظا بمفهوم عام حين الوضع (كوضع أن كل فاعل) موضوع (لذات من قامه بالفعل) فذات من قامه بالفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها الضرب أو النصر أو غير ذلك ولا يخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الافاعيل ليس الانحصار حدث قائم بقا عمل معين واقع في زمان معين كافي هذا وامثاله 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 الملوونة بلسان امر كلي عام وكذلك المعاني وكل لفظ من اللفاظ الملوونة بالامر الكلي موضوع لمعنى من المعاني المخصوصة الملوونة بالمفهوم الكلي ففي القسم الاول كلاهما ملوونان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملوونان بوجه كلي عام كما أن في القسم الثالث اللفظ ملوون بخصوصه دون المعاني فانها أمور متعددة ملوونة بوجه عام (ومنه وضع المركبات) فانها وضعت لمعاني تركيبية في ضمن ضابطة كما يقال كل مركب أحد جزأيه فعل والأخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به وليس الامر كما ظن البعض أن ليس للمركب وضع على حدته سوى وضع المفردات بل أوضاع المفردات كافية وهذا الرأي فاسد فسادا يظهر بالتأمل (وقد يكون) الوضع (عاما لخاص) أي لموضوع له خاص وقد تقدم شرحه (كوضع أسماء الاشارة والمضمرات والموصلات والحروف فان الملوونة عند الوضع الامر الكلي) العام كمفهوم الواحد المشار اليه أو الواحد الغائب المذكر أو المتصف بالصلة (لكن لا) يكون ملووناً (لأن بوضعه بل لأن يجعل مرآة للملاحظة الافراد) الغير المحصورة (فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم

الطبع اذا من حكم الاو يتصور تقدير نسخه وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل اليها فيبطل اجماع الصحابة لاحتمال أن واحدا منهم أضمر الخالفة وانما أظهر الموافقة لسبب ويرد خبر الواحد لاحتمال أن يكون كاذبا واذا عرف الاجماع وانقرض العصر أمكن رجوع واحدهم قبل الموت وان لم ينقل اليها فيبطل الاجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر فان قيل ان الاصل عدم النسخ وعدم الرجوع قلنا والاصل عدم خوضه في الواقعة وعدم الخلاف والوفاق جميعا ومع أن الاصل عدم الاحتمال لا يفتني واذا ثبت الاحتمال حصل الشك فيبطل الاجماع غير مستيقن مع الشك ولكن يقال لا يندفع الاجماع بكل شك فان قيل في مسألة تجوز النسخ وتجوز الرجوع شك بعد استيقان أصل الحجة وانما 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 لا بل نعت الكلية حاصل للتابعين وانما يفتني معرفة الخلاف فاذا لم يعرف بقيت الكلية وما ذكره بضاهاى قول القائل الحجة في نص مات الرسول عليه السلام قبل نسخه فاذا لم يعرف موته قبل نسخه شككنا في الحجة والجماع المنقرض عليه العصر فاذا شككنا في الرجوع فقد شككنا في الحجة وكذلك القول في قول الميت الاول من الصحابة فانما لا نقول صار كلية الباقين مشكوكا فيها هذا تمام الكلام في الركن الاول

(الركن الثاني في نفس الاجماع) ونعني به اتفاق فتاوى الامة في المسئلة في لحظة واحدة انقرض عليه العصر أو لم ينقرض أفتوا عن اجتهاد وعن نص مهما كثرت الفتوى نطقا صريحا وتعام التفرق في هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق وأن انقراض العصر ليس بشرط وأن الاجماع قد ينقض عن اجتهاد فهذه ثلاث مسائل (مسئلة) اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينقض الاجماع ولا ينسب اليه ما سكت قول وقال قوم اذا انشروا سكتوا فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الاجماع وشروط 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 ذات قرآن الاحوال على أنهم سكتوا مضربين الرضا وجواز اخذ به عند السكوت والدليل عليه أن فتواه انما تعلم بقوله الصريح الذي

التجوز) فيها عند الاستعمال في انحصارات لانها استعملت فيما وضعت لها (أو الاشتراك) لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع كثيرة وفي المشترك أوضاع كثيرة وفيه رد على من زعم أنهم موضوعه لمفاهيم كلية لتستعمل في الافراد لا للافراد والايكزم الاشتراك بين المعاني الغير المحصورة وعزى الى الفاضل التفتازاني (وأما الوضع الخاص للعام) على مطمع نظره وهو أن يلاحظ الموضوع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ (فلم يوجد بل لا يمكن) لامتناع هذا النوع من الملاحظة وأما على ما بينا في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لفظ فيه الالفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد من الالفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكلاه وعدم وقوعه (وللفرد انقسامات باعتبار اشتق) جمع مثبت كعرجي وجريح (فلنفسها مع أحكامها في فصول

(الفصل الاول وهو) أي المفرد (مشتق وان وافق أصلا) في المعنى (بحروفه الاصول) التي تسبق في التصريفات ولا يخفى أن أخذ الاصل في التعريف لا يتخلو 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 تغيير ما) في المبدأ الاصل (أما بحركة) فقط (أو بحرف) فقط وكل منهما إما (زيادة أو نقصان) فهذه أربعة (والتركيب) أي التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب (تثاء) وهذه ستة حاصلة من أخذ التغيير بزيادة الحركة مع الثلاثة الباقية ونقصان الحركة مع الاخيرين وزيادة الحرف مع الاخيرين (و) حال كون التركيب (ثلاث) وهذه أربعة حاصلة من أخذ الاول مع اثنين اثنين من البواقي (و) حال كون التركيب (رباع) وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المقدرات كلها (يرتق الى خمسة عشر) كما بينا والامثلة واضحة (وهو) أي المشتق (مطرده كاسم الفاعل) وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية (وغيره) أي غير مطرد (كالقارورة) وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة (والفرق) بينهما (أن المعنى) الاصل (اماد داخل في التسمية) فكل ما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرده (أو) ليس داخل فيه بل (شرط صحة التسمية) بهذا الاسم فقط فلا يطرده (وهو) أي غير المطرد

لا يتطرق اليه احتمال وترددوا السكوت متردد فقد يسكت من غير اضمار الرضا لسبب الاول أن يكون في باطنه مانع من اظهار القول ونحن لا نطلع عليه وقد تظهر قرآن السخط عليه مع سكوتة الثاني أن يسكت لانه براه قولنا ساغما لمن أداه اليه اجتهاده وان لم يكن هو موافقا عليه بل كان يعتقد خطأ الثالث أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار في المجتهدات أصلا ولا يرى الجواب الا فرض كفاية فاذا كفاها من هو مصيب سكت وان خالف اجتهاده الرابع أن يسكت وهو منكر لكن ينتظر فرصة الانكار ولا يرى البدار مصلحة تعارض من العوارض ينتظر زواله ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه الخامس أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت اليه وناله ذلك وهو ان كما قال ابن عباس في سكونه عن انكار العول في حياة عمر كان رجلا مهيا فبهته السادس أن يسكت لانه متوقف في المسئلة لانه بعد في مهلة النظر السابع أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الانكار وأغناه عن الاظهار ثم يكون قد غلط فيه فترك الانكار عن توهم اذ رأى الانكار فرض كفاية وظن أنه قد كفي وهو محظي في وهمه فان قيل لو كان فيه خلاف لتظهر قلنا ولو كان فيه وفاق لتظهر فان تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق تصور مشله في ظهور الخلاف وهذا يبطل قول الجبائي حيث شرط انقراض العصر في السكوت من العوارض المذكورة ما يدوم الى آخر العصر أما من قال هو حجة وان لم يكن اجماعا فهو محكم لانه قول بعض الامامة والعصمة انما ثبت لكل فقط فان قيل نعم قطعاً عن التابعين كانوا اذا أشكل عليهم مسئلة فنقل اليهم مذهب بعض الصحابة مع انتشاره وسكوت الباقي كانوا لا يجوزون العدول عنه فهو اجماع منهم على كونه حجة قلنا هذا اجماع غير مسلم بل لم يرزل العلماء مختلفين في هذه المسئلة ويعلم المحصلون أن السكوت متردد وأن قول بعض الامامة لا حجة فيه (مسئلة) اذا انفقت كلمة الامامة ولو في لحظة انعقد الاجماع ووجب عصمتهم عن الخطا وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجميع وهذا فاسدان للجمعي اتفاهم لافي موتهم وقد حصل قبل الموت فلا يزال يده الموت تأكيدها وحجة الاجماع الآتية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر فان قيل مادام وافي الاحياء فرجوعهم متوقع وقتواهم غير متقرة قلنا والكلام في رجوعهم فاما لا يجوز الرجوع من جميعهم اذ يكون أحد الاجماعين خطأ وهو محتمل أما بعضهم فلا يحصل له الرجوع لانه رجوعه خالف اجماع الامامة التي وجبت عصمتها

(لا يكون مشتقا لا باعتبار الاصل) وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المتكسرة قارورة (مسئلة) شرط) صحة اطلاق (المشتق صدق أصله) المشتق منه عليه (الامتناع تحقيق الكل) الذي هو المشتق (بدون الجزء) الذي هو الاصل وهذا ظاهر على رأي الجمهور ولا يصح على ما سجناره أن لا تركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء أو يبنى على المشهور (خلافا للعتزة في صفات الباري) عز وجل فانهم قالوا بعالمية تعالي بدون علمه) فأعترفوا بصدق العالم المشتق من غير تحقيق أصله الذي هو العلم وانما قالوا (هرباعن لزوم تعدد القدمات) بالقبول بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالي وتعدد القدمات باطل الأثرى 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 الممتنع) انما هو (تعدد قدمات هي ذوات) قدعية وانما ذم الله القول بهذا فان النصارى انما يقولون بالهية ثلاثة والاله لا يكون الا ذاتا قدعية واجبة (وأما الصفات) التي نقول بها (فواجبة لذات لا بالذات) فانها محتاجة الى الذات فلا تكون واجبة واذا لم تكن واجبة لا يصح دعوى الألوهية من أحد من الحق والعقلاء فلا يكون هذا مشمول الآية وليس المقصود من الجواب أن تعدد ذوات قدعية يستلزم للوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه أن القدم وان كان الذات لا يوجب الوجوب ولا يساق الامكان الأثرى أن الفلاسفة يقولون بقدم الفناء وغيره مع القول بإمكانه فتدبر ولمطلع الاسرار ههنا كلام يجب التنبيه عليه هو أن العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدري المفهوم للكافة الثاني ما به تنكشف الاشياء ويترتب عليه هذا المفهوم فالثاني عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته تنكشف الاشياء عنده ولا يتطرق في انكشاف الاشياء الى أمر آخر يقوم به كما يحتاج الى أمر ثان على ذاته في انكشاف الاشياء والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتباري الاول القائم بذاته تعالي وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدأ قايما انهم ما يأتى مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التي تنزع الاعتباريات

عن الخطأ نعم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ويكون عامياً فالقائل والمصيبة تجوز على بعض الأمة ولا تجوز على الجميع
فإن قيل كيف يكون مخالفاً للاجماع وبعدماته لاجماع وانما يثبت بانقراض العصر قلنا إن غنيتها أنه لا يسمى اجماعاً فهو
يهت على اللغة والعرف وإن غنيتها أن حقه قننه لم تتحقق فاحذره وما لاجماع الاتفاق فتأويلهم والاتفاق قد حصل وما بعد
ذلك استدامة الاتفاق لا تمامه للاتفاق ثم نقول كيف يدعى ذلك ونحن نعلم أن التابعين في زمان بقاء أنس بن مالك وأواخر
العصبة كانوا يمتنعون بالاجماع العصبة ولم يكن حواراً للاحتجاج بالاجماع مؤقناً بصوت آخر العصبة ولهذا قال بعضهم بكفى
موت الأثر وهو تحكيم آخر لا مستنده ثم نقول هذا يؤدي إلى تعذر الاجماع فإنه إن بقي واحداً من العصبة جاز لتأني
أن يخالف إذ لم يتم الاجماع وما دام واحداً من عصر التابعين أيضاً لا يستقر الاجماع منهم فيجوز لتأني التابعين الخلاف وهذا
خبط لأصله ولهم شبه (الشبهة الأولى) قولهم أنه ربما قال بعضهم ما قاله عن وهم وغلط فينتبه له فكيف يجبر عليه في

عنها وحينئذ فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ وهذا أولى مما قيل إن اعتبر في صدق المشتقات القيام الأعم من
القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق فإنه عسى أن يكون صحيحاً لكن عبارات أمثال الرخصى والسكاكي مع
تصلبها في شاعتها من الاعتزال لتأنيده (مسئلة) اطلاق المشتق كلفضارب لمباثر الضرب في الحال (حقيقة
اتفاقاً) فإن قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على أن المشتقات لا تدل بالوضع على الزمان أصلاً قلت لعل ذلك
الاجماع على وضعه مفرداً وهذا في حال التركيب لا فائدة المعنى فتدبر (و) اطلاق المشتق (باعتبار المستقبل) أي اطلاقه
على ما ليس مباثراً لكنه مباثر في المستقبل (بمجاز اتفاقاً كذا قالوا أقول فيه) أي في نقل الاتفاق (نظر فان ابن سينا
وأبيه ذهبوا) في تحصيل معنى القضية (الأن معنى كل أبيض كل ما يصدق عليه أبيض بالفعل في أحد الأزمنة)
الثلاثة فلا اتفاق والجواب أنه 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 هذا في حجة في حسبه فإنه ليس من رجال هذا المقال
فلا يضر اجماع رجال هذا الشأن فإن قلت فما تصنع بقول أتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي أنه موافق للغة
والعرف ومنهم من هو من رجال هذا الشأن قلت أنهم أرادوا أنه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر (وأما
اطلاق المشتق (باعتبار الماضي) في المباثر أي على من باثر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال (فقيل وهو الأصح)
المختار (بمجاز مطلقاً سواء أمكن بقاؤه كالأعراض الباقية) من السواد والياض (أولم يمكن) بقاؤه (كالسبلة) من
الأعراض كالحركة ونحوها (وقيل حقيقة مطلقاً) سواء أمكن بقاؤه أولم يمكن (وهو مذهب أبي علي) الجبائي (وابنه
وقيل بالفصل بين يمكن البقاء) فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي مجز (وغيره) وقالوا فيه حقيقة (لنا التكاثر عرفاً
بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم) فإن أهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين (ولو صح للماضي) حقيقة
كأرغوا (وقد صح للعالم) بالاتفاق (فيجتمعان حقيقة) إذ لا منافاة بين سلب القيام في زمان كالحال ونسوته في آخر
كالماضي فبطل التكاثر هذا خلف (فافهم واستدل) على المختار (بأنه يصح النفي) أي يصح نفي المشتق عن مباثر
الأصل في الماضي وصحة النفي من أمارات المجاز أما صحة النفي فإنه يقال ليس بكذا في الحال فصدق الاطلاق وهو ليس
بكاتب مطلقاً (ويجمع) صحة النفي (لغة) وإن صح عقلاً باعتبار استنزام المقيد المطلق وأما لغة فلا استنزام للمقيد المطلق
الآثرى أنه يقال معدوم النظر ولا يقال معدوم والذي من أمارات المجاز الصحة اللغوية ثم إن الدليل منقوض بأنه يصدق
على المباثر في الحال أنه ليس بكذا في الماضي فليس بكاتب مطلقاً وصحة النفي من أمارات المجاز فيكون الاطلاق على مباثر
الحال مجازاً ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام باننا استقرينا الاطلاقاً اللغوية فوجدنا سلب
المشتقات عن المباثر في الماضي وصحة السلب عرفاً من أمارات المجاز الكلام وادفع الشغب وانكار صحة هذا الاستقراء
عسى أن يكون مكابرة فتدبر (و) استدلالاً أيضاً (بأنه لو صح لمافله) حقيقة (الصح لما بعده) ثم تحقق الثبوت في الجملة
المعتبر على هذا التقدير (ويجيب بأنه) لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل يشترط الأمر المشترك بين الماضي والحال وهو
محمى بمعنى الأصل في عالم الفعل) وهذا مفقود في المستقبل فلان لم الملازمة (و) استدلالاً (بان الجسم الأبيض إذا صار أسود

الرجوع عن الغلط وكيف يؤمن ذلك باتفاق يجري في ساعة واحدة قلنا وبأن يموت من أين يحصل أمان من غلظه وهل يؤمن من الغلط الأدلة النص على وجوب عصبة الأمة وأما إذا رجعت وقال تبنت أني غلطت 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 المجتهدا في الرجوع اذا انفرد باجتهاده أما ما وافق فيه اجتهاده اجتهاد الأمة فلا يجوز الخطأ فيه ويجب كونه حقا والرجوع عن الحق ممنوع (الشبهة الثالثة) انه لو مات المخالف لم تصر المسئلة اجماعا بعونه والياقون هم كل الأمة لكنهم في بعض العصر فلذلك لا يصير مذهب المخالف مهيورا فان كان العصر لا يعتبر فليسطل مذهب المخالف

يصدق عليه أسود حقيقة لاتحاده) أي الأسود (مع في الوجود) الواقعي حقيقة (ومفهوم الأبيض قد انعدم عنه) حقيقة (فاطلاقه) أي الأبيض (عليه) أي الذي صار أسود (الطلاق على غير الموضوع له) لانه مبين له حقيقة (أقول ان الانعدام) للأبيض (في الحال) عند صيرورته أسود (لا ينافي الاتحاد) أي اتحاد الجسم الصائر أسود بالأبيض (فبما مضى فلان سلم 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 المعترف في الوضع الاتحادي في الحال وليس الامر كذلك عند الخصم (بل الاطلاق) الحقيقي (يقضي الاتحاد مطلقا) في الماضي كان أم في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا (قالوا ولا يطابق أهل اللغة) واقع (على صحة ضارب أس واصل) في الاطلاق (الحقيقة) وعورض بالباطنهم على صحة ضارب غدا) والاصل الحقيقة فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل ولا يخفى أنه نقض لامعارضة كيف ولم يثبت منه نقض مدعى الخصم وكيفما كان فقد أجيب عنه بان الاصل انما تكون حجة لو لم يرزها الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للباشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه مختلف فيه فانهم 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 المطبق عن القيد وضارب أس مقيد وأن (صدق المقيد لانه لا يستلزم صدق المطلق كذلك) حتى يلزم من صدق ضارب أس ضارب مطلقا (الآن ترى أن قولك زيد معدوم النظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا) وهو المعدوم أهم من أن يكون نفسه أو نظيره أو ضده (وأما في العرف فلا يقال زيد معدوم) فانه يفهم منه عرفا معدوم بنفسه فافهم (و) قالوا (ثانيا اطلاق المؤمن) ثابت لفظة وعرفا (لثالث فانه مؤمن اجماعا) مع أن الايمان غير حاصل له في الحال فيصبح الاطلاق باعتبار الماضي (وبعارض امتناع) الاطلاق (كافر) على رجل مؤمن (لكفر تقدم والا) يتمتع ذلك (لزم أن يكون أ كابر الصلابة) رضوان الله تعالى عليهم الذين هم أ كابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام (كفار حقيقة) والعباد بالله (وقد يقال) في الجواب عن المعارضة أن هذا الاطلاق الشنيع جائز لغتو (المانع) عنه (شرعي) فلا يجوز شرعا حفظا للدرب المفروض ولا يخفى أن هذا منقلب على أصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن الثائم شرعي (والحل أن الايمان أعم من أن يكون) حاملا (في المدركة أو الخزانة) والثائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقه أن لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه أكن من شأنه وقوته أنه متى التفت شاهد وتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالنسبه والايمان أعم من المشاهدة بالفعل ولقوة هذا التحوم القوة والثائم مؤمن لوجود الشق الثاني والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على ما نقول الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة ووقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذبول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فلا يرد أن الكلام في الاطلاقات القوية ومبناها على ما يفهمه الكافة في ظاهر الامر والخزانة والمدركة دفقة فلسفية هذا (وقد يجاب) في شرح المختصر (بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث) فاطلاقها على الماضي مجاز (دون) التي بمعنى (الثبوت) فله حقيقة في الماضي أيضا والايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذا لا فارق بينهما فان الذي علمنا من اللغة انها تحت منابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبادئ كاهو في الثابتة كذا في المتجددة ولا

قلنا قال قوم يبطل مذهبه ويصير مهورا لان الباين هم كل الامة في ذلك الوقت وهو غير صحيح عندنا بل الصحيح أنهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى ثلثة المسئلة التي افتى فيها الميت فان فنوا لا ينقطع حكمها بموته وليس هذا العصر فانه جار في العصاى الواحد اذا قال قولوا و اجتمع التابعون في جميع عصرهم على خلافه فقد بينا انه لا يبطل مذهبه لانهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى هذه المسئلة (الشبهة الرابعة) ما روى عن علي رضي الله عنه انه قال اجتمع رأيي ورأي عمر على منع بيع امهات الاولاد واما الآن ارى بيعهن فقال عبدة السلماني رأيك في الجماعة احب الينامن رأيك في الفرقة قلنا لوصح اجماع الصحابة فاطية لما كان هذا بدل من مذهب علي على اشتراط انقراض العصر ولو ذهب الى هذا صرح بحال يجب تقليده كقولم يجتمع الارايه ورأي عمر كما قال واما قول عبدة رأيك في الجماعة ما اراد به موافقة الجماعة اجماعا وانما اراد به ان رأيك في زمان الالفه والجماعة والاتفاق والطاعة للامام احب الينامن رأيك في الفتنة والفرقة وتفريق الكلمة وبسرق التهمة الى علي

يرد عليه انه قياس في اللغة على ان مثل عالم وقادر ومالك ايضا معنى الثبوت ولذا يطلق على الباري عز وجل لحيثه بلزيم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا (و) قالوا (ثالثا يلزم مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السميالية) فانها لا توحد في الآن الحاضر فلا يصح اطلاقه على شئ حقيقة (ويجاب بان الاعتبار بالمباشرة العرفية) في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو ان فاصل بين الماضي والمستقبل (كما يقال) فلان (يكتب القرآن وعيسى من مكة الى المدينة وبرأيه) أي بالحال (اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتصلها فاصل بعد عرفا وكاواعراضا) هذا (على انه لا يلزم) من ذلكم (عدم الاشتراط مطلقا) في جميع اسماء الفاعلين (بل فيما عذر بقاؤه) فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم (مسئلة) لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه والفعل المبدأ قائم بغيره (بناء على ان الضرب صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل) فقط دون المفعول والاي لم يقيم عرض واحد بموضوعين (و) انما (له نسبة بالعرض الى المفعول وهي المضروبة وليست) المضروبة (صفة حقيقية معايرته فضرورية عمر وليست الا ضرب زبده) لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد واشتق المضروب منها عمرو (فتسدر) ولا يخفى على من له أدنى تدبر ان غاية ما لزم ان المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وهذا الانسان في الاشتقاق باعتبارها فانه كما يجوز الاشتقاق من الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة لصر هذا القول وليست كذلك ولان يمكن ان يكون اسم المفعول مأخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال في الحاشية هبل لكن انما خرجهم مفعول ما لم يسم فاعله عن تعريف الفاعل بقيد من جهة قيامه به يدل على أنهم ما اعتبروا اشتقاقه من المصدر المجهول والا فالمضروبة قائمة بالمفعول كالضاربة بالفاعل هذا وهذا انما يتيم على رأي من اخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن الفاعل واما على رأي من ادرج فلا ولعل وجه من اخرج الارادة بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر (خلافا للعترة) في الاول (فانهم قالوا اه) أي الله (تعالى متكلم ولا كلام له) عندهم (لعدم قولهم بالكلام النفسى) حتى يقوم بذاته تعالى واللفظي حادث لا يصح قيامه به لافادة المعنى (بل) كلامه قائم (بجسم هو مخلقه فيه) قال مطلع الاسرار الالهية ان اخذوا الخلاف من مسئلة الكلام فليس بسيد فان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كما ان 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 تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التأليف لا بقوة زائدة عليه كما انما يقدر بقوة زائدة فهذا التأليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر ان هذه التعملات باطلة قطعاً لدلالة اجماع القاطع على ان الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس الا الانصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقتك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلامه تعالى وان كنا لا نعلم كنهه وكلامه وقيامه لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته ونؤمن به ولتحقيق هذه المباحث مقام آخر وسند كرمتمه (لنا الاستقراء) فاما استقرينا الاطلاقات المعنوية وحدث لنا علم ضروري بانه لا يطلق اسم الفاعل الاعلى ما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعاً (وما قيل) نفضا عليه (انه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ) فليس هذا الاطلاق

في البراهين من الشبهين رضى الله عنهم فلا حجة فيما ليس مراد في نفسه (مسئلة) يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة وقال قوم الخلق الكثير لا يتصور اتفاقهم في مظنة الظن ولو تصور كان حجة ولبه ذهب ابن جرير الطبري وقال قوم هو متصور وليس بحجة لان القول بالاجتهاد يفتقر باب الاجتهاد ولا يحرمه والمختار انه متصور وانه حجة وقولهم ان الخلق الكثير كيف يتفقون على حكم واحد في مظنة الظن فنهذا انما يستنكر فيما يتبادر فيه الاحتمال واما الظن الاعلى فمبطل اليه كل واحد فأي بعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الحرفي الاسكاره وفي معناه في التحريم كيف وأكثر الاجماع مستندة الى عمومات وظواهر وأخبار آحاد صحت عند المحدثين والاحتمال يتطرق اليها كيف وقد أجمعوا على التوحيد والنبوة وفيهم ما من الشبه ما هو اعظم جديلا اكثر الطباع من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الاظهر وقد أجمعت على ابطال النبوة مذهب باطله ليس لها دليل قطعي ولا ظني فكيف لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب وبدل عليه جواز

باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار اللفظي (مع أن اللفظ قائم بالهواء المجاور لغيره) فصح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره (فهو) أي اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور (دقة فلسفية وعرف اللغوية مبنى على الظاهر) وفي ظاهر الامر يعلم أن اللفظ قائم بالقيم على انه لا دليل للفلافة على عدم قيام الكلام باللسان أو الفم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون أن بالحرف كنه يحدث للافلاك اصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فشنع صاحب المطارحات عليه وأثبت أن الاصوات تقوم بالجوهرات وبأجسام آخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا التكلم الاتصاف بالكلام ولوقتنا التكلم تأليف اللفظ على حسب الكلام الحقيقي قائم بالفس فلا يضر قيام اللفظ بالهواء فانهم المعتزلة (قالوا اطلق الخالق) المشتق من الخلق (والخلق هو الخلق) الغير القائم بذات الخلق فقد صح حل اسم الفاعل مع عدم قيام البدن ومن ههنا علم أن ما يحتاجنا 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 مجموع الجوهر والاعراض الغير القائمة بشئ (ليس بسديد لان الفرق تحكم) فان أوضاع أسماء الفاعلين على نمط واحد (نم الاشتقاقات الجعلية كالجار والحداد) لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان مشتقا من غير أن يكون من الواضع حتى يردأها ليست جعلية بل واقعية في استعمال البلغاء بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريق الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحد يدور طريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به (ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد لان الفعل) والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان حلت عبارة المحييب عليه فله وجه غير بعيد (والجواب أن الخلق هو التأثير) في المخلوق وهو قائم به تعالى فلان اسم انه المخلوق فعادت المعتزلة (فقالوا) ليس الخلق التأثير لانه (ان قدم) التأثير (قدم العالم اذ لا تأثير) الخلال انه (لا أثر) فالانتر لازم للتأثير (وان حدث) التأثير (احتاج الى تأثير آخر وتسلسل) ولا يخفى على من له أدنى فطنة انه لو تم هذا لزم أن لا يكون للتأثير واقعية فلا يكون الباري سبحانه مؤثرا في الحادث وهو كقرص ربح (والجواب أن القدرة تعلقا حادثا ناله الحدوث فالتعلق نسبة الى الذي القدرة) وهذه النسبة هي التأثير والخلق (وباعتباره الاشتقاق) فينتج الشق الثاني وهو حدث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتبارات (والاعتبارات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقيقتات) لا كما زعم أنهم الاعتبارية بالاحتجاج الى مؤثر وتأثير (لكن التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولهذا اشتهر أن استعمال التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير واف لانه هذا التسلسل في جانب المبدأ وهو باطل قطع اعتبارية كانت أوصفيية وهي لا تنقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار فله لوانقطعت لزم عدم العالم لانها على فافهم والحق أن يقال ان هذا التعلق قديم لكن تعلق بان يوجد المعلول بعده كذا حينئذ لا يلزم القدم ولا التسلسل فان أعيد وقيل لم تعلق بهذا النمط فالاصوب عندي أن يقال لان الممكن لم يكن صالحا لان يوجد الاعلى هذا الوجه فتدبر وأنصف (مسئلة) * الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ممتصفة بالسواد مشلا) يعني أن المشتقات تدل على مطلق الذات (لا على خصوصية الذات من كونه جسما أو غير) (والا) أي وان لم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات (لما أفاد) قولنا (الاسود جسم لان الذاتي بين الثبوت لها هو) أي الذاتي (ذائقه) والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود ادخوله فيه (وفيه انه انما يكون) أي الذاتي (بيننا) ثبوت (للوخط الكل مفضلا) وهو ممنوع

الاتفاق عن اجتهاد لا يطريق القياس كالاتفاق على جزاء الصيد ومقدار أرض الحنابلة وتقدير النفقة وعدالة الأئمة والفضة وكل ذلك مظنون وان لم يكن قياسا (ولهم شبه الاولى) قولهم كيف تنفق الامة على اختلاف طباعها وتفاوت أفهامها في الذكاء والبلادة على مظنون قلنا نعم يتبع مثل هذا الاتفاق في زمان واحد وساعة معينة لانهم في مهلة النظر قد يختلفون اما في أزمنة متتالية فلا يبعد أن يسبق الأذكى الى الدلالة الظاهرة ويقرر ذلك عند ذوى البلادة فيقبلونه منهم ويساعدون عليه وأهل هذا المذهب قد جوزوا الاجماع على نفي القياس وبطله مع ظهور أدلة صحته فكيف يتبع الاجماع على هذا (الشبهة الثانية) قولهم كيف تجتمع الامة عن قياس وأصل القياس مختلف فيه قلنا انما يفرض ذلك من العصبية وهم متفقون عليه واتلاف حدث بعدهم وان يفرض بعد حدوث الخلاف فيستند القائلون بالقياس الى القياس والمشركون له الى اجتهاد ظنوا أنه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس اذ قد يتوهم غير العموم وعموما وغير الامرا و غير القياس قياسا وكذا

ههنا قالوا لا يعقل بمجلايس ثبوت ذاتياته بينه قال في الحاشية ولا يبعد أن يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا في الاسود لكان جملة عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لکن لا يتخلو عن نوع شبهة فان الغرض أن يمنع بطلان الازم فهو لا يتخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل بمجلاوعن منع بطلان الازم ان لوحظ مفصلا (وبعض المحققين) وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى (على أنه لا يدل) المشتق (على الذات أصلا لاعلاما ولا خاصا) فاما تعلم ضرورة أنه ليس مفهومه الا ما يعبر عنه بـياه وسفيد (فمعى الجسم اسود الجسم له سواد) بل جسم سياه (لان جسم له السواد) حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا ومرقا للمحمول (ولا) ايضا معناه (ذاته السواد) فانه لا يفهم أصلا لکن هذا المعنى البسيط يلزمه ذاته السواد لانه عينه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدقاً عرضياً لكونه متعلما به علاقة مخصوصة بهما يتسبب وجوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقاً ذاتياً فانه تمام حقيقته فان السواد اسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتفريد وهو الذي قال هذا المحقق اذا أخذ هذا المفهوم لا بشرط شئ كان مفهوم اسود وعرضياً واذا أخذ بشرط لا شئ كان عرضياً وعين السواد واذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده أنه على هذا التقرير يحصل هذا المقيد لانه يكون عين المحل ويتضمنه كيف وقد عرفت أن اتحاد الاثنين بالمحل مطلقا وكيف يتفوق به أمثال هذا المحقق هذا تقرير كلامه على وجه توافق مراده ثم انه دعوى نظرية في مقابلة الـواد الاعظم فلا تسمع من غير دليل وأما أنه معنى بسيط فلم لکن لم لا يجوز أن يكون اجمال هذا المركب أي ذاته السواد لا بد لنفسه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذاته السواد ان أراد هذا المفصل فلم ولا يلزم منه المطلوب وان أراد اجماله فمفهومه غير من فهم بل هذا المعنى البسيط الذي اقاعه هو اجماله لا غير وقال المصنف (وهو الاشبه فان) المشتقات محمولات و(المحمولات من حيث هي لها وجودات رابطة اتحادية مع الموضوعات) فلا حاجة الى أخذ الذات في مفهوماتها فان مفهومه السواد كما أنه يتقدم مع الذات على تقدير أخذها كذلك يتقدم بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في الـبين احتج في التعبير الى أخذ الذات المهمة تحصيلاً للتعبير لا غير (بخلاف المبادئ لها) فان وجوداتها ليست وجودات رابطة (شأنه على أن الفرق بينهما أن ادولى) أي المشتقات (لا بشرط شئ) فهي سالحة لان ترتبط بغيرها فهو هو لان فيها نوعان الاجسام (والثانية) أي المبادئ (بشرط لا شئ) فهي متصلة بالذات وموجودات مغايرة للموضوع فلا تصح لان ترتبط بغيرها فهو هو وهذا تقرير كلامه (فافهم) وفيه أن كون وجودات المحمولات رابطة لا يستلزم أن تكون معانيها بسيطة بل يجوز أن تكون مركبة ويكون وجوداتها رابطة ثم ان ما قال لاحاجة الى الذات حينئذ منظور فيه وان الخصر لا يقع عليه وأيضاً لم يؤخذ الذات اصحة المحل ولالانه لا يمكن صحته بدون بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من ادات والصفة وهل هذا الا كما يقال يكفي للعمل على زيد مفهومه الناطق فلا يحتاج الى أخذ الحيوان في الانسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شئ وبشرط لا شئ غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطة فانه يجوز أن يكون معاني المشتقات بسيطة وجوداتها رابطة لکن المبادئ مخالفة لها بالذات والحقيقة ووجوداتها غير رابطة ويكون قيامها بالموضوع شرطاً للعمل واقفم (ثم انهم قالوا ان أسماء الزمان والمكان والآلة تدل على ذوات مخصوصة من الزمان والمكان والآلة وان كانت مبهمة بالنظر

عكسه **« الشبهة الثالثة »** قولهم ان الخطأ في الاجتهاد جائز فكيف تجتمع الامة على ما يجوز فيه الخطأ أو بما قالوا الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلوانعقد الاجماع عن قياس لحرمات المخالفة التي هي جائزة بالاجماع ولتناقض الاجماعان قلنا انما يجوز الخطأ في اجتهاد بقدره الآحاد أما اجتهاد الامة المعصومة فلا يحتمل الخطأ كاجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقياسه فانه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته فكذا 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 فيما هو خرق ومخالفة وما ليس بمخالفة يتهدد برسم مسائل **« مسألة »** اذا اجتمعت الامة في المسئلة على قولين كحكمهم مثلاً في الجارية المشتركة اذا

الى أفرادها) من الازمنة المخصوصة والامكنة كذلك والآلات المخصوصة فالمخصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخلية (ورعائيم) في الاطول اعتبار ذوات مخصوصة (لجواز أن يكون الخصوص من اللوازم) فالمعتبر فيها الشيء المطلق ومصداقه الخصوصيات (فان شأ يقع فيه الضرب) الذي هو مفهوم الضرب (مثلاً ليس الا الزمان أو المكان فتدبر)

« الفصل الثاني وهو » أي المفرد (ان تعدد معناه فان وضع لكل) من المعاني المتعددة (ابتداء) من غير اعتبار انه كان موضوعاً للمعنى قبل (فشترك) والا) بوضع لكل ابتداء (فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني) بحيث يفهم من غير قرينة (لمناسبة فنقول أولاً للمناسبة فترجل والا) أي وان لم يشترك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني (لحقيقة) في المنقول منه (وبجواز) في المنقول اليه **« مسألة »** المشترك فداختلف فيه فقبل بوجوبه وقبل باستحاله المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد لا الوجوب الذاتي وكيف يتفوهه عاقل والمراد بالاستحاله ضده (وقبل بإمكانه) فقبل بعدم وقوعه وقبل بوقوعه وهو الاصح) قد عرفت معنى الوجوب والاستحاله فحينئذ لم يكن القول بالوجوب الا بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحاله المقابلة له ليست الاستحاله بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال اذن قولان الوقوع وعدمه ولذا أورد استدلال الفريقين فقط (للتاقره) موضوع (البيض والظهر معا) لتبادرهما حين الاطلاق واذا ثبت كونه مشتركاً بينهما وهما ضدان (فسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين) روى (عن الامام) نضر الدين الرازي (منعه بين التضييع) لكل التباعد (واستدل) على الوقوع بل الوجوب (أولاً) بانه (ولم يكن) أي لم يوجد في كلام العرب (تخلت أكثر المسيمات) عن الالفاظ بازائها واللام باطل لانه حينئذ يفوت التعبير عنها والملازمة (لانها) أي المسيمات (غير متناهية والالفاظ متناهية) فلا يبي كل واحد منها بازاء كل واحد من المسيمات بأن يكون واحداً بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسيمات والالفاظ تنفذ وانما كانت متناهية (لتركها من حروف متناهية) والمركب من المتناهي متناه (وأجيب) عن هذا الاستدلال (بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أو متخالفة) فان أردتم ان هذه المعاني غير متناهية فلا تقع به (ولان لم انها غير متناهية) وان أردتم ان مطلق المعاني غير متناهية فسلم لكن لم لا يجوز ان تخلو الجزئيات عن الاوضاع لها بخصوصها وتكون الالفاظ المتناهية موضوعاً بازاء المتخالفات ويعبر عن هذه الجزئيات بالاضافة هذا وأيضاً غاية ما يلزم على هذا التقرير لو سلم استحالة الخلو الاشتراك بين الجزئيات المتناهية وهو غير المدعى فان المدعى 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 التخالف النوعي بين مراتب الاعداد ممنوع بل استدلال على خلافه فليس شئ لانه لم يرد بالتخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي بل ما بعد في العرف تخالف نوعياً وأيضاً أصحاب الكلام والفلاسفة يعدون أمثال هذه النوع معكارة فنفسر (وبه) أي بهذا الجواب (ان منع ما قيل) لان لم تخلو المسيمات عند عدم الاشتراك كيف و (لم 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 (المتشابهة) أي من حيث انها 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

وطنها المشتري ثم وجد بها عيبا فذهب بعضهم الى أنها ترفع العقر وذهب بعضهم الى منع الرد فلواتفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرد مجانا آخر فالاجماع عند الجماهير الا عند شذوذ من أهل الظاهر والشافعي اتما ذهب الى الرد مجانا لان العصابة تجملتهم لم يخوضوا في المسئلة وانما نقل فيها مذهب بعضهم فلو خاضوا فيها بجملتهم واستقر رأي جميعهم على مذهبين لم يجز احداث مذهب ثالث ودليله أنه بوجوب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد ان يذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وذلك محال واهم شبه (الشبهة الاولى) قولهم انهم خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتعريم قول ثالث قلنا واذا اتفقوا على قول واحد عن اجتهاد فهو كذلك ولم يجز خلافهم لانه بوجوب نسبتهم الى تضييع الحق والغفلة عن دليله فكذلك ههنا (الشبهة الثانية) قولهم انه لو استدل العصابة بدليل أو علة لجاز الاستدلال بعلة أخرى لانهم لم يصرحوا ببطلانها فكذلك القول الثالث لم يصرحوا ببطلانه قلنا فليجز خلافهم اذا اتفقوا عن اجتهاد ان يجوز التعليل

وليس المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد ومراتب الاعداد متخالفة فلا بد بازاها من وضع تلك الحقيقة واذ ليس فالخول لازم كذا في الحاشية والابراد عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف بعد من المكابرات كيف لا ولا بد فيهم من معرفة الجزئيات الموضوع لها اللفظ بالوجه الكلي المشترك فيها فهي من حيث هي متماثلة في هذا الوجه العام موضوع لها لا غير فتدبر نعم يرد عليه أن وجوب الوضع من حيث التخالف ممنوع بل يمكن أن يوضع لها اسم من حيث التماثل المذكور ويعبر عن الافادة بهذا الاسم وتفهم المعاني بالفرينة كالمركب المشترك (فتدبر) واجب (بان مانع قله متناه وهو المحتاج اليه) حين الافادة فان أر بدخلوا من العقل عن الوضع له فممنوع فانها متناهية كالالفاظ فيجوز التساوي بينهما وان أر بدخلوا غير المنقل فبطلان التالي ممنوع (وفيه انه) أي مانع قله (غير متناه بمعنى لا يقف) عند حد وان كان متناهايا بتناهي الكمي (وهو المراد) أي غير المتناهي الا لا يقف هو مراد المستدل (بل الجواب) عن الدليل (منع) أن اللفظ متناهية و (أن المركب من المتناهي متناه وانما يكون) المركب من المتناهي متناها (لو كان) التركيب (عبر متناهية) وهو ممنوع بل عدد التركيب غير وافي الى حد كالمعاني فان قلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بأزيد من سبعة أحرف والمركب لا يتركب بأزيد من ثلاثة ألفاظ فلا يكون عدد التركيب غير وافي قلنا ان مراتب الاعداد لا يعبر عنها الا بالمركب من اللفاظ كثيرة فكذلك هذا نم لا يصح أن يجعل المركب من اللفاظ فوق ثلاثة أسماء واحدا كعقلك ولا حاجة اليه بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون في المركبات سواء جعل اسما واحدا أو لفتدبر (وأياضا) الجواب بتسليم لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضر الافادة اذ (يجوز التعبير بالالفاظ المجازية) ولا بأس به (قيل) أكثر اللغة مجاز وأياضا الجواب بالنقض فله يقال (لوثم) الدليل (لكان بعض الالفاظ موضوعا لعان غير متناهية) اذ لولاه لكان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه ويبقى الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا أر بدبالا تناهي الا تنقضه فغاية ما لزمت الاشتراك الا لا تنفي الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل هذا ولا يخفى أنه ينقلب على أصل الدليل فله يمكن أن يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل اذ يجوز أن يكون الوضع لا تنفقا فيضترع الواضع عند الحاجة لفظا وبضعه لمعنى وهكذا ولا يخرج تعقل ما زاد على عدد تركيب الالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر (و) استدلال (ثانيا) على وقوع الاشتراك بل وجوبه بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا (لكان الموجود متواطئين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة) هو الموجود (واجبا وممكنا) هذا خلف (والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم) فانهم متواطئين بين الواجب والممكن قال المصنف (وحاصله النقض ههنا) ولا يخفى أنه يستدل حينئذ قوله الاختلاف بالوجوب والامكان الخ بل يكفي ذكر مادة النقض فقط (والجواب 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) فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب دون غيره من الذوات (ومن ههنا) أي من أجل أن المقصود من الجواب الاول النقض (علم سقوط ما قيل) عليه (ان الاستدلال أن يقول كلامي في نفس هذا الحقيقة) أي حقيقة الموجود (لا في الحقائق المندرجة تحتها فانها من حيث هي اما واجبة أو ممكنة) ولا يصح الاجتماع حينئذ

بعلية أخرى فيما انفقوا عليه لكن الجواب أنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد فليس في أحداث عليه أخرى واستنباطها نسبة الى تضييع الحق وفي مخالفتهم في الحكم اذا انفقوا نسبة الى التضييع فكذلك اذا اختلفوا على قوانين (الشبهة الثالثة) أنه لو ذهب بعض الصحابة الى أن المس والمس يقتضيان الموضوع وبعضهم الى أنهما لا يقتضيان الموضوع ولم يفرقوا وحديتهما فقال تابعي ينقض أحدهما دون الآخر كان هذا جازا وان كان قولنا ثالثا فلنا لأن حكمه في كل مسألة يوافق مذهب طائفة وليس في المسثلين حكم واحد وليست النسوية مقصودة ولو قصدوها وقالوا لا فرق وانفقوا عليه لم يجر الفرق إذا فرقوا بين المسثلين وانه قواعلى الفرق قصدا امتنع الجمع أما اذا لم يجمعوا ولم يفرقوا فلا يلزم حكم واحد من مسثلين بل نقول صريحاً لا يخفى على الإنسان عن معصية وخطا في مسألة فالامة مجتمعة على المعصية والخطا وكل ذلك ليس بمحال انما يستحيل الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا يقوم طائفة مع قوله عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي

الاختلاف بالوجوب والامكان فيه يضر وحدة الحقيقة فيضرت التواطؤ واعلم أن مناط كلام هذا القائل أنه فهم حاصل الجواب أن غاية ما يلزم من توافق الموجودين الواجب والممكن اختلاف أفراده بالوجوب والامكان وذا جائز فأورد عليه أنه لا يلزم أن يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا الوجود في الواجب واحد وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه الى جواب المصنف وحينئذ يندفع ايراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام أن الاستدلال اما أن يرد بنفس مفهوم الوجود والموجود الا انما يرد انما أن يرد بما به بصير النبي واقعا صالحا لا يتزاع هذا المفهوم ومطابقا لجملة فان أراد الساني وبني كلامه على قول الشيخ الا شعري من العينية لسائر 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 نفسه فيلزم أن تكون حقيقة الواجب والممكن واحدة وهذا خلف حينئذ لم يرد النقص ولا يتوجه الحل كما لا يخفى على ذي كياسة وكذا لو بنى على رأى المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيد ثم يتوجه عليه أنه على هذا انما يلزم مطلوبكم وثبت وضع لفظ الوجود والموجود لمصادفة في اللغة والالا يفيد وان بني كلامه على مذهب باقي المتكلمين من الزيادة في الكل وان كان هذا المبني فاسدا في نفسه حينئذ يتم جواب المصنف فانه حينئذ يمكن بالذات واجب باقتضاه الذات ويجاه في الساري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف ويمكن بالنظر الى الذات الممكنة وان اراد الاول تعيين جواب المصنف أيضا كما قررنا لسن الواجب حينئذ بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه امر اعتباري لا وجوده حتى يجب أو يمكن انما له الثبوت للغير فيجب بالنظر اليه أو يمكن هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام التافون للاشتراك (قالوا الوضعت) الالفاظ (مشتركة لا اختل المقصود) من الوضع (وهو التفهيم) لاراد فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء أصلا فان قلت فما تصنعون بوجود الالفاظ المشتركة قالوا (وما يظن بذلك) أي الالفاظ التي يظن بها الاشتراك (فاما مجاز) موضوع لواحد فقط (أو متواطئ) موضوع للقدر المشترك بين المعاني (قلنا) لان سلم اخلال الاشتراك بالمقصود بل (يعرف المراد بالقرائن) فلا يخفى بالتفهيم ولو سلم اخلال التفهيم كما عند عدم القرينة فلان سلم أن المقصود من الوضع التفهيم كيف (وقد يكون الغرض) من اطلاق اللفظ (الاجتهام كقول) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصديق (رضي الله عنه) يوم الهجرة حين سأله رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من معك (رجل يهديني السبيل) فانه اراد يهديني سبيل الله وأوجه أنه رجل يهدي طريق السير وكان الاجتهام هو المقصود هناك كما لا يخفى (على أنه لا تنتهض) هذه الجملة (على من قال بعمومه) كالشافعية فانه عندهم يراد المعنيان فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود حينئذ تفهيمهما لا تفهيم أحدهما (ولا) ينتهض أيضا على من قال (وضع البشر) فان اخلال بالمقصود لا خلف فيه حينئذ فان أكثر أفعال البشر لا يترتب عليها أعراضهم منها (وهو) أي وضع البشر (السبب) للاشتراك (غالباً) فانه وضع المعنى مع الجهل بوضعه لاخر (مسئلة = هل وقع) المشترك (في القرآن) اختلف فيه فقبل لا قيل نعم (قبل و) هل وقع (في الحديث) اختلف فيه أيضا (والاصح الوقوع) في القرآن بل وفي الحديث أيضا (ولنا) قوله تعالى (ثلاثة قروء) والقرء العبيض والظهر كما مر وقوله تعالى واللبل اذا عرس (وعسر لأقبل وأدبر) وقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة أيام أقرئت رواه الترمذي المذكورون (قالوا وان وقع) المشترك في القرآن

على الحق فلهذا نقول يجوز أن تنقسم الأمة في مسئلتين إلى فرقتين وتخطئ فرقة في مسألة والفرقة الأخرى تقوم بالحق فيها والقائمون بالحق يخطئون في المسألة الأخرى ويقوم بالحق فيها الخطؤون في المسألة الأولى حتى يقول مشرأ أحد شطري الأمة القياس ليس بجعة والحوار بح مبطلون ويقول فريق آخر القياس حجة والحوار بح محقون فيسملهم الخطأ ولكن في مسئلتين فلا يكون الحق في مسئلتين مضطرباً بين الأمة في كل واحد منهما (الشبهة الرابعة) ان مسروفاً أحدث في مسألة الحرام قولاً تناولم ينكر عليه منكر قلنا لم يثبت استقرار كافة الصحابة على رأيين في مسألة الحرام بل ربما كان بعضهم فيها في مهلة النظر أو لم يخض فيها أو لم مسروفاً مخالف الصحابة في ذلك الوقت ولم ينطق بوافقهم وكان أهل الألبتة في وقت وقوع هذه

(مبيناً طالع) الكلام (بلا فائدة) وهو محل بالبلاغة والملازمة (لان المنفرد) عن الاشتراك الدال على ما يريد من المشترك مع البيان (معن عنه) أي عن المشترك المين وعلى هذا لا يرد ما أورد الفاضل التفاتاً في على التفرد المشهور بان البيان يكفي فيكون المشترك حشواً أنه يجوز أن يحصل البيان من الجموع لامن واحد حتى يكون الآخر طولا (وغير المين غير مفيد) للتفهيم فلا يقع البتة (قلنا) نختار الشق الأول ولا نسلم الملازمة بل (الابهام) أولاً (ثم التفسير) له (من البلاغة) فلا يكون بلا فائدة (و) أيضاً (ربما لم يكن هناك منفرد) يفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون تطويلاً بل هو المتعين طر يقا إلى الافهام (و) أيضاً (قد تكون القرينة) تعين المراد (حالية) فلا طول في اللفظ واختار أيضاً الشق الثاني ولا نسلم أنه غير مفيد إذ لا يلزم أن تكون الفائدة الافهام بل هناك فوائد أخرى تحصل من غير المين كيف (وغير المين يفيد الذهاب إلى كل مذهب نحو عيس والاستعداد الامتثال) فينال الثواب (وقد يقصد الاجمال) أي الحكم الجممل (الإفادة الخصوصية) كاسماء الاجناس) فله لا يقصد منها أفادة خصوص فرد (مسألة • هل له) أي للشرك (عموم) اختلف فيه (فتح) الامام الهمام (أبو حنيفة والامام) نخل الدين (الرازي) من الشافعية (و) الشيخ أبو الحسن (الكرخي) منا (والبصري وأبو علي الجبائي وأبو هانم) الثلاثة من المعتزلة (وجوز) الامامان (الشافعي ومالك والقاضيان أبو بكر الباقلافي) من الشافعية (وعبد الجبار المعتزلي عمومه في مفهوماته الغير المتضادة) قيل في شرح المنهاج نص عليه الشافعي في الام (بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل) الاصارف فيحصل على الواحد (ومن السانعين من جوز في التثنية والجمع وأيضاً منهم من جوز في النفي دون الانبات) واختاره الشيخ ابن الهمام (في الهداية لوحاف لا أكلهم مولد) وله موال (أعلون) موال (أسفلون) ولفظ المولى مشترك (أبهم) كما حث لان المشترك في النفي وعموم الحمل الخلاف انما هو في الكل العددي) الافرادى (بمعنى انه يدل على كل واحد) واحد (مطابقة) بحيث يكون كل واحد واحد من ماطاله كم بالذات حتى يكون الحكم المفادح كمين (وقيل) محل الخلاف (الجموعى) وحديثه يكون متعلق الحكم الجموع من حيث هو الجموع فلا يلزم توجه الحكم إلى الواحد منهما (فان المشترك عندهم كالعام) في افادة الحكم للكثير إلا أن ههنا الكثير مختلف الحقائق وهناك مما يمتانها والعام يفيد الحكم على الجموع فكذلك المشترك وهذا وهم لان العام أيضاً يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على الجموع كلبتضع لأن ان شاء الله تعالى (ثم اختلف في هذا الاستعمال) عند مجوزيه (نقال القرافي وابن الحاجب انه مجاز) لان اللفظ كان لو اخذتم استعمال في اثنين (ونقل عن الشافعي والقاضي 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 أنه استعمال استعمالين نعم لو استعمال في الجموع من حيث هو الجموع كان مجازاً (لنا) على عدم الجواز (أولاً) على ما أقول انه يلزم حينئذ) أي حين الاستعمال في المعنيين (توجه الذهن في آن واحد إلى التسبين المعنويتين تفصيلاً) المقتضى هو الوضع والاستعمال موجود فيهما (لامر) 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 إلى اثنين وليس ضرورياً يضابل يكاد يستدل على وقوعه بوجود الحدس فان المبادئ فيه تلاحظ مرتبة مفصلة تفرقة ثم ينتقل منها في آن آخر إلى المطلوب فتدبر (و) لنا (تأنيلاً) المتبادر لارادة أحدهما معينا) ويشهد به الاستعمال الصحيح الشائع فانه اذا أطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن إلى ما يعرف أنه أي ما المراد (ومنه مكاربة) يشهد بالاستقرار بها (فهو) أي قصد أحدهما (شرط

المسئلة كيف ولم يصح هذا عن مسروق الاخبار الاحاد فلا بد فمعها ما ذكرنا (مسئلة) اذا خالف واحد من الامة او اثنان لم ينعقد الاجماع دونه فلو مات لم تصر المسئلة اجماعا خلافا لبعضهم ودليلنا ان المحرم مخالفة الامة كافة ومن ذهب الى مذهب الميت بعد دعوته لا يمكن أن يقال مذهبه خلاف كافة الامة لان الميت من الامة لا ينقطع مذهبه بموته ولذلك يقال فلان وافق الشافعي او خالفه وذلك بعدم موت الشافعي فذهب الميت لا يصير بهجورا بموته ولو صار بهجورا صار مذهب الجميع كالمتعدم عند موتهم حتى يجوز ان بعدهم ان يخالفهم فان قيل فلو مات في مهلة النظر وهو بعد متوقف فماذا تقولون فيه قلنا نقتطع في طرفين واضحين أحدهما أن يموت قبل الخوض في المسئلة وقبل أن تعرض عليه فالباقيون بعده كل الامة وان خاض

استعماله لغة) والالماتبادر (فالحكم يظهره في الكل تحكم) باطل بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو نادر الانتفاء شرطه ومن ههنا لاحصية تقرير صدر الشريعة أنه امام موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر ولكل مطلقا والاول باطل والاصح الاستعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني المطاوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه فهو بنا في وضعه وتخصيصه لا آخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط عنه ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا أن اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي بل المراد أن المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا بغيره من الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه ويلزم من استعماله لذلك الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فلزم التنافي قطعاً (ومن ههنا علم اندفاع قول المعصنين) للعموم حقيقة انه وضع لكل مطلقاً أي من غير لحاظ أن يكون مع الآخر أو بدون (فإذا قصد الكل كمن) الاستعمال (فيما وضع) المشترك (له) فكان حقيقة (وذلك) الاندفاع (لان الوضع لا يكفي الحقيقة بل يجب الاستعمال) لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل أصلاً لم يكن حقيقة (ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل) فهما (كان خطأ) لاحقيقة ولا يجوز ان يندفع أيضاً ما أورد في شرح الشرح أنه لو تبادر أحدهما كان متواطئاً لا مشتركاً وذلك لانه ليس يتبادر المفهوم المراد الشامل لهما بل يتبادر كل بدلالة بان يكون هذا هو المراد أو ذلك فافهم واندفع أيضاً ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فإذا أريد الكل كان كل جزء لما استعمل فيه فيكون مجازاً كيف لا واللفظ كان لواحد واحد وأريد الآن هو مع الغير 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 اطلاق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدته ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفاً هذا وقال الشيخ ابن الهمام بتجوز العموم في النفي انه يراد كل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعمق في النفي لان المهم اذا ورد عليه النفي يتم ولا يخفى أنه ليس حينئذ من عموم المشترك في شيء 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 والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس (الآية والسجود من الناس وضع اجبته على الارض ومن غيرهم غيره) وهو الخضوع القهري وقد أريد من لفظ يسجد لانه أسند اليهم جميعاً (وأيضاً) قال الله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار) وقد أريد أيضاً من لفظ يصلون لانه أسند الى الله تعالى والى الملائكة (والجواب) عن الاول (ان السجود) حقيقة (غاية الخضوع وهو في الانسان) يتحقق (بوضع الجبهة) اختياراً لانه غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار (وفي غيره) أي غير الانسان (بغيره) أي بغير وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه (فلأريد) ما في التلويح (ان أريد) السجود (القهري) شمل (الكل) أي كل الناس (فلأوجه) اختصاص كثير من الناس (و) ان أريد السجود (الاختياري) فهو (لا يتأتى في غيرهم) فلا يصح الاستناد وجه الدفع ظاهراً على أن لنا أن نقول أريد القهري الشامل لكل الناس ولا يخص ههنا الذي يجوز أن تكون من اللسان والمعنى والله أعلم والله يسجد شير وهم الناس كلهم ليكون اللام للاستغراق (و) الجواب عن الثاني (ان الصلاة موضوعة للاعتناء بالظهار الشرف ويتحقق) هذا الاعتناء (منه تعالى بالرحمة) يتحقق (من غيره بدعائه) فله أيضاً نوع اعتناء بالظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء المذكور (تفديماً للاشراك المنةوى على اللفظي وأهل التفسير على اضمحار خبر الاول) أي ان الله يصلي وملائكته يصلون (كقوله نحن جماعتنا وانت جماعه عندك راض والرأي مختلف) أي نحن جماعه عندنا راضون لخلاف الخبر (تنبيه) المشترك

وأفتى فالباقيون بعض الامة وان مات في مهلة النظر فهذا محتمل فله كالم يخالفهم لم يوافقهم أيضا بل المتوقف مخالف للباقيين
 لكنه بصدد الموافقة فهذه المسئلة محتملة عندنا والله أعلم **(مسئلة)** اذا اتفق التابعون على أحد قول العصابة لم يسر
 القول الآخر مهورا ولم يكن الذهاب اليه نارا فالاجماع خلافا للكرخي وجماعة من اصحاب أبي حنيفة والشافعي وكثير من
 القدرية كالجبلي وابنه لا يلبس مخالفا لجميع الامة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون في تلك المسئلة
 بعض الامة وان كانوا كل الامة فذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بغير قول الاخر
 فقص بين أمرين اما أن نقول هذا محال وقوعه لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين انقضت العصابة مصرحة بتجوز الخلاف

ان تجرد عن القرينة المعينة للراد بحيث لا يمكن بالرأي تعيين المراد أصلا (فجعل) ولا يبعد أن يراد بالاجمال مطلق اختفاء
 المراد على ما هو مصطلح الشافعية وحيث لا حاجة الى التقييد فافهم (الاعتد الشافعي ومن تبعه فجعل عندهم على الكل) فليس
 بجعل (وان اقرنت به قرينة الاعمال اما لواحد معين فجعل عليه) اتفاقا (أو) لواحد (غير معين فجعل) بالاتفاق اما عندنا فظاهر
 وأما عندهم فلو جرد قرينة صارفة عن الكل (أو) ان اقرنت به القرينة (لا كثر فجعل عليه عند المجوز للعموم وعند المتابع فجعل
 أو) اقرنت به (قرينة الالتقاء اما للبعض فجعل على الباقي ان كان واحدا معينا) بالاتفاق لو جرد القرينة (بالا) أي وان لم يكن
 الباقي واحدا (فجعل الاعند المجوز) للجمع فجعل على الباقي الاكثر من واحد (واما الكل فجعل على الجار الاربع) اتفاقا وهو
 ظاهر (فان تساوت المجازات بنى الاجمال) وهو ظاهر أيضا

(الفصل الثالث في الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح المتناطب) أي في اصطلاح المتناطب فلهذا الفاعل
 المستعمل في المتناطب للتعوي بمعنى الجماعل محاز وان كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة (وهي) حقيقة (لغوية) ان كان
 الواضع اللغة (وعرفية عامة) ان كان الواضع واصطلاح المتناطب عرفا عاما (كداية موضوع في اللغة لما يدب على الارض
 وفي العرف لذات القوائم) وهو انما يكون بتخصيص في المعنى اللغوي (قبل أو باشتار الجواز كإضافة النحر الى الحجر) صارت
 مشتهرة في افادة خروج العين عن المحلية للفعل كذا قيل وحقيقة الحال سنكشف ان شاء الله تعالى من أنها حقيقة لغوية
 لا غير (أقول وقد يكون بالتعميم) في المعنى اللغوي (لما استعمل ان الخطاب الخاص بالنبي عليه) وعلى آله الصلاة والسلام يتم
 الامة عرفا) وسيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) عرفية (خاصة) ان كل الواضع واصطلاح المتناطب عرفا عاما غير الشرع
 (وتسمى اصطلاحية) أيضا (كالمنع والنضرو) حقيقة (شرعية) ان كل الواضع واصطلاح المتناطب 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 (للمختصر) السببية المسببية الكلية والجزئية ويشترط فيهما ان يكون
 للكل اسم على حدة ويتبنى بانتفاء الجزء عرفا الملزومية اللازمة الاطلاق التقييد العموم الخصوص الحالية الهدنة
 المجاورة الكون فيه الاول اليه البدلية الآلية التشبيه التضاد عموم الكثرة في حيز الاثبات استعمال المعرف باللام
 في المعهود الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة ثم ان في الكثرة العامة في الاثبات
 لا تصدق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا في المعرف في العهد الذهني تشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين واقسام الحذف والزيادة ليست
 من العلاقات للباقي اللغوي في شيء (وقيل اثناعشر كما في المنهاج) السببية وهي أربعة أنواع الفاعلية والمادية والصورية
 والغائية المسببية المشابهة معنوية كانت أو صورية المضادة الكلية الجزئية الا تعداد الكون فيه المجاورة
 الزيادة النقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه
 واطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه واطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شروح المنهاج وفيه أيضا ان علاقة
 الكون فيه مساقطة عن أكثر من جهة (وقيل) في المختصر (خمس) المشاكاة والمشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة (وقيل)
 في البديع (أربعة) وهي الاخيرة وهذا كله ردي الى الاجمال ولا تناقض لأحصرها مشاكاة في الاثنان المشابهة والمجاورة وهذا كما
 قال علماء البيان الجواز استعارة ومجاز مرسل **(مسئلة)** المختار أنه لا يشترط سماع الجزئيات لانواع المجاز بمسبب العلاقات
 خلافا لشرزمة قليلة (والا) أي وان شرط (لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل) في كل جزئ جزئي (وهم لا يتوقفون)

وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوغوه واما ان تقول ان ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة في هذه المسئلة والمعصية من بعض الامة جائزة وان كانوا كل الامة في كل مسئلة لم يخض الصحابة فهم الكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين اذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان فلهذا من عيى الى هذا المذهب يجعل الحديث من اخبار الآحاد فان قيل هم تنكرون على من يقول هذا اجماع يجب اتباعه واما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط ان لا يعترض بعدهم على دليل يعين الحق في أحدهما قلنا هذا محكم 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 اجماعوا على قول واحد عن

علمه (بل يستعملون مجازات متعددة لم تسمع) ويعتدون اختراع المجاز فضلا (وان ذلك لم يدقوا المجازات تدو بينهم 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 والمجازية اذ السماع كاف في الاستعمال والتالي باطل لان مقتضى معرفة العلاقة قطعاً (وفيه أن المتفق عليه افتقار الواضع) الى العلم بالعلاقة (لافتقار المتجوز) فان أريدانه لو كان نقليا افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة فاللازمة ممنوعة فله انما يحتاج الى تعيين الاسم من بين الاسماء وان ارادنا افتقر المتجوز فاللازمة مسئلة وبطلان اللازم ممنوع فله غير مقتدر عند القائل بسماع الجزئيات هذا والمختار الشق الثاني من الشقين والمتجوز يحتاج الى العلم بالقرينة والعلاقة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكاررة الشارطون اسماع الجزئيات (فالواو والاول لم يجب النقل) في استعمال المجاز (بل استقل العلاقة لصح) المجاز ايضا وجدت العلاقة ولصح (نحلة لطويل غير انسان أيضا) لشاركة في الطول (وأب اللابن بالعكس) لوجود السببية والمسببية (قلنا) الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع (التخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضى) فالتخلف لمانع لا يقدح في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع (واعل ذلك) المانع (نصهم بالمنع للبعد عن الطبع جدا) بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجاب بانه لا يلزم من عدم وجوب النقل استقلال العلاقة بل يجوز ان يكون السبب مر كيانها ومن غيرها ولعله انتفى ههنا الغير وتعقب عليه المصنف بانه لا خلاف لاحد في عدم دخول الغير انما الخلاف في نفاية العلاقة او اعتبار النقل معها فتدبر (و) قالوا (نايبا) لو لم يجب النقل في استعمال المجاز (الكان) الاستعمال في غير ما وضع له (قياسا) في اللغة (ان كان جامع مستلزما للعلم والا) أي وان لم يكن جامع كذلك (كان اختراعا وهما) أي القياس في اللغة والاختراع (باطلان) فلا بد من السماع (قلنا) لان علم الاختراع اذا لم يكن جامع مستلزما للعلم (انما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع) لغنى الملابس لما وضع له باحد الملابس المذكورة (علما كليا بالاستقراء) وههنا قد علم الوضع الكلي فلا اختراع (أقول) مطابقا لما اجاب الجونفوري (وايضا انما يلزم) الاختراع (لو لم يدل) اللفظ على المعنى المجازي (عقلا) لو (لم تمنع القرينة عن) ارادة (الملزوم) الموضوع له (الى اللازم) المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة وحيث لا اختراع وعلى هذا لا يحتاج الى النقل أصلا في الجزئيات ولا في الكلبيات وقد التزمه الجونفوري ولعل هذا خرق للاجماع قال في الحاشية ولك أن تقول ان الدلالة العقلية تكفي لفهمومية والقرينة المرادية لكن لا بد لصحة التركيب من أمرزائد فلا بد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قوانينهم وهذا هو الوضع النوعي وحيث 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 فيتوهم مناقضة أراد أن يزيل هذا التوهم فقال (الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى) دال عليه (بنفسه) أي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضمنية أو بنفس التعيين بحيث لا ينتظر عدم معرفة هذا التعيين في الدلالة الى أمرزائد تعيينا (تخصيا) كان أو نوعيا وعلى هذا ليس في المجاز وضع) فانه لم يعين بازا معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة (وقد يفسر بالتعيين مطلقا ولو) دل (بضم ضمنية) قبل على هذا فوضعه (وضع) لانه عين الدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة (وما قبل برده على الاول الحرف) أي وضع الحرف (ونحوه) مما يحتاج في تعقل معناه الى متعلق (اذ لا بد فيه من ذكر المتعلق) فلم يكن دالا بنفسه فيخرج عنه (بغوايه انه فرق بين أن يكون) المتعلق (متمما للدلالة) كما في المجاز فان اللفظ والقرينة معاد الان على المعنى المجازي (وبين كونه شرط فيها) أي الدلالة كما في الحرف فان الدال فيه نفس

اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعترن بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت العجالة متفقة على تسويغ كل واحد من القولين فلا يجوز خرق إجماعهم (مسئلة) إذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا إلى قول واحد صار ما اتفقوا عليه إجماعاً قاطعاً عند من شرط انقراض العصر وتخصيص الأشكال أما نحن إذ لم نشترط فالإجماع الأول ولو في لحظة قد تم على تسويغ الخلاف فإذا رجعوا إلى أحد القولين فلا يمكننا في هذه الصورة أن نقول هم بعض الأمة في هذه المسئلة كما ذكرنا في اتفاق التابعين على أحد قول الصحابة في عظم الأشكال وطرق الخلاص عنه خمسة أحدها أن نقول هذا محال وقوعه وهو كقرض إجماعهم على شيء ثم رجوعهم بإجماعهم إلى خلافه أو اتفاق التابعين على خلافه والشارطون لانقراض العصر

الحرف وذكرا المتعلق بشرط خارج (فأفهم) هذا والظاهر في الجواب أنه فرق بين أن يحتاج إلى الضميمة لأجل معقولة المعنى نفسه كإلى الحرف فإنها تكون فيه تابعة لمعقولة المتعلق سواء عبر عنه بلفظ أول أو بين أن لا يكون شرط النفس المعقولة بل إنما يحتاج في معقولته من اللفظ (١) وشروطها في كافي المجاز فإن معناه يصح كونه معقولا لكن معقولته من اللفظ ليست إلا إذا لوحظت قرينة فتدبر وأنصف (مسئلة) للجازا مارات) بما يستدل على المجازية (منها صدق النبي) أي صدق في المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه (كقولك للبلديس بحمار) علم أن الحمار مجاز فيه (وعكسه) أي عدم صدق في المعنى الحقيقي عنه (دليل الحقيقة) فيه (فليس يصح للبلديس بالإنسان) فالإنسان حقيقة فيه (وبشكل المستعمل في الجزء) واللازم فإنه لا يصح النبي (أي نفي الجزء) واللازم (والحقيقة) اعلم أن عدم صحة نفي المعنى الحقيقي أمانة الحقيقة وفي المستعمل في الجزء واللازم المعنى المجازي هو الجزء واللازم فعدم صحته نفسه لا يكون اشكالا فالأولى أن يقال المستعمل في الكل أو الملزوم فإنه لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء واللازم ثم انه هل يرد على أمانة المجاز فيقال لانه لا استحالة في انتفاء أمانة الشيء مع وجوده بل هو كونها خاصة غير شاملة وتعقب عليه المصنف أن هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاء علامة الحقيقة وليس يصح هذا إذا كان شاملا للمجاز فإن هذا السؤال يرد عليه أيضا فأفهم (قيل لا اشكال فان سلب المعنى) الموضوع له هو الجزء أو اللازم (عن المستعمل فيه) هو الكل أو الملزوم (وان لم يصح باعتبار الحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي) الأولى فإنه ليس الكل نفس الجزء ولا الملزوم نفس اللازم والمراد بصحة النبي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الحمل الأولى فإنه إذا صح النبي باعتبار الحمل الأولى علم أنه مغاير للموضوع له فعلمت المجازية والاصبر حقيقة (أقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن أخذا النبي هناك باعتبار حمل الشيء على نفسه) حتى يكون الحاصل أن صحة نفي الحمل الأولى بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية (والأولى) وأن كان النبي المعتبر بهذا الحمل الحقيقي (يلزم أن يكون قولك لزيد حيوان مجازا) أي إطلاق الحيوان على زيد بان يراد منه كما إذا رأيت زيدا فأخبرت بقولك رأيت حيوانا يكون إطلاقا مجازا بالانه يصح النبي هناك باعتبار الحمل الحقيقي فان زيد ليس نفس الحيوان فلزم كونه مجازا وهو باطل فإن إطلاق الكلى على فرد حقيقة هذا ولم يرد أنه لو كان المعتبر الحمل الحقيقي لكان زيد حيوانا مجازا لأنه يصدق النبي ههنا باعتبار الحمل الحقيقي حتى يرد عليه أن المعتبر في المسئلة صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان ولا نفي زيد عن زيد حتى يكون منها بل إنما يصح نفي الحيوان عن زيد وهذا اللازم المجازية فهذا النبي خارج عن المسئلة فتدبر (فتأمل) فإنه دقيق (ثم اعترض) على الأمارتين (بان سلب بعض المعاني الحقيقية لا يفقد) مجازية المستعمل فيه لان المشترك المستعمل في أحدهم معينية حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح أن يراد في المسئلة سلب بعض المعاني الحقيقية نفي اراد سلب الكل وهي أيضا غير صحيحة كإقال (وسلب الكل) أي سلب كل المعاني الحقيقية (يتوقف على مجازية) المعنى (المجازي فإثباته به) أي إثبات المجازي بسلب الكل (مصادرة) فلم تصح الأمارتان (وما قيل) في الجواب (التوقف) أي توقف سلب الكل على مجازية المجازي (بممنوع بل) سلب الكل (مستلزم للمجازية) أي بجازيته فلا مصادرة (فأقول) فيه (التردد في المجازية) أي مجازية المجاز (بوجب التردد في سلب الكل) لانه يحتاج أن يكون هذا المستعمل فيه أيضا حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه (والتردد والعلم متضادان وخلو الحمل عن الضد شرط) لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف على مجازية المجاز ولما نتج أن يمنع اشتراط خلو الحمل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق أن يكفى في الإبراد بان سلب الكل لازم لمجازية المجاز ومساو له في الجهالة والخطأ بل أخفى فلا يصلح

(١) قوله وشروطها في كذا بالاصول التي بأيدينا وانظر مع قوله وبين أن لا يكون شرط الخ وحرره كتبه معصية

يتخذون هذه المسئلة عمدتهم ويقولون مثلاً اذا اختلفوا في مسئلة النكاح بلاولى فن ذهب الى بطلانه جازله أن يصير عليه فلم لا يجوز الا تخبرن أن يوافقوه متهما لظهورهم دليل البطلان وكيف يحجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالفه قلنا هذا استبعاد محض ونحن نحيل ذلك لأنه يؤدي الى تناقض الاجماعين فإن الاجماع الاول قد دل على تسوية الخلاف وعلى استحباب التقليد على كل عامي لمن شأ من المجتهدين ولا يكون الاتفاق على تسوية ذلك الا عن دليل قاطع أو كالمقاطع في تجوزيه وكيف يتصور رفعه واحاله وقوع هذا التناقض في الاجماعين أقرب من التمسك بأشراط العصر ثم يبقى 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 والمفروض ما اذا لم يعلم بوجه آخر لا يبدية ولا بعلمة ومعلوم أن النظرية لا تكون الا فيما احتل الامر ان فيه فذلك انما يكون في اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً فأن دفع منع بعض الفضلاء التوقف مستنداً به يجوز أن يحصل العلم بأن هذا ليس شأ من المعاني الحقيقية ولا نعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز وما أورده التفتازاني بأنه يصح سلب المعاني الحقيقية فلا بد عن الانسان ولا يعلم استعماله فيه فضاء الا عن المجازية (واجب بان سلب البعض كافي في اثبات المجازية) فإنه اذا سلب واحد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم أنه مبين له وان له معنيين فتلزم 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 يمكن عدم صحة سلب بعض المعاني فله يكون حقيقة فيه دفعا للاهمال وهذا ليس وافياً فإنه ان أريد عدم صحة سلب بعض المعاني مطلقاً لا 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 الحمل الاول أو المتعارف كما لا يخفى على ذي كفاية 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) في انه حقيقة في هذا المعنى أولاً (وهو) أي المشترك (معلوم الحقيقة) فهما (ومنها) أي بعض الامارات للمجاز (أن لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة) فامارتها بتبادر نفسه من غير قرينة (فله لا يتبادر غيره بل يتبادر نفسه وأورد المشترك) لعدم وجود اشارة الحقيقة فيه (حيث لا يتبادر المراد) عند عدم القرينة ويمكن توجيهه الى اشارة 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 اشتمت على عدم تبادر لولا القرينة لم يكدي يتوجه هذا (وهو) انما يرد على مذهب من نقي العموم في المشترك فإنه عنده يتبادر ان عند عدم القرينة وهذا عند من يجعله تظاهراً في العموم (والجواب أنه يمكن التبادر ولو بدلاً) والتبادر البدلي موجود في المشترك وربما يجب بان المراد التبادر خطورا وفي المشترك مجرد عن القرينة وان لم يتبادر المراد لكن يخطر ان في الذهن ولا يرد مجازية اللفظ الموضوع للركب المستعمل فيه لانه لا يتبادر غيره وهو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل انما يتبادر في ضمن تبادر الشكل وأيضا ليس اشارة المجاز بتبادر 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 فيدل على أن الاستعمال مجازي فيه (نحو واسئل القرينة دون) واسئل (البساط) مع اشتراكهما في وجه الاستعمال (أقول المنع ممنوع نعم لم يسمع) اسئل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم أنه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم فناقشة في المثال فأفهم (ولو سلم) المنع (فلا يختص) هذا المنع بالمجاز (ان) في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة تحكيم (التحكيم غير مختص) بالمجاز فيجوز أن ينعوا استعمال لفظ في بعض أفراد الموضوع له دون البعض (الاتحيم) وهو غير جهة وجوابه أنه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة فما كان أبعد ينعون فيه ولا تحكيم بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه لأجل الوضع لا يختلف

رجعوا الى قتال المانعين الزكاة بعد الخلاف والى أن الأئمة من قريش لان كل فريق يؤتم مخالفه ولا يجوز مذهبه بخلاف
الجهادات فان الخلاف فيها مقرون بتجوز الخلاف وتسويغ الاخذ بكل مذهب أدى اليه الاجتهاد من المذهبيين والمخلص
الثاني اشتراط انقراض العصر وهو مشترك فان اشتراطه تحكيم والمخلص الثالث اشتراط كون الاجماع مستندا الى قاطع لا الى
قياس واجتهاد فان من شرط هذا يقول لا يحصل من اختلافهم اجماع على جواز كل مذهب بل ذلك أيضا مستندا الى اجتهاد
فاذا رجعوا الى الواحد فالنظر الى ما انفقوا عليه لتعين الحق بدليل قاطع في أحد المذهبين وهو مشكل لانه لو فتح هذا الباب لم
يكن التعلق بالاجماع اذ ما من اجماع الا ويتصور أن يكون عن اجتهاد فاذا انقسم الاجماع الى ما هو حجة والى ما ليس بحجة

في الافراد هذا (بل عرف) نحو ولسئل القرية (بانها لا تسئل) بناء (على أنه مجاز في الاسناد) فليس مما نحن فيه وهذا
أيضا مناقشة في المثال (ولا تنعكس) هذه الامارة حتى يكون الاطراد اشارة للحقيقة (فان المجاز قد يطرده) فلا يكون اشارة
الحقيقة (وأورد) عليه (الضحي) فله حقيقة فمن قام به الضاوة ولا يطرده (اذ لا يطلق على الله تعالى مع أنه الجواد المطلق
الجواب أنه ملكة بالاستقراء) والملكة أمر كسبي لا يتحقق فيه سبحانه ولا يطلق لعدم وجود جهة الاطلاق فيه وقد يجاب بأنه
يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف فيه أولا لأنه موهوم للنقصة وحينئذ لا يرد العلامة المرادفة
للعلم أيضا هذا (لا يقال عدم الاطراد انما يعلم بسببه لانه ممكن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بالسبب) لا يظهر
لهذا وجه ظاهر وانما ظاهره من قلم الناظر والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطق حينئذ عدم الاطراد انما يعلم من
جهة سببه ثم عدم الاطراد عدم ولا يكون سببه الا عدم 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 للاطراد الوضع
(فعدم الاطراد لعدم الوضع) فيعلمه (وقد جعلتم عدم الوضع) معلوما (بعدم الاطراد) فدارو عدم القول (لان توقف العلم
بذی السبب على العلم بسببه انما هو في اليقين الكلي) الدائم لافي اليقين الجزئي الغير الدائم ولا في الظنون (ومباحث اللغة مظنونة)
ثم لتأني توقف العلم بذی السبب على العلم بسببه وان كان يقينا كما كلام استوفيناها في شرح السلم (ومنها) أي من الامارات
(جمعه على خلاف جمع الحقيقة كما مورفعل أنه ليس متواطئا فتعدد المعنى) باعتبار أحدهما جمع وباعتبار الآخر جمع آخر
(فيصم على المجاز دفع الاشتراك) فاذا قرر هكذا (فما) أورد (في التصريح) على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب
للمجازية دفعا للاشتراك (أنه لا أثر لاختلاف الجمع) فله يتم الكلام بدونه (ساقط) لان باختلاف الجمع يعلم تعدد المعاني
(وسبب) الكلام فيه في بحث الامر ويتضح منه أن اختلاف الجمع علامة الحقيقة ويستوفى الكلام هناك انشاء الله تعالى
(ولا ينعكس) فان اتحاد الجمع ليس اشارة للحقيقة (ومنها) أي من الامارات (التزام التقيد) عند استعماله في هذا المعنى
(كظلمة الكفر) فان استعماله في العقائد الباطلة لا يصح بدون التقيد (ونور الايمان) اذ مع التقيد يستعمل في العقائد
الحقة (أقول) هذا (منقوض بلازم الاضافة) فان استعماله في معناه لا يجوز الا بالاضافة وهي تقيد (فافهم) وفيه أن
المراد التزام التقيد لانه هذا المعنى الذي لولا لفهم معنى آخر فكله قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعاً وقال في
الحاشية ان التقيد في مورد معين بعدم معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقيد اشارة للمجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا الضم
من التقيد فتأمل فيه (ومنها) أي من الامارات (توقف اطلاقه على اطلاق آخر نحو مكر ومكر الله) فله لا يصح مكر
الله ابتداء (فالمشاكله مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة) بجماع مشاكلة (مشكل اذ إن الطبع من الخياطة) فله
لا علاقة ههنا أصلا مع أنه أطلق عليه (في قوله

قالوا اقترح شيئا مجديا طبعه • قلت اطبخوا لي جبة وقصا

فقبل) لدفعه (كأنهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة) وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة في الذكر يمكن في كل لفظين فيجوز
استعمال أحدهما في معنى الآخر واعتراض أيضا بان هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد أنواع العلاقات أحاب المصنف بانها
نحو من المجاورة واعتراض أيضا بانها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله قال في الحاشية المصاحبة المتصورة علاقة
وهي متقدمة ولا يتخلو عن تكلف (وقيل) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر (بل المجاورة في الخيال) وفيه أيضا بعد فان

ولا فاصل سقط التسلسل به وخرج عن كونه حجة فإنه ان ظهر لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكم مستقلاً بذلك القاطع
 ومستندا إليه لا إلى الإجماع ولأن قوله عليه السلام لا يتجمع أمتى على الخطأ لم يفرق بين إجماع وإجماع ولا يتخلص من هذا إلا من
 أنكر تصورا للإجماع عن اجتهاد وعند ذلك يناقض آخر كلامه أنه حيث قال اتفاقهم على تسوية الخلاف مستنده
 الاجتهاد المخلص الرابع أن يقال النظر إلى الاتفاق الأخير فاما في الابتداء فاما يجوز الخلاف بشرط أن لا يتعد الإجماع
 على تعيين الحق في واحد وهذا مشكل فإنه زيادة شرط في الإجماع والحجج القاطعة لا تقبل الشرط الذي يمكن أن يكون

المجاورة الاتفاقية غير كافية (أقول) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية (بل التشبيه الادعائي) فإنه لما
 اشتدت حاجته إلى الحجة شبهها بالطعام الذي به قوام بدن الإنسان وشبهه بخياطته بطبخه (لكن لما لم يعرف) هذا التشبيه
 (من قبل لم يجز) هذا المجاز (ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز ذكر الله ولا الطنوجية 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 بشرط استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مرة فقبل يستلزم (والاصح النفي)
 فلا يستلزم (لنا الرجن فإنه مجاز لغة أو عرفاً ولا حقيقة) قد قرر وهو وجهين الأول لا يطلق الا على الله تعالى ولا يتحقق معناه
 الحقيقي فإنه ذو الرحمة والرحمة رقة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني أنه لا يطلق الا على فرد خاص من ذى الرحمة وهو الله سبحانه
 ولم يطلق على المطلق أصلاً فان قلت قد أطلق أصحاب مسألة الكذاب عليه لفظ الرجن وقد استمر حتى قال أبو جهل عند
 سماع الرجن من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعرف الرجن الا الرجن اليبامة أجب بقوله (ورجن اليبامة مردود) فإنه
 ليس على طبق اللغة بل انما هو من تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غير واقعيين فإنه لم يقدم دليل على أن الرحمة رقة القلب بل يجوز أن
 تكون موضوعاً بازاء التفضل والاحسان نعم في الإنسان لا يكون هذا التفضل الا برقة القلب وانعطافه وعدم اطلاقه على غيره
 تعالى لعدم وجود معناه فإنه اعتبر بالغة كاملة فإنه ذو تفضل عظيم وهذا التعظيم باعتبار سرعة المرجوح عليه وشموه لكل أحد
 وباعتبار المرجوح به من النعمان حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى قطعاً وبعد التنزل اطلاق العام على فرد منه
 ليس بمجاز تأمل في هذا التنزل (و) انا (عسى) ونم لانها صيغتان وضعنا للاخبار ولم يستعمل في قط بل في الانشاء فقط هذا
 أيضاً مجرد دعوى لم يقدم عليه دليل (و) لنا (المهمات على رأى) وهو رأى من يجعلها موضوعاً لفهم ومات كناية لتستعمل
 في الافراد ولا يخفى أن رأى واحداً لا يصلح حجة لاسيما رأى شهد الحجة العادلة على بطلانه (وأما الاستدلال) على المطلوب
 بالمركبات من نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل) فانها مجازات ولم تستعمل هذه التراكمات في معانيها الحقيقية قط
 (خروج عن النزاع) فإنه في المفردات وهننا مجاز في الهيئة التركيبية ولا يجوز في شاب وفي اللثة وهما مستعملان في معانيهما
 الحقيقي أيضاً (وما قيل عليه انه مشترك الا لزام) علينا وعليهم (لا تنفاس معنى محقق) موضوع بازائه اللفظ ولا بد منه انما
 النزاع في كونه مستعمل فيه أو لا (فوهم) فاسد (لان الواجب) للمجاز (معلومية المعنى وان كان موهوماً) غير متحقق في
 نفس الامر (وهي) أى المعلومية (متحققة أما متحققة) أى المعنى (في الواقع فليس بواجب كالكواذب) ومن ههنا يخرج
 الجواب بوجه آخر عن الدليل فإنه يجوز أن يكون له حقيقة يستعمله الكذاب والهزال والناقل فافهم (وما) قيل (في التصريح
 انه مشترك) الزاماً (لاستلزامه وضعاً والاتفاق على أن المركب لم يوضع شخصياً والكلام فيه) حينئذ آل الكلام إلى
 أن المجاز لا يبدل من موضوعه بالوضع الشخصي وهل يجب استعماله فيه أم لا (ففيه كلام) فإنه لا خصوصية للوضع الشخصي
 الا ترى أنهم استدلو بالرجح وعسى مع أنهما موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج عن البحث المشتقات والافعال المزمون
 (قالوا لم يستلزم) المجاز الحقيقة (انتفت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي) حين الاستعمال واذا استعمال فلا فائدة
 (قلنا الملازمة ممنوعة) فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاء مطلقاً (فان صحة التصور) فيه (من الفوائد) ولم تنتف
 (قيل بطلان التسالي ممنوع) اذ لا استعمال في انتفاء الفائدة (أقول اذا كان الواضع هو الله تعالى كالهوا الظاهر بالبطلان) أى
 بطلان انتفاء الفائدة (ظاهر) • مسألة • قد اختلف في نحو أئبت الربيع البقل) أى فيما اذا أسند المستدل ما حقه أن

وأن لا يكون ولو جاز هذا الجاز 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 المجهول لأن الإجماع انما يكون حجة بشرط أن لا يتقدم اختلاف فاذا 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 فلعن الأولى الطريق الأولى وهو أن هذا لا يتصور لأنه يؤدي إلى التناقض وتصويره كتنوير رجوع أهل الإجماع عما أجمعوا

لا يسند إليه (على أربعة مذاهب الأولى مجاز في المسند) فإنه أريد به غير الموضوع له (وهو التسبب العادي مثلا وان كان وضعه التسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب) وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة إلى الفاعل القادر فاذا أسند إلى غير القادر يكون مجاز البتة (ورد بما اتفق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل بحسب أصل (الوضع على أن فاعله يلزم أن يكون قادرا أو غير قادر بحسب احقيقيا أو) سببا (غير حقيقي) فان الفعل انما أخذ في مفهومه النسبة إلى فاعل تال إلى الفاعل القادر وإذا كان الفاعل أعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس هناك تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال إلى التسبب العادي مجازا ورد أيضا بان من الأفعال ما ليس اسناده إلى الفاعل المختار فيلزم حينئذ أن تكون هذه الأفعال مجازات والتزامه بعد ذلك البعد ورد أيضا بان الحكم بدخول 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 لا يعتقد ظاهرا عرف أن فيه تاويلا فأقول هو في المسند وحكم بان المراد منه ما يصلح لأن يسند إلى المذکور وهما المذکور الانبات وهو في اللغة والعرف خلق النبات فتحوز عن التهيؤ والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى هذا القياس يؤول في كل مثال ما يليق به وعلى هذا الإرد عليه شيء فافهم وهو الذي اختار الجون نفوري في تحقيق كلامه في الفرائد ولعل المصنف إلى هذا أشار بقوله (فتأمل الثاني انه) أي التجوز (في المسند إليه) اذى هو الربع (وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية) وهي عندهم ذكر أحد طرفي التشبيه واردة الآخر بادعاء أنه من جنسه فوهنا شبه الربع بالقادر المختار في تلبس الانبات في الفعل وذكر الربع وأريد به القادر المختار بادعاء أن الربع قادر مختار لأنه أريد به قادر غير الربع فالمقصود بالذات تشبيه الربع بالقادر ونسبة الانبات قرينة عليه وقال السكاكي ان هذا الضومعن عن القول بالاسناد المجازي فهو الأولى فيكون أقرب إلى الضبط (وأورد أنه لا يكون مغنيا) عن المجاز الععلي (كازعمه) أي كازعم السكاكي اغتناء عن القول بالمجاز في النسبة فإنه لا يصير بادعاء القادرية له صالحا لأن نسب إليه الانبات الابتأويل (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 تحوز فيه (الثالث أنه) تجوز (في الاسناد) والربع على معناه وكذا الانبات والمتكلم شبه الربع بفاعله في التلبس ولسند إليه الانبات اسناد مجازيا بالغة في التلبس (وهذا قول) الشيخ (عبد القاهر) وغيره من المحققين من علماء البيان وهو الأقرب إلى الصواب فان من تتبع استعمال البلغاء ورجع إلى وجدانه يجد هذا المعنى مناسبا (واستبعاد) الشيخ (ابن الحاجب) لا تحادجة الاسناد في التركيبات كلها (في العرف واللغة) فجعل بعض الاسنادات مجازا دون آخر تحكم (متبع للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين 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 (فاذا عدل عن محله إلى الملابس) له (كل مجازا) البتة واعلم أنه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغيبانية مذهب الشيخ عبد القاهر أن ههنا تأويل بلا في التركيب فان الهيئة التركيبية لقولنا صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل وأريد وقوعه في الطرف كان مجازا البتة فليس حجة الاسناد في صام زيد وصام نهاره واحدا فان الهيئة التركيبية في الأول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر أن الاستعارة حينئذ تشبيلية ثم ان هذا الضومعن التأويل وان كان محتملا الا أنه 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 وكتصور اتفاق التابعين على خلاف اجماع العصبة وذلك مما يتبع وقوعه بدليل السمع فكذلك هذا فان قيل فاذا ذهب
جميع الامتنان من العصبة الى العول الا ان عباس والى منع بيع امهات الاولاد الا لما فاذا اظهر لهم ما الدليل على العول وعلى منع
البيع فلم يحرم عليهم الرجوع الى موافقة سائر الامة وكيف يستحيل أن يظهر لهما ما اظهر للامة ومذهبكم يؤدي الى هذه الاحالة
عند سؤلوك الطريق الاول قلنا الاشكال على الطريق الاول الاحدا وسبيل قطعه أن يقال لا يحرم عليهما الرجوع لو اظهر لهما
وجه ذلك ولكننا نقول يستحيل أن يظهر لهما وجهه أو يرجعهما الى الامتناع في ذاته لكن لافضائه الى ما هو ممتنع معها والنهي بآراء

الرازي وهو انه) أي التجوز (في المعنى فقط والاجزاء) باقية (على حقائقها) التي في العرف والالفة (وذلك بأن ينتقل من انبات
الربيع الى انبات الله تعالى فيصدق به ويعلم أن النقل) أي نقل الكلام من اسناد الانبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع
(للبالغة فتدبر) وتوضيحه أن المفردات والاسناد التي هي أجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود بالانبات الحكم
المفاد منه بالذات بل لان ينتقل منه الى الحكم بالاستد على فاعله الحقيقي ويفعل هذا الجملعة بخلاف القول الثالث فان فيه
الطرفين على الحقيقة والاسناد على التأول والمقصود هذا الاسناد المجازي كذا قرر وعلى هذا لا يفارق كثير من الكناية
وقد فرق في الفرائد بأن في الكناية بغير الالزام وعنوانا ومعبّر اللزوم فان طویل التجدد عنوان لطويل القائمة بخلاف ما نحن فيه
فانه ليس ههنا نهي عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتداه 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 فيهما واحدة هذا وههنا
وجه آخر وهو أن تشبيه الهيئة الحاصلة من وقوع الانبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من انبات الفاعل بغير
بالعبارة للموضوعة تشبیهة عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه جعل الشيخ ابن الهمام كلامه ولم يرض به المصنف
وقال (وما في التحرير أنه استعارة تمثيلية عنده فوهم) لان التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع أنه ليس مقصودا ههنا لم يقل به
الامام كيف وهو من الجمار لغوي في المركب والامام يقول ان الجمار عقلي لا لغوي 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
بالحاصل بهيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس بعيدا كالأحرف مما قرر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض
كتب المنطق عن الامام الرازي أنه لا يقول في المركب بوضع على حد تغير وضع المفردات بل المفردات الموضوعة للعاني اذا
ركبت على وجه مخصوص حصل معنى زكبي عقليا فالاستعارة التمثيلية لا تصلح أن تكون مجازا لغويا كيف والمفردات
باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حد تغير ههنا استعمال في غير ما وضع له أصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام
الامام الرازي أنه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الطرف أو المجموع المركب حتى يكون
استعارة تمثيلية قال في نهاية الايجاز اذا قلنا اشباب الصغير كالعداة لم يكن المجاز فيه لنقل صبغة اشباب الى غير مفهومها
الاصلي بل المجاز فيه أن الشب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل استندناه الى كالعداة واستدناه الى قدرة
الله تعالى حكم ثابت له لانه لا لسبب وضع واضع فاذا استندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في العقل فيكون التصرف
في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القرآن وأخرجت الارض أنقالها وقوله مما تثبت الارض
فالخراج والانبساط غير مستندين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن
متعلقه الى غيره نقل حكم عقلي لانه لفظ لغوي فلا يكون هذا الجواز الاعقب انتهى وأنت اذا تأملت في هذه الكلمات علمت أن
الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بأن ينسب الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه أن ينسب اليه بالنسبة الظرفية
وهذا هو قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشأ من قول التندر فقد ظهر لك حينئذ حقيقة ما قيل ليس بين الامام الرازي والشيخ
عبد القاهر خلاف أصلا وارتضى به الجوز في الفرائد وحاشيته فتندر وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة
المجاز اولى من الاشتراك فيصم عليه عند التردد) في أنه مجاز أم مشترك (لان المجاز اغلب) وجودا (بالاستقراء) حتى
قبل ان شطر الالفة مجاز (وأن الاشتراك يحل بالتفاهم لولا القرينة) فانه يصير مجازا على ما مر (فلا يدل على أنه ما المراد
بخلاف المجاز) فانه لا يحل بالفهم (ان يحمل الخطاب عند القرينة) الصارفة عن الحقيقة (عليه ودونها على الحقيقة

يتمتع لذاته وقارة لغيره كاتفاق التابعين على ابطال القياس وخبر الواحد فله مجال لذاته لكن لافضائه الى تخطئة العصبية
 أو تخطئة التابعين كافة وهو ممنوع سمعوا الله أعلم (مسئلة) • فان قال قائل اذا اجعت العصبية على حكم ثم ذكر واحد
 منهم حديثا على خلافه ورواه فان رجعوا اليه كان الاجماع الاول باطلا وان أصروا على خلاف الخبر فهو مجال لاسمى حتى
 من يذكره تحقيقا واذا رجح هو كان مخالفا للاجماع وان لم يرجع كان مخالفا للخبر وهذا المختص عنه الا باعتبار انقراض
 العصر فليعتبر (قلنا) عنه مختصان أحدهما أن هذا فرض مجال فان الله بعصم الامة عن الاجماع على نقيض الخبر أو بعصم

فاندفع ما قبل ان هذا الوجه مشترك (الورد) في المجاز أيضا لا يفهم المقصود بل غيره) وجه الدفع الفرق بينهما بحسب
 الخطاب دون المتكلم فله لا يتوقف كذا في الحاشية وأورد عليه أن الخطاب يحمل عند عدم القرينة على خلاف المراد فيفضل
 بالفهم وعند القرينة لا اختلال في شئ منهما والجواب أن القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عدت تعينت الحقيقة لا لارادة
 وأما المشترك فلا يشترط القرينة فيفضل بالفهم هذا (وأنه) أى المشترك (يؤدى الى استبعاد) وهو الاشتراك بين المتضادين
 أو الى حكم أحد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة (بخلاف المجاز فان التضاد مع كونه أقل نزل منزلة التناسب) فلا استبعاد
 وأورد على التوجيه الاول ان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين لا استبعاده وعلى الثاني أن المجاز فيه أيضا اذا كان باعتبار
 التضاد وان اعتبر عما لا ينتقل الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيصكم عليه بحكمه على المجازى المضادة فتدبر (وعرض
 بأن المشترك بطرد) لانه حقيقة والاطراد من لوازمه (فلا يضطرب) بأن المشترك (يستحق منه) نظرا الى المعنيين (فينبغ
 الكلام) وفيه أن الاشتقاق مشترك بين المعنى الوضعي والمجازى فالانساع بمجمله فتدبر (و) بأن المشترك (يصح التجوز
 منه) لكونه حقيقة (فتكثر الفائدة) باعتبار اعادة المعنى بطرق شتى (و) بأن المشترك أكثر وقوعا وكيف (انه مستغن)
 في الوجود (عن العلاقة) فهو أقل مقدمات (والاقل مقدمات أسبق وقوعا) انه مستغن (عن الغلط عند عدم القرينة فيتوقف)
 والاولى عند خفاء القرينة لأن استعمال المجاز من غير قرينة لا يجوز (قلنا) لا تعارض فيما ذكرنا وفيما ذكرتم ان (الظن)
 الحاصل (بغلبة المثنة أقوى) مما سواه والغلبة في المجاز فهو أولى

(تمة النقل والاشمار والتفصيل أولى من الاشتراك والمجاز والاشمار والتفصيل أولى من النقل) لما مر من الوجه
 (والمجاز مثل الاضمار) لتساويهما في الوقوع فلوا حتملا فهما منساويان (وخبر منه) أى من المجاز (التفصيل والتفصيل
 خبر من الاضمار) لانه مثل المجاز (والاشتراك خبر من التسخ) لان التسخ أقل منه (وكذا الاشتراك بن علمين خبر منه بن علم
 ومعنى وهو خبر منه بين معنيين كذا قالوا) والوجه الاكثرية (مسئلة) • المجاز واقع في اللغة بالضرورة (الاستقرائية
 خلافا لابي اسحق) الاستقرائي (قال لأنه يخل بالتفاهم) فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة (وهو ممنوع) لانه لا يجوز
 استعماله من دون قرينة وحينئذ لا اختلال (ومنقوض لانه ينفي الاجمال) لانه أيضا يخل بالفهم مع أنه واقع اتفاقا (ونقل
 عنه أنه) يسمى المجاز (مع القرينة حقيقة) فيخرج حاصل مذهبه أن المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق للماهيز
 (فان الخلاف لفظي) حينئذ (مسئلة) • المجاز واقع في القرآن والحديث خلافا للظاهرية (لنا قوله تعالى (الله يستهزى بهم)
 فان الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه وقوله تعالى (واشعل الرأس شيئا) فان الاشتعال
 الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) اذ لا جناح للذل حقيقة بل استعارة
 بالكتابة (وغيرها) من الآيات نحو انى ارانى أعصر خيرا وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيل لافله سلبه (والاستدلال بقوله
 تعالى ليس كنه شئ) فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز بل زيادة (خروج عن المبحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور) من
 المستعمل في غير ما وضع له (والمجاز بل زيادة والنقصان ليس منه يتقبل أقول) ليس هذا خروجا عن المبحث (بل النزاع فيه
 مطلقا) سواء كان بالمعنى المذكور أو بل زيادة أو بالنقصان (كأيدي عليه دليلهم) من لزوم الكذب (واستخلاصهم) عن هذا
 الاستدلال بأنه لا مجاز فيه ولا زيادة بل الكاف على معناه وقرروا (بأنه نص في نفي اللزوم) وهو مثل المثل (والمقصود نفي
 اللزوم) وهو المثل فان المثل ملزوم للمثل لانه اذا كان الشئ مثل فهو مثل مثله فان قيل نفي مثل المثل نفي له وهو كقوله
 ولا يلبق بجنابه أن يكفى بالكفر قلت ليس كقوله ان مفهومه الصريح هو نفي مثل المثل عن الشئ لان نفي نفسه فتدبر ووجه دلاله

الراوي عن التسيان الى أن يتم الاجماع الثاني أنا ننظر الى اهل الاجماع فان أصروا تبين أنه حق وأن الخبر ما أن يكون غلط فيه الراوي فسمعه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وظن أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم أو طرق اليه نسج لم يسمعه الراوي وعرفه أهل الاجماع وان لم ينكشف لنا فان رجح الراوي كان محظوظا لانه خالف الاجماع وهو حجة قاطعة وان رجح أهل الاجماع الى الخبر قلنا كان ما أجمعوا عليه حقا في ذلك الزمان اذ لم يكلفهم الله ما لم يبلغهم كما يكون الحكم المنسوخ حقا قبل بلوغ النسخ وبكالتغيير الاجتهاد أو يكون كل واحد من الرايين حقا عند من صوب قول كل مجتهد فان قيل فان جاز هذا فلم

الاستخلاص عليه بأنه لو كان النزاع مخصوصا لكفى 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 السرقة (أنه على سبيل التصدي) والمقصود انك يا عقيب نبي فاسأل العمران فانها تحييك (وأن القرية مجتمع الناس) فهي حقيقة في الانسان فلا استعمال في السؤال عنهم مأخوذ (من قرأت النافقة) أي جعت (ومن القرآن) لمجموع الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن النزاع عاما لكفى لهم أن يقولوا يجوز أن يكون هذا من قبيل المذهب خارجا عما نحن فيه الا أنه انما يتم لو لم يكن تنزلا (وان كان) الاستخلاص المذكور (ضعيفا) أما الاستخلاص عن الدليل الاول فلانه تكلف لا يخفى وأما الجواب الاول عن الدليل الثاني فظاهر أنهم لم يريدوا التصدي كما يدل عليه السياق والعبارة التي أقبلنا فيها وأما الثاني فلان القرية ناقص وقرأت النافقة والقرآن مهموز الام فأنت الاشتقاق هذا الظاهرية (قالوا المجاز كذب لانه يصح نفسه) فصيح في اشتعل الرأس شيئا ما اشتعل وإذا كان كذبا (فلا يقع) في القرآن والحديث (والجواب أن النبي للتحقيقة) فهي كذب للمجاز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد (أقول وأيضا) لوثم (لا يدل على عدم وقوعه حكاية عن الكفار كعقائدهم الباطلة) الواقعة فيه فانه لا استعمال في نقل الكلام الكاذب (ولعل مرادهم أنه لم يقع بتصرف من الشارع) اذ لا مجاز الاعلى قانون اللغة لا باختراع منه (فيقول الى ما قبل لا مجاز في القرآن) أي بتصرف منه (بل) الجواز (في كلام العرب) أي بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل أنه لا مجاز في القرآن الذي هو كلام الله تعالى وصفته الغير الخلوقة وانما المجاز في كلام العرب وهو الكلام اللغوي المقروء على اللسان (وأما قولهم) لو كان المجاز في القرآن (يلزم أن يكون الباري مجبوزا) ولا يصح اطلاق المجوز عليه سبحانه (جوابه أن فيه ابهاما بالمنقصة) فانه لا انتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لانه لم يورد المجازي في كلامه (أولا توقيف) من الشارع وأسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المجوز عليه لهذا الالعدم ارادة المجاز (مسئلة) انظر أن في القرآن معزيا) وهو لفظ مجي استعماله العرب على وضعه الجهمي في محاوراتهم (كراوي عن) عبدالله (ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكاة هندية وسجيل فارسية) أصله سنك كل (وقسطاس رومية) وقد وقعت في القرآن قال الله تعالى مثل نوره كشكاة وقال وزوايا القسطاس المستقيم وقال ترميههم بجبارة من سجيل ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر فان البراهمة العارفين بانحاء الهندية لا يعرفونه نعم المشكاة يضم الميم والسين المهملة بمعنى التيسم هندي وليس في القرآن بهذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت مجوز وقوع الاتفاق بين اللغتين قال (والاتفاق كالصابون) فانها لغة فارسية وعربية أيضا (بعيد) فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصابون فان الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونص أهل الفرس على أنه لا صاد في لغتنا (والاستدلال بصواب ابراهيم) فانه لفظ أجنبي وقد وقع في القرآن (لا يتم لان العلم لا نزاع فيه) أي في وقوعه في القرآن فضعوا ابراهيم خارج عن مسئلتنا (على أنه ليس بعرب فله اسم الجنس الذي وضعه غير العرب ثم استعماله على ذلك الوضع) بالتغيير أولا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى تخصيص زائد ثم المستكرون للوقوع (قالوا) أولا (لوقوع المعرب في القرآن لزم حينئذ أن لا يكون عربيا لانتفاء) عربية (الكل بانتفاء) عربية (الجزء) والتالي باطل كيف (وقد قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا قلنا) لانتم الملازمة (انما يلزم) عدم كونه عربيا (لو لم يكن معربا) وإذا كان معربا صار عربيا بالتعريب (على أن ضمير انا أنزلناه للسورة) على تأويل الكلام وحينئذ فبطلان اللازم ممنوع والآية انما تدل على أن السورة التي هي فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال (والقرآن كالماء) يصدق على القليل والكثير (مع أن اللاكثر حكم الكل) وإذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز

لا يجوز أن يقال إذا اجتمعت الأمة عن اجتهاد جازل من بعدهم الخلاف بل جازلهم الرجوع فان ما قالوه كان حقا مادام ذلك الاجتهاد باقيا فاذا تغير تغير الفرض والكل حق لا سيما اذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا الى قول واحد وهلا قلتم ان ذلك جاز لانهم كانوا يجوزون للذهاب الى انكار العول وسيع أم الولد القول به ما غلب ذلك على ظنه فاذا تغير ظنه تغير فرضه وحرم عليه ما كان سائغاله ولا يكون هذا رافعا للاجماع بل تجوز الصير الى مذهب بشرط غلبة الظن فاذا تغير الظن لم يكن يجوز او يكون هذا محطسا سادسا في المسئلة التي قبل هذه المسئلة قلنا ما اجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافة بعده لا لأنه حق فقط لكن لأنه حق اجتمعت

أن يكون اطلاق العربي على القرآن باعتبار كثر الاجزاء فتدبر ولا يبعد أن يقال المراد اننا نزلناه قرآنا عربي النظم لا المفردات فان المعبر في كون اللغة فارسية أو عربية هو النظم (و) قالوا (ثانيا) لو كان في القرآن معربا لم تنويعه الى الاعمى والعربي وهو باطل اذ (قوله أعمى وعربي بنى التنوع قلنا) لانتم انه بنى التنوع بل (المعنى أ كلام أعمى ومخاطب عربي لا يفهم) فعن التنوع ونفيه ساكت (أقول) الملازمة ممنوعة و (انما يلزم التنوع لولا التعريب) اذ بالتعريب صار الشكل عربيا (على أن وقوع اللفظ فقط لا يستلزم) تنوع الكلام فانهم (مسئلة) المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق يعني أن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف نفسه المستعمل في الحقيقي لا كما قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف اللفظ الآخر موضوع بل زاد هذا المعنى والالزام أن يكون هذا البني خلفا عن هذا حر ولا يستقيم عليه التفريعات كما لا يخفى وبأبي عنه كلام الامام نفي الاسلام كل الابهاء (لكن) اختلفوا في جهة الخلفية فهمى (عند) الامام (أبي حنيفة في التكلم) فقط أى التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلفظ هذا البني مراد به العتق خلف عن لفظه مراد به النبوة واذا لم يكن امكان الاصل لثبوت الخلف (فيكفي صحة التركيب) على ضابطة العربية ليصح التكلم (وهو الحق) بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلاة الله وسلامه عليه وآله واصحابه واستعمال البلغاء (وقالا) الخلفية (في الحكم) حكمكم أنت ابني مراد به العتق خلف عن حكمه مراد به النبوة فلا بد عندهما الصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة (فأنت ابني) مقولا (لا كبريتنا) أى لمن لا يولد مثله من مثله (يوجب العتق عنده) لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستعمال الحقيقة حذرا عن الغلو (لا) بوجوب العتق (عندهما) لعدم امكان حكم الاصل وهو النبوة فان قلت ان الخلفية ههنا بمعنى انه لا يصح الحمل على المجاز ما أمكن الحمل على الحقيقة ولا يلزم منه اشتراط المجاز بامكان الحقيقة فالخلفية في الحكم لا توجب امكانه بخلاف خلفية الحنث بالبر فان الحنث انما يكون فيما وجب فيه البر قلت لاشك أن المجاز لا يبدل من محل صحح تحققه فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وانكار هذا مذكورة ثم هذا الحمل اللفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعند هذا اللفظ من حيث يصح حكمه المفاد منه حين التركيب هكذا ينبغي أن يفهم فان قلت سائغها التجوز لكنه يمكن على أنحاء فلم اوجب الامام العتق مع انه يمكن جعله على الشفقة ايجاب بقوله (وتقديم العتق على الشفقة لانه) أى العتق (لازم) للنبوة (لا يتخلف) فالحمل عليه أولى بخلاف الشفقة (ولهذا لا يعتق في أخو لشوعه في الدين) فيحمل عليه اللهم الا اذا قال أردت العتق ثم هذا غير واف لان الشفقة أيضا لازم غير متخلف عرفا حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة وأما العتق فاعلم ان عرفه في الروم واليه نوع من التمييز ينبغي أن يحمل على الشفقة ولا أقل من أن يحال على النبوة ولا يحكم بالعتق لاقضاء ولا ديانة هذا والحق عندهنا العبد في الجواب أن هذا كلمة تين كان في الجاهلية ويقصدون 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 صرحا في العتق ولما نسخ الشرع التين سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتاق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا للزوم فالحرية من حين الملك من لوازم النبوة فاطلق المزموم وأريد به اللازم على سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للشابهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل انه لا تصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة عدم ذكره فاستعارة الشبهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل انه لا تصح علماء البيان ولا اعتاق في التشبه فانه لا يعتق في هذا مثل الحر ففاسد لما في التلويع أن المشبه هو الحر المطلق والمذكور ههنا الخاص لان هذا الضوم المذكور أيضا لم يجوز علماء البيان حتى حكوا بان تجوز بدأ سده تشبيهه حتى حل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم على التشبيه وقالوا ذكر المشبه في الكلام بحيث ينشئ عن التشبيه ممنوع في الاستعارة وأبعد من هذا

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

ما في التوضيح أن المنوع انما هو إذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا وهما الاين مشتق فيصح الاستعارة كما في الجمال ناطقة ولا
يخفى ما فيه بل لان هذا القول مما ادعته علماء البيان ولم يصحوه بغيرها من أصلا فلا اعتبار لقولهم بل الظاهر من الاستعمال
خلافه كما في قوله تعالى وكلاواشر بواحتي يبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر
مذكور على نحو يبنى عن التشبيه مع أنه أر يد من الخيط الابيض الفجر مجازا والابيض البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل
الرأس شيبا فان الشيب هو المراد باشتعال الرأس والابيض مجازا وفي قول الشاعر
أسد على وفي الحروب نعمة
فأر يد من الاسد المجترى والالم اصح تعلق الطرف به وأمثال هذا كثيرة وبالجملة الاشرط في الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما
لم يؤيد استقراره ولا شاهد عليه أصلا فلا يصح قولهم هذا وإن أن تقول لنا أن الاستعارة مشروطة بذلك وان نحو زيد
أسد تشبيه فليس هذا التشبيه بان تكون الاداة مقدره كيف وحيثما يكون كلاما غير فصيح ولم يكن تشبيها بل يعاب المعنى أن
المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه الشبه فادعى أن يردا عين الاسد على طريق الاستناد المجازي فهذا
ابني ان كان تشبيها بل يعاب كون معناه أن مشابهته للاين في التعلق من حين الملائم بلغت الى أن صار عين الاين وفي هذا الاعتقاد
لازم قطعاً وليس مثل هذا مثل مثل ابني فانه لم يدع فيه كونه من افراد الاين حتى يلزم العتق فافهم فانه صالح عزيز (لنا أن الانتقال
الى المجازي (من المعنى) الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل القرينة على أنه غير مراد انتقل الى المجازي (وهو) أي 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) ألا ترى أنه يفهم من اللفظ عند الاطلاق الجمال كالأخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم
وهذا أولى مما هو المشهور أن المجاز تغيير في اللفظ من حال الى حال فتكون الفرعية من جهة اللفظ لا من جهة الحكم فأمر برد
عليه أنه مسلم أن التغيير في اللفظ لكن لا يلزم منه أن الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما لزمن أن اللفظ من حيث أنه متغير
فرع لنفسه من حيث أنه متغير عنه وأما جهة الخلفية فلم يعلم أنه أي شيء ولم يتعين بعد ويمكن أن يجاب عنه بأن التصور لما
كان تغيير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينتظر في هذا التغيير الا الى صحة الافادة وذا بصحة التركيب على القانون العربي وهو لا يتوقف
على صحة الحكم في نفسه فانه مما ادخله في الافادة فقدر (ثم قيل) أنت ابني (اقرار) للبريق من وقت الملائم فعمل هذا يعتق قضاء
وأما ديانة فان كان تحقق منه الاعتقاد فيعتق والا لا (فتصير أمه أم ولد له أقول وفيه ما فيه) لانه وان كان اقرارا لكنه اقرار
بالحرية لا بالنسبة والمستلزم لامومية الام هو الثاني لا الاول الا أن يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التنبئ وثبوت جميع أحكام
الابناء من العتق من حين الملائم وامومية الام والميراث حتى صار عرفا فيه الا أن النسب لم يمتنع التنبئ والميراث بقي العتق فيه
وفي أمه حتى العتق كما كان فتأمل فيه (وقيل) ليس باقرار (بل انشاء) للاعتقاد بمنزلة أنت حر من حين الملائم وعلى هذا يعتق
قضاء وديانة (فلا تصير) أمه أم ولد له (وفي التصريح الاول) أي كونه اقرارا (أصح لقوله) أي قول الامام محمد (في) كتاب
(الاكراه) من المبسوط (اذا أكره) رجل (على) قول (هذا ابني لعبد له لا يعتق عليه والا كراه) انما يمنع صحة الاقرار بالعتق
لانشاءه) فعلم أنه اقرار (أقول) ليس عدم العتق فيه لعدم صحة الاقرار حتى لو كان انشاء يعتق (بل لان المجازي يتوقف
على النسبة لان اللفظ للقسمة) فهي الأسبق الابنية انصرافه عنها (والاكراه يحمل فتورا الارادة والقصد فلا يثبت هناك الا
ما جعل اللفظ فقط عليه تامة له) لا ما يثبت بالنسبة فهذا التوقف على النسبة لا يصح اقرارا كان أو انشاء حال الاكراه وهذا الكلام
غير موجه فانه ليس يلزم توقف كل معنى مجازي على النسبة بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة أو مجازا وجعل
الالفاظ الصريحة عليه تامة سواء كانت حقائق أو مجازات وأنت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره فان استعارة

النسخ والسهو والاجماع لا يثبت ذلك **(مسئلة)** . الاجماع لا يثبت بخبر الواحد دخلا في البعض الفقهاء والسرفيه أن الاجماع دليل قاطع بحكمه على الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع وليس يستعمل التعبد به عقلا لوورد كذا كرنا 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 اذا الاجماع كالنص في وجوب العمل والعمل بما ينقله الراوي من النص واجب وان لم يحصل القطع به اجمة النص فكذا الاجماع قلنا انما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالصحة واجماعهم عليه وذلك فيما روى عن رسول الله

الحقيقي صرف اللفظ الى المجازي صرفا طاهر الاخفاء فيه وكذا صيرورته عرفا فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وصرح في الاكراه فعدم صحته حال الاكراه على كونه اقرارا فستدبر (ولهما أن الحكم هو المقصود) من اللفظ (فالخلفية باعتبارها أولى) والجواب أن هذا ممنوع كيف ولا ملاءمة للقصدية باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية ههنا في الدلالة وهي تابعة للصحة التركيب على قانون اللغة (أقول) لان ان الخلفية بالنظر الى الحكم أولى (بل الصون) أي صون اللفظ (عن القو) الذي يلزم على الخلفية في الحكم (أولى) لان الكلام لا فائدة لالغاء فتأمل فان لهما أن يقولانم الصون أولى لكن مهما أمكن وهما غير ممكن لان تصا شرط الجواز لكن الامر غير خفي على التأمل (وأما قولهما) في الاستدلال (لغني قطعت بذلك اذا أخرجهما صحيحين ولم يجعل) هذا الكلام (مجازا عن الاقرار بالمال) والتركيب صحيح والقطع بسبب وجوب المال فعمل ان امكان الحقيقي شرط وقد اتفق (فرضه أن القطع ليس سببا للمال مطلقا) بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة قاصرة لا تكني للانتقال عرفا لعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب أنه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق الشروط لاحتمال فقدان شرط آخر واعل هذا عدم تحقق العلاقة الصحيحة فانه ليس القطع بسبب المال المطلق بل للمال المخصوص الذي لا يصح وجوبه ولا ينتقل الذهن من القطع الى المال المطلق أصلا فلا يرد أن النبوة ليست سببا أيضا لانها مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده خطأ ومفض الى المال وجه الدفع ظاهر ثم نقول هما لا يشترطان الامكان الحقيقي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وهما القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فان قلت قد اتفقنا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرمة مع أن المعنى الحقيقي لا يصح لانها لا توجب أبا ببقوله (وأما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرمة ولا يتصور) المعنى (الحقيقي) فلانها لم يشترطه (الا) امكانه (عقلا) الأثرى أهمها فالأول اذا قال أنت ابني الا صغر المعروف التسبب يعنى (وهو) أي الحقيقي (ممكن عقلا) كيف لا وقد وقع التملك العهر (في شرعية يعقوب عليه السلام) أي في الشريعة التحليلية التي كان يعقوب يعمل بها واذ اصح التملك صح الهبة عقلا (و) قد وقع أيضا (في أول الاسلام) ثم نسخ (كذا قيل) . مسئلة . في الجواز عموم) اذا الحق به موجبه كلالام والاضافة والوقوع تحت النفي (كالحقيقة) نعم (لوجود مقتضى) للعموم (وعدم المانع) عنه (فقوله) عليه الصلاة والسلام لا يتبعوا الدرهم بالدرهمين (ولا الصاع بالصاعين) أي لا يتبعوا ما به الصاع بما به الصاعان (بعم المكيلات) كلها طعموما وغير مطعوم (فجبرى الربا في نحو الجص) ولا يصح تعطيل 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 كلام الله تعالى المتزه عن الضرورة (ولو سلم) أنه ضروري (فلاستلزام) أي استلزامها لعدم العموم (ممنوع لانه) أي العموم (بديل) دال عليه في اعتباره أنه ضرورة واعلم أن كلامهم على هذا التهج يدل على أن المستدل أراد بالضرورة ضرورة المتكلم يعني انه انما يتجاوز اذا اضطر ولا يجد لفظا آخر حقيقة فيه للضرورة وهذه الضرورة لو فرضت فلا تنافي للعموم أيضا لانه اذا قصد التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا موضوعا بازا انه اضطر الى التعبير عنه بالمجاز وان أراد الضرورة بالنظر الى المخاطب وقرر الكلام هكذا ان المجاز انما يتبعه المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تندفع بحمله على معنى والعموم أمر زائد فلا يباصر اليه وحينئذ لا جواب الا أن العموم معنى حقيقي لانه ثابت بديل فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة أنه محلي باللام مثلا وهو موضوع للعموم مدلوله فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار ارادة المدلول الغير الوضعي مجازا فتدبر (قيل) في التلويح (لم يعرف الخلاف) في ثبوت العموم (عن أحد كيف

صلى الله عليه وسلم أما ما روى عن الامتنع اتفاق أو إجماع فلم يثبت فيه نقل وإجماع ولو أن ثبت له كان ذلك بالقياس ولم يثبت لنا صحة القياس في إثبات أصول الشريعة هذا هو الظاهر ولستنا نقطع بطلان مذهب من تسلبه في حق العمل خاصة والله أعلم **مسئلة** . الأخذ بأقل ما قيل ليس عسكاً بالإجماع خلافاً 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 وطن طائون أنه عسك بالإجماع وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله فان الجمع عليه وجوب هذا التقدير فلا يخالف فيه وإنما اختلف فيه سقوط الزيادة

ولانزاع في صحة جاني الاسود الرامة الازيدا) وأما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقارير الأعلام من أبي بقا رحمه الله تعالى في غير محله كما لا يخفى **مسئلة** . لا يجوز الجمع بينهما) أي بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة حال كونهما (مقصودين بالحكم) بالذات (بمخلاف الكناية) فإنه وان أريد فيها الموضوع له وملزومه لكن ليسا مقصودين بل جعل الأول نوطه وتعهد الثاني (وأما زعم الشافعية إلا أن لا يمكن الجمع) عقلاً (كأفعل أمر أو تهديدا) لثنا في بينهما أو بالنظر إلى القرينة الصارفة عن الحقيقي وظاهر هذا يشعر أن الأصل عندهم الجمع إلا الضرورة (و) قال الامام حجة الاسلام محمد (الغزالي بصح) الجمع (عقلالافتة) قال مطلع الاسرار الالهية هذا تفسير لمذهب الجمهور المانعين للجمع ولم يقل أحد بالاستحالة العقلية (وقيل في غير المفرد يصح لغة بدليل القلم أحد اللسانين) فأريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكتابة لكونه مجازا (والحال أحد الابوين) أريد بالاب الحقيقي حقيقة والحال مجازا (وفيه ما فيه) لانها ليسا من صور الجمع بل من صور عموم المجاز فإنه أريد في الأول المبين وفي الثاني الشفيعي وأما القول بأن التنزيه في حكم التكرار فلا يجمع في لفظ واحد ففيه ما لا يخفى اذ المراد أن المفهوم منها ما هو المفهوم من التكرار وأما المنفي والاستعمال فيه واحد فيلزم الجمع بخلاف التكرار لان الاستعمال فيه متعدد فلا يجمع في استعمال واحد (والتميم في) المعاني (المجازية) بأن يراد أكثر من واحد ويكون مناط الحكم كلا على الاستقلال (قيل على) هذا (الخلاف) فن جوز الجمع جوزه ومن لا فلا (وقيل لا خلاف في منعه) كما لا خلاف (في حوازم عموم المجاز) وهو ارادة معنى مجازي شامل للعقبي وغيره ومتناول له بما أنه فرده من (لنا ما مر في المشترك) من لزوم توجه النفس إلى اثنين لمعنيين تفصيلا عند ارادتهما وقد مر أيضا أنه لا يتم وعدم التام ههنا أظهر لان الحقيقي لصالته أسبق من المجازي (وأبضا) لوضع الجمع (يلزم) أحد الاستحالات (كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وقد اتفق على منعه كلبس ثوب ملكا وعارية) وهذا انظير للاستحالة لامناطها فالمنقشة فيه طائفة (أولاشئ منهما) أي كونه غير حقيقة ومجاز (أو أحدهما) أي كونه اما حقيقة فقط أو مجازا فقط (وكلاهما باطل) أما الاخير فقلر بجان من غير مرجح وللصاق بإجماع أهل العربية والملازمة لانه ان اكتفى في الحقيقة والمجاز بإرادة الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم أو غير الموضوع له فهنا قد أريد الاستقلال ومطابقة فيلزم الشق الاول وان اشترط في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد أريد فيما نحن فيه فيلزم الشق الثاني وان اشترط في أحدهما دون الآخر فالشق الثالث فتأمل فقد تبين المطلوب بأقوم حجة (قيل) انه (بمجازي المجموع) لانه غير ما وضع له اللفظ ولا استعماله فيه (قلنا اللفظ) استعمال (لكل) أي كل واحد واحد (ومناط الحكم كل) أي كل واحد واحد واللفظ مستعمل في كل مطابقة (لالمجموع) أي لانه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا فلا علاقة بينه وبين الحقيقي واطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم آخر وينتفي عرفا بانتقائه الأخرى لا يقال للمجموع السماء والارض سماه وأرض فان قيل أريد المجموع بطريق عموم المجاز بأن يكون فرد المفهوم آخر استعمال فيه اللفظ قيل (أما) الارادة (بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه) **فرع** . اخنص الموالى في الوصية لهم) بأن يقول أو وصيت لوالى فلان (دون موالهم) أي لا يدخل موالى الموالى لان المولى المنسوب اليه حقيقة من يكون متنسبا بالذات وأما موالى الموالى فلا ينسب اليه حقيقة فيراد الموالى لكونها حقيقة ولا يراد موالى الموالى الا لزم الجمع (الا أن يكون) الموالى (واحد اقله التصف) والباقي للورثة عنده لانه أوصى لجماعة الموالى وأقلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية واذ للمولى واحد استحق النصف والباقي ميراث وانما كان أقلها اثنين (لان الاثنين فما فوقهما جماعة في الوصية كافي الميراث) لان كلهما خلافتان بعد الموت في المثلث قال مطلع الاسرار الالهية

ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على سقوط الزيادة كان موجب الزيادة عارفا للاجماع واسكان مذهبه باطلا على القطع لكن الشافعي اوجب ما اجمعوا عليه ويبحث عن مدارك الأدلة فلم يصب عند دلائل على ايجاب الزيادة فرجع الى استحباب الحال في البراءة الاصلية التي يدل عليها العقل فهو عكس بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الاجماع كما سياتي معناه ان شاء الله تعالى وهذا تمام الكلام في الاجماع الذي هو الاصل الثالث
 ﴿الاصل الرابع دليل العقل والاستصحاب﴾ اعلم أن الاحكام الشرعية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على براءة النعمة عن

لا يظهر لكون أقل الجمع في الوصايا اثنين ووجه القياس على الميراث باطل فإنه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى تجوز في صورة أن يستعمل في نظيرها في ذلك المعنى ولا فيها أبدا نعم أن تأيد ذلك بالاستعمال فله وجه (وكذا الأبناء مع الحفدة عنده) أي إذا أوصى لابن فلان يدخل بنوه دون بني بنيه إلا أن يكون الابن واحدا فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه (وعندهما يدخلون) أي موالى المولى وأبناء الابناء حال كونهم (مع) المولى (الواحد) أو الابن الواحد (فيهما العموم المجاز) فلم لما أطلق صيغة الجمع وهو يعلم أن لا مولى ولا ابن إلا واحد علم أنه أراد معنى أعم بحيث يتناول موالى المولى والحفدة أيضا (دون) موالى المولى والحفدة (مع الاثنين بالانصاف) اذ لا قرينة على ارادة المجاز (نم ينقض) هذا الحكم (أو لا يدخل حفدة المستامن مع بنيه في الامان) اذ قال أمنوني على بني فلان لم يجمع لان الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة (وأوجب) بأنه لم يرد الحفدة بلفظ الابن لكن (الاحتياط في الحفن) أي في حقن الدم (أوجب الدخول) في الامان (تبع الوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو بنوها ثم فعلوا كذا) والأمان مما ثبت بالشبهة لان أمر الدم ليس سهلا (ودخول الاجداد والجدات في الآباء والامهات) اذ قال أمنوني على آباء وأمهاتي (مختلف فيه) ففي رواية يدخل وهو ظاهر وفي رواية لا وجهها بأن دخول الحفدة كان تبعاً ودخول الاجداد والجدات ان كان في التبع وهم أصول خلقية فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشيء لان الاصل في الخلقة لا تنافي التبعية في الدخول في أحكام آخر مع أنه قال في الهداية الام لغة الاصل حينئذ الدخول بالذات بالتبع فاذن الأشبه الرواية الاولى وان كانت الثانية ظاهراً الرواية ثم ههنا وجه آخر لو كفو له لكان أسهل هو ان الظاهر ان الرجل لا يؤثر حياة نفسه وابناءه دون ابناءه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر ان الاجداد والجدات أيضا يدخلون بدلالة الهمم إلا أن يكونوا مفردين ذوي رأى فعلم أن الامام لا يؤمن مثلهم فيضربون عن الامان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة (و) ينقض ثالثا بالحديث بدخوله راكبا ومنتعلا في حلقه لا يضع قدمه في دار فلان) مع أنهم غير واضعين القدم في الدار الا بمجازا (كما) يحتمل (لودخل ما فيها) مع أنه واضح حقيقة فيلزم الجمع (وأوجب) بأنه أريد مطلق الدخول فيتناول العموم بعض افراد الحقيقة والمجاز (بمعبر الحقيقة عرفا الى الدخول مطلقا) والحقيقة المهجورة تترك وترجع المجاز (حتى لا يحتمل لوضعيها ووضع قدمه فيها) مع أنه واضح حقيقة كذا في فتاوى قاضيان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول ماشيا فدخلها راكبا لا يحتمل لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة وعن المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحتمل بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاءه وديانته وعلى هذا لا يصح هذا الجواب بل يجاب بان القرينة دللت على أن الهجران لبعض من البيت وهو يمنع مطلق الدخول لا وضع القدم فقط وأما الذنوى فعلى ما نوى لانه حقيقة الكلام فتدبر وقد يقال له حقيقتان عرفيتان الدخول المطلق وهو الأشهر والدخول ماشيا والحقيقة القوية لوضع القدم متروكة مهجورة ولو نوى الدخول ماشيا لا يحتمل لانه نوى الحقيقة العرفية لكن لعدم شهرتها وشهرة الاولى لا يثبت بدون التنية فتأمل فيه (و) ينقض ثالثا بالحديث بدخول دار سكناء اجارة في حلقه لا يدخل داره) مع أن الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى داره مجازا ويحتمل أيضا دار مسكونة بموكة له وهو داره حقيقة فيلزم الجمع (وأوجب بان الاضافة للاختصاص) المطلق اما حقيقة أو مجازا بدلالة القرينة هي أن الرجل لا يهجر الدار الا للفرقة عن المالك (وهو) أي الاختصاص (بمع السكنى والمالك) حينئذ يتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة أو عموم المجاز فلا جمع واذا أريد مطلق الاختصاص (فيحتمل بموكة غير مسكونة) أي بدخوله فيها لان له أيضا اختصاصا به (كفاضيضان) أي كما يقول به الامام غفر الدين قاضيخان (خلاف السرخسي) الامام شمس الأئمة فإنه عنده يتبادر

الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركة والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأنيدهم بالمعجزات وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استحباب ذلك إلى أن يرد السمع فإذا ورد نبى وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا تنصرح النبي بنفسها لكن كان وجوبها منتفيا إذ لا مثبت للجواب فبقي على النبي الأصلي لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمسة فبقي على النبي في حق السادسة وكان السمع لم يرد وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النبي الأصلي وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية وإذا أوجب على القادر بقي

الاختصاص بالسكنى سواء كان مع الملك أم لا بقرب سنة الهجرة إن فلا يحنث بالدخول في دار مملوكة غير مملوكة فتسدر (و) ينقض (رابعاً) بعتق عبده في إضافته أي العتق (اليوم) بقدم فلان فقدم ليلاً) مع أنه ليس ثم اراح حقيقة كما يحنث لو قدم نهراً فيلزم الجمع (وأجيب بأن اليوم شائع في إطلاق الوقت) فأريده 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 مجاز فيه وفي الكشف وهو الأصح ترجمته المجاز على الاشتراك ثم أنه ان وقع نظرة الفعل ممتد كالركوب والحلوس أي ما يقدر بالمدّة عرفاً رآه بياض النهار وإذا وقع نظرة الفعل غير ممتد فإطلاق الوقت فالاعتبار في هذا المظروف بدون المضاف إليه كما هو عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالمظروف إذن قرينة تعيين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد إلا في مطلق الوقت وممتد إلى بياض النهار وقد يؤيد بأن تقدير في وجوب الاستيعاب وههنا لما كان في مقصد واجب استيعابه للمظروف فإذا كان ممتداً فيمكن استيعاب النهار بأه فإمكان المعنى الحقيقي فيجمل عليه للإصالة وأما إذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار بأه فلا يجمل عليه بل على مطلق الوقت الأعم من أجزائه وأجزاء الليل والعلاقة العموم فإن مطلق الوقت عام من النهار وهذا يرشدك أيضاً إلى أن العيين لعامله المظروف لما أضيف إليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما أورد المصنف بقوله (أقول الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف) فلا ينعى الشروع فينبغي أن يحل على بياض النهار وذلك لأن أولوية الحقيقة المستعملة عنده إذا لم تدل قرينة سوى الشهرة على إرادة المجاز وههنا عدم امتداد المظروف قرينة عليها ولا يتوجه أيضاً ما أورد الشيخ الهداية كذب دفعه تكلفات من أن الحمل على المجاز لا بد له من قرينة صارفة وههنا جواز بنفس الملازمة فإن غير الممتد أعما بلائحه مطلق الوقت وذلك لا يبين أن عدم امتداد المظروف قرينة صارفة عن إرادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه أيضاً أن الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة فلم احتجوا إلى بيانها وذلك لأنهم إنما يحتاجون إلى نفي القرينة الصارفة عنها وأما الحمل عليها للإصالة فافهم وأدلم يتم هذا الجواب عنده أشار إلى جراب آخر وقال (فالأولى) أن يقال (أه) أي اليمين مسوق (للسرور) بقدم فلان (فلا يحنث بالبياض) هذا مخصص بهذا المثال وأما إذا قال أنت حر يوم أموت فلا سرور فيه إلا أن يقال إنما ذكر السرور مثلاً لتحقيقه في خصوص المثال والمراد القرينة الجزئية مطلقاً وههنا إرادة القرينة قرينة فلا يحنث بالنهار فتسدر (و) ينقض (خامساً) بأن لله على صوم كذا بنية اليمين) سواء كان معه نية التذم أو لا (تذر ويمين حتى وجب القضاء) فدل على كونه نذراً (والكفارة بالخالفه) فدل على كونه يمينا (خلافاً لابي يوسف) مع أن الحقيقة تذر والمجاز يمين (وأجيب بأن تحريم المباح لازم للتذم لما مر أن الإيجاب النبي يقتضي تحريم ضده فأرى يمين بلازم موجب اللفظ لابه) أي لا باللفظ والتذم يديه (فلا استعمال) للفظ (فيه ما فلا جمع) وفيه نظر لأن إرادة اليمين من اللازم (فرع إرادة اللازم والاتصاف الخاص) أي اليمين (من غير تحقق الأعم) أي مطلق التحريم وإذا أريد به اللازم وقد أريد التذم به (فيلزم الجمع) بين الحقيقة والمجاز قطعاً (أقول وأيضاً إرادة اليمين باللازم لأنني المجازية عن الملزوم) وهو التذم المستعمل في هذا اليمين المراد (فإن اللفظ إنما هو له) أي للزوم (اتفاقاً) فأرادة اليمين منه إرادة معنى مجازي (نعم لو كنى تصور التحريم لإرادة اليمين من غير توسط اللفظ) فلا يكون اللفظ حينئذ مستعملاً في اليمين (أو كان من مثل شراء الغريب) الملزوم للعتق فثبت من غير إرادة من اللفظ نبوت الملزوم من نبوت الملزوم (تم الجواب) وليس الأمر كذلك فإنه لو لم يشترط توسط اللفظ لكان تصور اليمين وإرادته يمينا ولو كان مثل شراء القريب يلزم بدون النية أيضاً بل مع نية فتدبر أحسن التدبر (أقول) في تقرير الجواب عن أصل الإبراد (لا يبعد أن يقال الفهم لا يقتضي الإرادة والاستعمال) وصيغة

العاجز على ما كان عليه فإذا نظر في الأحكام إيمان يكون في اثباتها أو في نفيها أما اثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه وأما النفي فالعقل قد يدل عليه إلى أن يرد الدليل السمي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فأنتمض دليلا على أحد الشطرين وهو النفي فإن قيل إذا كان العقل دليلا بشرط أن لا يرد سمع فيعد بعثة الرسل ووضع الشريعة لا يعلم نفي السمع فلا يكون انتفاء الحكم معلوما وممتها كم عدم العلم بورد السمع وعدم العلم لا يكون حجة فلما انتفاء الدليل السمي قد يعلم وقد يظن فأنتم علم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادة إذ تعلم أنه لو كان لنقل وانتشر ولما خفي على جميع الأمة وهذا علم بعدم الدليل

النذر يفهم من التحريم اللازم له من غير استعمالها فيه وإرادته منها (فقد القلب بعد فهم اللازم) وهو التحريم (من اللفظ) وهو الصيغة (جعل مينا فلا يلزم الاستعمال في اليمين) لأنه تصرف في المعنى اللازم (ولا عدم توسط اللفظ) فإن المعنى الذي حصل بالتصرف فيه اليمين فهم من اللفظ التزاما وان لم يستعمل اللفظ فيه (بل صار) اليمين (بعد انضمام النية مثل عتق القريب) لا رما للنذر (فأفهم) وهذا غير وافي أيضا لأن التصرف لم يعبر في الشريعة إلا بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة أو مجازا كيف لا ولو كان الأمر كذلك لكان التحريم المستفاد من النية الإحرامية بعد عقد القلب مينا وكذا التحريم المستفاد من تحريم الصلاة يكون بعد عقد القلب مينا وهكذا من المفاسد (وقال) الإمام (شمس الأئمة) أريد اليمين بقوله الله والنذر على (فلا جمع) بل لفظان استعمال في معنيينهما (ولا يخفى ما فيه) أما أولا فلا لأنه لا يطرد فيما إذا لم يقل كلمة الله بل على صوم كذا أو أوجب على نفسى مرضاته وما أشبهه مع أن الحكم عام هذا وأما ثانيا فلا لأن اللام للقسم لم يحى الألف مقام التعجب نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر فنته ما غربت الشمس حتى خرج وأما في غير هذا فالنصاة منه بونه ويمكن فيه المناقشة بأن التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات وهل هذا الاتهامت فينبذ أنه يقول لا حجة في حساب علماء النحوفان بعد تسليم العلاقة ووجه الانتقال لا وجه للتع نعم لو كان به بعد بحيث لا ينتقل إليه الذهن لكان لمنع وجه كافي الأب والابن فتأمل فيه وأما ثالثا فإلى الحاشية بأنه على هذا يجب أن يكون مينا عند نفيه لأنه إذا قال مثلا هي طالق وأراد أن لا يكون طلاقا فهي باطلة وكذا ههنا لأن اللام موجود وهذا ليس بشئ لأن دلالة اللام على القسم بالنية لا يستلزم دلالة اللفظ مطلقا حتى يكون حريا كالطلاق بل مدعاه أن اللام بمعنى مجازيا غير شائع يصح بالنية فأفهم فإنه دقيق وأجاب صدر الشريعة بأن إزادة النذر بطلت في سورة الأرادتين وبني إرادة اليمين ولزم كما إذا أراد اليمين وسكت عن النذر والنذر انما يثبت بنفس الصيغة وهذا عما يقتضى العجب عن مثله أما أولا فلا لأنه يلزم عليه ان يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي أما المجازي فالنية والحقيقي بنفس الصيغة وأما ثانيا فلا لأنه لم لا تبطل إرادة اليمين مع كونه معنى مجازيا بل هو أولى بالطلاق من الحقيقي وأما ثالثا فلا لأن الحقيقي انما يثبت في الصريح اذ لم يثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازي فأفهم ويمكن أن يقال قصد اليمين على سبيل الكناية فكأن الناذر أراد النذر لينقل منه إلى اليمين فلا جمع أصلا وإن سمي هذا النوع جمعيا يبطل الكناية وفيه أنه على هذا يلزم أن لا يصح النذر فإن المعنى الحقيقي في الكناية غير مقصود وليس مناط صدق وكذب وعقد وفسخ هكذا وقع القيل والقال وههنا البعض المشايخ من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلام هو أن النذر نوعان نذر بإيجاب شئ فقط ونذر بإيجابه بحيث لو لم يؤذ المنذور لكان عليه كفارة اليمين فهذا القسم الأخير يلزم فيه أداء المنذور فإن أدى فيها والأوجب عليه القضاء للمنذور والكفارة لنقض العهد المؤكدا بإيجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى مينا لوجود موجب اليمين فيه أيضا فالمراد في المسئلة من إرادة النذر واليمين إرادة هذا الصوم من النذر لأنه نذر من وجه ويمين من وجه ومن إرادة اليمين مع السكوت إرادة أن عليه الكفارة ولم ينو استقلاله لأن هذا واجب عليه فينبذ لا جمع أصلا وصورة الجمع ليس إلا ما نوى فيه اليمين مع نفي النذر يعنى إرادة اليمين من صيغة النذر مجازا فهذه النية نفي للنذر سواء نفي صراحة أم لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى فإن قلت فهذا البدء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا البدء تصرف من عند نفسه بل ما ذون فيه لأن النذر أيضا عهد كاليمين حتى لو نذر بالتحريم يجب كفارة يمين لعدم إمكان الوفاء فيه فإذا أراد تأكد العهد بإرام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر داخل في عموم ولو فوانذوهم وهذا غاية التتيم لكلامه لكن ليس ينبغي لامثالنا أن يجترى عليه فإنه مخالف لما أطبق المشايخ السابقون عليه وحينئذ التراع بينهما

وليس هو عدم العلم بالدليل فان عدم العلم بالدليل ليس بجملة والعلم بعدم الدليل جملة أما التظن فالمجتهد اذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الزور والاختصاصية وأمثالهما فراهضة حقيقة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل فتزل ذلك منزلة العلم في حق العمل لانه ظن استند الى بحث 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 الإيجاب ما لا دليل عليه فعال لانه تكليف بما لا يطاق ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع وأما ان كان عليه دليل ولم يبلغنا فليس دليلنا في حقنا اذا تكليف علينا الا فيما بلغنا فان قيل

وبين أبي يوسف بصير لفظيه وهذا أبعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا وعل الله يحدث بعد ذلك أمرا
 (مسئلة) الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده عملا بالاصل) فان الحقيقة أصل فهما ما يمكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سألني أن التخصيص بالعرف عملا كان أو قوليا يصح وذلك لمسايق أن العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا لا ينافي منا فاننا نقول بكونه حقيقة (وعندهما بالعكس) أي المجاز المتعارف أولى من الحقيقة المستعملة (للتبادر) الى الفهم فان التعريف يوجب التبادر بل لا يرب ولا تعارضه الاصل لان الاصل انما تقتضي الحمل عليه اذا لم يمنع مانع والتبادر والتعارف مانعان قويان فافهم قوله أحق بالقول (وقيل تساوبا) فيتوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل (أقول ينبغي أن يكون التزاع فيما لم يكن مبناه على العرف كالأيمان) لان ما يكون مبناه على العرف يفهم منه المتعارف بالضرورة (ولهذا أفتوا بعدم الحث عنده في حلفه لا يأكل لحم أبيا كل لحم آدمي اذا كان الخائف مسلما) مع أن العلم حقيقة يصدق على لحم الآدمي قال مطلع الاسرار لاحاجة الى التقييد بالاسلام في لحم الآدمي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد العتابي أن الفتوى عليه والافضه رواية أخرى في المعتبرات كالهديا وغيرها أنه يحث لكونه لحم في الحقيقة ثم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل أيضا لان مسألة الفرات والحنطة أيضا في البين الذي مبناه على العرف قال الامام نخر الاسلام ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره أولى في مسألة أكل الحنطة لما كان حكم المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتباره وعندهما كان باعتبار التكلم اعتبر التكلم فرج الحقيقة للاصالة وهذا التعليل يدل على أن الخلاف في المجاز المتداول للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متداول للحقيقة سواء كان متعارفا أم لا ثم ان اعتبار الحنطة في التكلم لا يوجب اعتبار الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافية ولا حاجة الى الخلفية في التكلم فالحق ما أشار اليه المصنف أن المبني للخلاف أنه اعتبار الاصل وهما التبادر (فرج) لا يشرب من الفرات ولا يأكل الحنطة ولا يشرب من الفرات ولا يأكل الحنطة ولا يشرب من الفرات ولا يشرب من الفرات (فمنه انصرف الى الكرع) في الاول (و) الى (عينها) أي عين الحنطة في الثاني فانه حقيقة الكلام وهي أسبق (وعندهما الى ما غترافا) في الاول أي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاعتراض أو بالوائى أو غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى لو اتخذ منه نهر فلا يحث بالشرب أصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف (و) ينصرف عندهما (الى ما يتقدمها) من الخبز وغيره في الثاني ولا يحث بما يصير بالعمل جنسا آخر فلا يحث بالسويق لانه غير جنس الحنطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتأمل فيه (وبعضهم فرق بين حنطة معينة وغير معينة) فقالوا في غير معينة بأن يقول هذه الحنطة فعلى الخلاف فعنده لا يحث بالخبز بل بالعين وعندهما وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ في معينة بأن يقول هذه الحنطة فعلى الخلاف فعنده لا يحث بالخبز بل بالعين وعندهما يحث على كل حال لأن العادة فيه مختلفة (أقول ذلك أن تدعى الاشتراك) أي اشتراك المعينة وغير المعينة (في العرف مطلقا) أي في مطلق الاطلاق (وان كان الغالب) في الاستعمال بعض أبحاثها ما هو (ما اعترف أو المتخذ فينبغي أن يحث مطلقا) أي في المعينة وغير المعينة والفرق بحكم ولا ينبغي أنه على هذا استدرك قوله وان كان الغالب فان قلت يجوز أن يكون متعلقا بقوله ما أي العرف مشترك في كل العين والمتخذ والكرع والاعتراض فينبغي أن يحث مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر من حيث اللفظ لكنه محتال جدا فان المذكور من قول صاحبين في أصول الامام نخر الاسلام هو هذا كما أشيرنا اليه وفي الهداية الاصح أنهما قائلان بعموم المجاز فينبغي مطلقا حينئذ لا توجه لهذا الا براد علمهما الآن البعض فهموا أنهما قالا بالحنث بالمتخذ والاعتراض دون العين والعين عنده فكان المصنف نقل أولا هذا القول ثم اعترض فصيح الحث مطلقا هذا وقد

فقدركل عامي أن بنى مستندا إلى أنه لم يبلغه الدليل قلنا هذا إنما يجوز الباحث المجتهد المطلع على مدارك الأدلة القادر على الاستقصاء كالذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا اقتش وبالع أمكنه أن يقطع بنى المتاع أو يدعى عليه الظن أما الأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه فليس له أن يدعى بنى المتاع من البيت فإن قيل وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه قلنا يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه يصح ثلاثة منها الأول ما ذكرناه والثاني استحباب المسموم إلى أن يرتد تخصيص واستصحاب النص إلى أن يرتد نسخ أما العموم فهو دليل عند القائلين به وأما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد

ظهرت من هذا القبيل 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 كبرنا وهذا القسم لا يكاد يوجد عندنا (أو) لتعذرهما (عادة) وان جاز عقلا (كلايا كل من هذا القدر) فانه محال في العادة (فلما جعلها) أي فينعقد لما يحل القدر والأظهر بحمله (أو) تترك (لتعسرها) وان لم يكن متعذرا (كن الشجرة) أي لا يابا كل منها فان أكل كل عين الشجرة متعسروا وان أمكن (ف) بحث (لما يخرج) منه (ما كولا) كالتمر والشيرج وان لم يؤكل شيء منه فعلى عنه (أو) تترك (لهمجرتها عادة وان سهل كمن الدقيق) أي لا يابا كل منه (فلما) الدقيق متخذ (له) أي لاجله كالخبر وغيره ولو تكلف وأكل عين الدقيق فقبل لا يبحث لانه سقط اعتبارها وفيل بحث لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال الامام نفي الاسلام الاول أشبه ثم ان نفي الاسلام أدرج هذه الامثلة في المتعذر فلعله أخذ معنى أعم من التعسروا ونحوه ومثل اللهمجرت نفع ولا يضع قدمه في دار فلان واذا كان اللهمجرت عادة (فتغير الحكم بتغيرها) وهو ظاهر (أو) اللهمجرتها (شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عرفا) فان المسلم ليس عرفه الاما أخذ من الشرع (فلا يبحث بلزنا في حلفه لا ينكح من أجنبية) فيصلح النكاح على العقد دون الوطء الذي وضع له في اللغة لانه هجر شرعا (الابنية) لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف (وقد يتعذر ان) أي الحقيقة والمجاز (فلغو كبتني لزوجته الثابت نسبها) أما تعذر الحقيقة فظاهر وأما تعذر المجاز (فلا يقع اطلاق لناواة بين تحريم النسب وتحريم النكاح) وهو اطلاق فان الاول تحريم مؤبد منافع النكاح بخلاف الثاني قاله حادث وأثر من آثاره وأما التحريم المؤبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية من ابتداء الملك وانما لا يحمل على التشبيه كما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظاهرا لان كونه تشبيها لا ينبغي أن يقال به فاننا تعلم بالضرورة الاستقرائية أن المقصود من هذا الكلام استعارة أو تجوز في الاستناد والاول قد بطل والثاني لا يقيد فائدة شرعية اذ لا يهمنه الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحاد في بين البنت والزوجة فغاية ما لزم منه التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا البني فان الاعتاق من حين الملك في وسعه فتأمل فيه وأما علماء البيان فليس مقصودهم أنه تشبيه بتقدير أدانه كيف وهم يقولون انه تشبيه بليغ واذا كان الاداة مقدره والمقدر كالذ كور فلا فرق ان بينه وبين ما ذكر في الاداة وأيضاليس الاعراب باقيا فأى قرينة على التقدير وهو لاه ذواليد الطولي في العلوم الأدبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد القاهر ينزل الشعر إلى شيء مفسول بل مرادهم أن ههنا مجازا عقليا فاستناد الاسد مثلا إلى زيد وادعاء أنه هو هو غلو في التشبيه الذي اعتبر في الذهن لان التشبيه مدلول الكلام فتأمل فيه ولا تزد بالغموا أنه 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 تزد أنه ليس له معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يتخلو عن شيء فانه لم لا يجوز أن يراد به الطلاق بجماع الشركة في نفس الحرمة واشتهار البنت بالحرمة الأثرى أن البسلافة في البليد من صنف وفي الجمار من صنف آخر مع أنه متجوز له وان تنبعت موارد الاستعارات أيقنت أنه ليس يجب الاشتراك في الجامع من جميع الوجوه وفي التعبير به نوع قصد إلى المبالغة فينبغي أن يقع طلاقا باننا ولنا أن نقول أيضا ان نوى هذا التحريم المؤبد يجب أن يكون عينا بل ان قصد به التحريم مطلقا فهو عيين كفي تحريم الامة فان تحريم الحلال بين هذا والله سبحانه عليم بأحكامه قال المصنف (أقول لو نوى الطلاق من تحريم الوطء اللازم لموجب اللفظ) المفهوم بتعاليه (كالبين) المنوى (من) لازم موجب (النذر هل يقع أم لا) يقع (فافهم) فانه ان كنى هذه الارادة فالوقوع للطلاق لازم ههنا والأفلا يتم كلامكم هناك وقد عرفت أن الكلام على هذا النحو لا يتم هناك أيضا (مسئلة) لاخلاف في أن الحقيقة الشرعية التي

نسخ كإدلال العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد مع مغير الثالث استحباب حكم دل الشريعة على ثبوته ودوامه كالمثلث عند جريان العقد المالك وكشغل الذمة عند جريان اتلاف أو التزام فان هذا وان لم يكن حكماً أصلياً فهو حكم شرعي دل الشريعة على ثبوته ودوامه جميعاً ولولا دلالة الشريعة على دوامه الى حصول راءة الذمة لما جاز استحبابه فالاستحباب ليس بحجة الإقبال الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير كإدلال على البراءة العقل وعلى الشغل السعي وعلى المثلث الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بتكرر لزوم والوجوب اذا تكررت أسبابها كتكرر شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الأقارب عند تكرر

وضعها أهل الشريعة كالفقهاء وعلماء الأصول ولا في أن اللفاظ الشرعية لا تحتاج الى القرينة في إفادة المعاني الشرعية وإنما الخلاف في أن هذه الدلالة لاجل وضع الشارع أو بالاشتهار بين أهل الشريعة من المسابن فأختار المصنف الأول وقال (الحقيقة الشرعية بأن نقلها الشارع) من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة (وهو الظاهر أو وضع) الشارع أيها (ابتداء) على ارتجال (واقعة عند الجمهور) والمذكور في المتنازع والمحصل عند المعتزلة (وقال) القاضي أبو بكر (الباقلي) من الشافعية (و) القاضي أبو يزيد (الذوي) منا (و) الامام نضر الاسلام (البرزوي) من كبار مشايخنا ومن في طبقته كشمس الأئمة والامام صدر الاسلام (و) القاضي (البيضاوي) من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعية من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية (بجواز اشهر) وقد ينسب الى القاضي الباقلاني تارة أنها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة أنها مستعملة في المعاني اللغوية والزوائد شروط للاعتبار شرعاً ولما كان هذا باطلاً بالضرورة للقطع بأنهم مستعملون في المعاني الشرعية وهذا الذي ذاب الطولي في العلوم كيف يتفوه به هذا قال المصنف تبعا لشارح المختصر (والحق أنه لا ثالث) لهذه المذاهب ولعل القاضي لم ينص عليه والأفلا يصح هذا القول (في كلام الشارع) ان وردت هذه اللفاظ الشرعية (قبل الاشتهار عند عدم القرينة) لشيء منها (على أيهما يحمل) فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكرها يحمل على اللغوي وهذا فائدة الخلاف (لنا الاستعمال بالقرينة) في الشرعي متحقق وهو أمانة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساغ عليه المنكر (و) لنا أيضا (فهم الصواب) الشرعي (كذلك) أي بالقرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء (و) لنا أيضا (عدم صحة النفي) أي نفي مسمى اللفاظ الشرعية من المعاني الشرعية (في اصطلاح المتناظر) وهو الشرع فلا يقال بالأركان المخصوصة ليست صلاوة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار وفي خطاب الشارع دون المتشعبة (و) لنا أيضا (الاستمرار) للشارع (على) المعنى (الثاني) الشرعي (مع ترك الأول) اللغوي (الأبدي) كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة (وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء على أن الصلاة مثل الركعات) وإذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات (فان دفع مافي التحريم بأنه لا يتم لحواز القطع) فيه (بالشبهة) بين كافة المسلمين وجمهر اللغوي (أو) القطع (بوضع أهل الشرع) ثم ان الاستدلال بالاستمرار لا يغير كثيرا الاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا أيضا لا تخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع (والقول) في الجواب عن هذا الدليل (بأنها باقية على اللغة) وهو الدعاء (والزوائد) من القيام والركوع وغيرهما من الأركان (شروط شرعا) لاعتبار الدعاء (مع أنها لا نعم كالزكاة) أي لا نعم مثل الزكاة (فإنها لغة التمام وشرع التملك المخصوص) لمال مخصوص فهناك تثبت حقيقة شرعية من غير ثبات لهذا العذر والمناقشة فيه بأنها لغة لتطهيرها أيضا فهو التطهير للقلب والتمليك المخصوص شرط له أو وسيلة إليه لا نضرك كثيرا فإنها بعد التمام مناقشة في المثال (ردبانه) أي هذا القول (يستلزم عدم سقوط الصلاة بالدعاء) لأن المفروض على هذا القول الدعاء بالذات والأركان لاجله (و) الحال أن الدعاء (ليس يفرض كافي الأخرس) بالاتفاق ولنا نقس أن يقول ان القراءة تفرض عندكم فيلزم منه أن لا يتأدى بالقراءة مع أن الأخرس يتأذى منه وان اعتذر بأنه أقرب به تحريك اللسان للعذر فلهذا القائل أيضا تأتي هذا العذر نعم يتم الاستدلال بهذا النوع من الحنفية فلن لهم أن يقولوا يلزم على هذا أن لا تصح صلاة القادر على الدعاء من غير دعاء مع أنه تصح ولا يتأتى من الشافعية هذا القول فان الفاشحة عندهم فرض وفها دعاء والحق في الرذآن هذا مكارهة فله علم من ضروريات الدين أن الصلاة هذه الأركان وأحاديث بيان الصلاة أيضا محكي في فيه فإن قلت التنية شرط في الصلاة وهي دعاء نفسي

الحاجات اذا فهم انتصاب هذه المعاني اسبابا لهذه الاحكام من أدلة الشرع اما عبرة العموم عند القائلين به أو بالعموم وجعله من القرائن عند الجميع وتلك القرائن تكثيرات وتأكيدات وأمارات عرف جملة الشريعة قصد الشارع الى نصبها اسبابا لما يمنع مانع فلولا دلالة الدليل على كونها اسبابا لم يجز استصحابها فاذن الاستصحاب عبارة عن التسلسل بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الى دليل مع العلم بانتفاء المعبر أو مع ظن انتفاء المعبر عند بذل الجهد في البحث والطلب الرابع استصحاب الاجماع في حمل الخلاف وهو غير صحيح ولترسم فيه وفي افتقار الثاني الى دليل مستلتمين (مسئلة)

أجاب بقوله (والغية لا تستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاما نفسيا) وأيضا النية خارجة عن الصلاة متقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء إلا أن يوجبوا دعاءه بما على الأخرس بعد النية وفيه ما فيه (ومنع كون صلواته صلاة شرعا) بل عبادة أخرى أقيمت مقام الصلاة كالغدية أقيمت مقام الصوم العسدر (كقيل) في حوائش ميرزا جان (يستلزم أن لا يكون) الأخرس (مكفا بالصلاة) وهو باطل فإن قلت لهم أن يسلموا ذلك قلت لعله مخالف للاجماع المنكرون للحقيقة الشرعية (قالوا ونقلها) الشارع (لفهمها الصعبة) رضوان الله عليهم أجمعين (فإن الفهم شرط التكليف) وهم مكلفون فهم فاهمون وإذا كانوا فهموا (فنقل النيات التواتر ولم يوجد) الأحاد فضلا عن التواتر (قلنا التفهيم مشترك) بين كونها حقائق شرعية وبين كونها مجازات فما هو جوازكم فهو جوازا (على أنه حصل) التفهيم (بالبيان النبوي وقد نقل متواتر المعنى) وإن لم يكن متواتر اللفظ (مع أنه قد يحصل) البسان (من غير تصريح كالألفاظ) لم يجز أن يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر من تتبع كلام المحققين أن نقل الدليل تحريفًا عما كان عليه وحاصله أنه لو كان النقل الشرعي متصفاً لفهم الصعبة أو لا أنها وضعت لهذه المعاني فإن الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون إلا بعد العلم بالوضع وأيضا أنهم ماهرون بوجوده الدلالات ولو كانوا عملوا أنهم منقولون بوضع الشارع لنقل النيات متواترا كما في أوضاع اللغات لتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل أحاد فضلا عن التواتر حينئذ لا يرد الأول فإنه غير مشترك الإلزام ادعى المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل النيات بخلاف النقل فإنه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فإنه لم يبين النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين وسلم أن هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا أحاد فضلا عن التواتر وأما الثالث فله نحو ورودان يجوز أن يكونوا عملوا بالتجربة ثم من بعدهم كذلك والتصريح ليس ضروريا لكن الأمر غير خلاف على ذي كساسة فإنه ما علم هذا النحو أيضا كما هذا إلى مطلع الأسرار الإلهية وما يتبعه عليه أنه لو كان كذلك لصرح به أحد ولو في وقت كما صرحوا ببعض أوضاع اللغة ثم إن دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لانتباتها من قاطع وليس ههنا أمانة طنية فضلا عن القاطع فلا يليق بحال مسلم أن يجترى على الله بما لا يعلم (وأما قولهم في نفي النقل الشرعي لو كان حقيقة شرعية لكانت غير عريضة لعدم وضع العرب و (لكان القرآن غير عربي) لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى أنا أنزلناه قرآنا عربيا (فقد مر الجواب عنه) في مسألة العرب

(تنبيه) المعتزلة (واقسموا) من الحقيقة الشرعية (حقيقة دينية وهو ما دل على أصول الدين كالأيمان والمؤمن دون الصلاة والمصلي ولا مشاحة) في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا أنهم موضوعات مبتدأة بلا مناسبة مع صحة التجوز والنقل واستدلوا عليه بأن الأيمان يعتبر فيه الأعمال ويحمله الكلام (مسئلة) المجاز يصح شرعا في الألفاظ الشرعية (لعدم وجوب النقل) في التجوز خصوصا اللفاظ بل يكفي معرفة أنواع العلاقات وههنا هذه الأنواع متضمنة فيصح التجوز فيها أيضا فإن قلت كيف يصح التجوز فيها عند أتباع الإمام نظر الإسلام مع أنه لا بد له من معنى وضحي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها قلت يجب أنها ليست وضعية لها بوضع الشارع وأما بوضع المشرعة فهي وضعية ثم إنه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من أهل اللسان إلى أنها تفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيها فيصح التجوز (قالوا الكفالة بشرط البراءة) أي براءة الأصل عن الدين (حواله) وهذا الشرط قرينة عليه (والحواله) بشرط عدم البراءة كقائه) بعبارة هذا الشرط (لاشتركا كهما) أي الكفالة والحواله (في أوله ولاية المطالبة) من الكفيل والمحال عليه فتصح الاستعارة من الطرفين كإلى الغرة والصبغ (والشراء) يتجوز (في المثلث وبالعكس) لعلاقة السببية والمسببية وانما حاز من الطرفين (لتكرار الافتقار) من الطرفين فإن المثلث حكم الشراء (قالوا الاحكام على ما كنية)

لا جهة في استحباب الاجماع في محل الخلاف خلافا لبعض الفقهاء ومثاله المتبهم اذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة لان الاجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها فطربان وجود الماء كطربان هبوب الريح وطلوع القمر وسائر الحوادث فمن نستحب دوام الصلاة الى أن يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا للصلاة وهذا قد دللنا ان هذا المستحب لا يتخلو اما أن يقرب بأنه لم يقم دليلا في المسئلة لكن قال انا ناف ولادليل على النافي واما أن يظن أنه أقام دليلا فان أقر بأنه لم يدل فسنين وجوب الدليل على النافي وان ظن أنه أقام دليلا فقد أخطأ فانقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه

أى غاية فانها فائدة وضع الاسباب فيه نوع عليه الشراء وله افتقار والشراء سبب للملك (والاسباب العطل الآلية) فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فيها من الطرفين (فلوعني بالشراء الملك في قوله ان اشترى به فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء) لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترفيه فلا يقبله غير العليم الخبير (وفي عكسه) أى اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي (يعتق قضاء) لانه ليس فيه ترفيه (وديانته) لان العليم يجازى على حسب التنية (والوجه) في هذه المسئلة (أن الملك يستدعي الاجتماع عرفا) حتى لو ملك شخصان الدار فزال عن الملك فذاك شخصان فصاحي الكل لا يقال له انه ملك للدار (دون الشراء) فانه لا يستدعي الاجتماع في الاول لولم يكن شيئا أو عني معناه حث لانه وجد شرطه الظاهري أو المنوي أيضا واذا نوى الملك لم يثبت لانه ما وجد الشرط وهو التملك جهلة وفي الثاني لولم يكن أو عني ظاهره ما حث لانه لم يوجد الشرط وهو التملك جهلة واذا عني الشراء حث لوجود شراء الكل ولو غير مجتمع (ويصح) تجوز (السبب للسبب) فيما لا تكرر للافتقار (فيصح العتق للطلاق) فان العتق ازالة ملك الرقبة وهي سبب لازالة ملك المتعة كما في الامة (و) يصح (البيع والهبة للتمسك) فانها لانبات ملك الرقبة وهو سبب لانبات ملك المتعة (خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى (فيهما) أى في الهبة والبيع لالاجل الفساد في التجوز من السبب الى المسبب بل لان هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصه ونحن نقول ان الخلو من راجع الى نفي المهر كما يكون في الهبة الحقيقية فالعنى والله أعلم انا أحللتنا امرأته مؤمنة وهبت نفسها للنبي أى من غير بدل وأراد النبي أن يتكهنها حال كون الواهبة خالصة لآبائها النبي فانها لغيرك لا تحل من غير بدل أو راجعة الى مطلق أزواجه المطهرات أى أحللتنا أزواجك حال كونهن خالصة لك من دون المؤمنين فانهم أمهاتهم لا تحل لهم وأما تخصيص الجواز لشأن النبي كما يقوله الشافعي رضي الله عنه فملا وجهه فقدر ثم ان كون هذه الامثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان ببيان الملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص بسبب ملك المتعة وليس أحدهما سببا للآخر بل هما سببان في واحد فان النكاح سبب لملك المتعة والبيع والهبة أيضا سببان الا أن النكاح بالذات وهما بالعرض وكذلك الاعتاق تصرف من المعتق في المملوك ويجب العتق والتطبيق تصرف من الزوج في الزوجة بوجوب زوال ملك المتعة فليس أحدهما سببا للآخر فهذه الامثلة خارجة عما نحن فيه من اطلاق السبب على المسبب فلا يخلص الا أن نعم السببية بأن يكون سببا أو سببا لما وضع ذلك الشيء له فالبيع والهبة سببان لما وضع النكاح له وكذا العتاق سبب لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة وهذا ويمكن أن يجعل هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لتشابهة النكاح اياها في اذنة ملك المتعة ولا يجوز العكس أى استعمال النكاح فيهما لعدم اذنة النكاح ملك الرقبة المفاد بهما هذا والطلاق أيضا مشابه للعتق في ازالة ملك المتعة وأما العكس فسيجيء حاله مشروحا ان شاء الله تعالى (ولا يتجوز بالسبب) المحض الغير العلة (عن السبب عند الحنفية خلافا له فصح عنده الطلاق للعتق دونهم) أى دون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك (لهم أن المجوز) لصفة التجوز (الاعتبار نوعا) أى علاقة اعتبر نوعها من الواضع (ولم يثبت) نوع التجوز (بالفرع عن الاصل بل) ثبت التجوز (بالاصل عن الفرع) فلا يصح بالسبب الذي هو الفرع عن الاصل (اذ لم يجز والمطر للسماء بل) حوزوا (العكس) أى السماء للمطر (الا أن يختص) المسبب (بالسبب) أى يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال لا بمعنى أنه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقص بقوله تعالى انى أرى انى أعسر شرا لا ان أخر ميبب غير مخصص بالعتب على أن كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤول (فحينئذ) بصبر المسبب (كالمملوك يجوز) فيه

فالدليل على دوام الصلاة ههنا لفظ الشارع أو إجماع فان كان انقطاعاً فلا بد من بيان لذلك اللفظ فعله يدل على دوامها عند
العدم لا عند الوجود فان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود جميعاً كان ذلك تمسكاً بعموم عند القائلين به فيجب اظهار
دليل التخصيص وان كان ذلك باجماع فالاجماع منعقد على دوام الصلاة عند العدم أما حال الوجود فهو مختلف فيه ولا
اجماع مع الخلاف ولو كان الاجماع شاملاً لحال الوجود لكان المخالف خارجاً فالاجماع كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند
هبوب الريح وطلوع الفجر خارجاً للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب وانه قد مشروطاً بعدم الماء فاذا وجد

التجوز (من الطرفين) من المسبب للسبب وبالعكس (كأنبت الغيث وبالعكس) ولعل الشافعية لا يقنعون بهذا بل لا يباينون
عدم ثبوت هذا النوع ويتهمون الاستعراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء وتجوز العكس لا يصلح حجة لجواز أن يكون
هناك مانع آخر والمثال الجزئي لا يكفي لتصحیح القاعدة الكلية هذا ولنتكلم في فرعية مسئلة الاعتناق فاعلم أن نفي بعموم عدم
حصة تجوز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة المسببة لا يوجب عدم الصحة لعلاقة أخرى فله يجوز أن يكون استمارة لا شترا كما
في كونها ازالتين للملك وتصرفين لازمين غير مؤثر فيهما الهزل والجواب عنه من وجهين الأول ما أفاده الامام نجر الاسلام أنه
لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف وكيف والاصح السماء الارض والاسد للعلب لاجل الاشتراك في الشبهة والحياة نسبة
بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وليس ههنا فان الاعتناق شرع لاثبات القوة المخصوصة والطلاق لازالة
القيود ولا اتصال بينهما فلا تصح الاستعارة وما عن الامام أن الاعتناق ازالة الملك حتى يتجزأ بتجزئ الملك فالمراتب منه أن
التصرف الصادر منه هذا لأن الاعتناق هذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبرت فيها الاوضاع القوية ويرد عليه أن الالفاظ لا بد
للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لاجله بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في
أوصاف كاللزوم وعدم تأثير الهزل وافادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق فينبغي أن تصح الاستعارة
بينهما ولو ح آثار رضا مطلع الاسرار الالهية بهذا وجوابه أن مراد هذا الخبر أن لا بد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع
كيف شرع لا في أي وصف كان مطلقاً وذلك لان الاستعارة مبنية على المشاركة في أخص الاوصاف المشتهرة بحيث يصح
الانتقال وهذا الوصف ههنا أي في الشرعيات ما شرع لاجله فان التصرفات الشرعية اشتهرت بأحكامها باعتبار الاشتراك
فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لاجله اذ الاعتناق تحدث قوة شرعية وبالطلاق يرتفع قيد النكاح فأين هذا من
ذلك هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً واعترض في التلويح بأن الالفاظ لا بد من اشتراك في القوة بل هو ازالة الملك
ومن ادعى فعلية البيان ولا يكفي كون المعنى المنقول عنه مراعى في المنقول بل نقول لا نقل ههنا فان الاعتناق في اللغة لازالة
الملك لا غير وأما اثبات القوة فلا يفهمه الا الأفراد من الفقهاء ومعنى الاعتناق يفهمه كل أحد هذا قال مطلع الاسرار
الالهية نافلا عن جدى المولى الشهيد قطب الملة والدين أنه لا نقل بل في اللغة الاعتناق لاثبات القوة فان كل أحد يعلم ويحكم
بأن الرقيق ضعيف والعتيق قوى والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قوله ان اثبات القوة لا يعرف الا
الآحاد من الفقهاء والدليل على كونه موضوعاً بازاء هذا المعنى أن العتق في اللغة القوى والعتق القوة فاذا جعل أفعالاً
يكون اثبات القوة فان معنى الجبرد محفوظ في أبواب المزيدي ومن ادعى النقل في ازالة الملك فعلية البيان اذ الظاهر عدمه لانه
خلاف الاصل وكذا المختص عن البيان لمن ادعى أنه في اللغة لهذا المعنى فان الظاهر أيضاً عدمه ولازم الاشتراك هذا ثم يفتي
كلاماً ورده صدر الشريعة وهو أن يجعل الطلاق مستعاراً لازالة الملك لانه لا يعتاق فينبغي أن يقع العتاق وأجيب بأن الاعتناق
تصرف شرعي لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجازاً وازالة الملك يدل عليه مجازاً اطلاقاً لسبب على المسبب وأما الطلاق
المستعار لازالة الملك فلا يدل على الاعتناق أصلاً وأورد أنه يجوز أن يقع العتاق بالدلالة الاتزامية وأجيب بأن ازالة الملك ليس
ملزوماً للعتاق فانه يكون بالتبع ولذا يعتق بقوله لا ملك لي عليك بل لا بد من صيغة الاعتناق وليس ههنا الا اذا قصد بازالة الملك
العتاق فيلزم التجوز في التجوز وتعب عليه المطالع على الاسرار الالهية بأن ازالة الملك لا قولاً ملزوماً للعتاق وأما قوله
لا ملك لي اخبار عن عدم ملكه فان وجد مالك آخر فله والا كان حراً الاصل بخلاف ما نحن فيه وأيضاً بارادة الاعتناق من ازالة
لا يلزم التجوز في المجاز بل يجوز أن يكون على طريق الكناية البيانية هذا الوجه الثاني أن استعارة القوى للضعيف صحيحة

فلا اجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعهلة جامعة فأما أن يستحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما أن العقل دل على البراءة الاصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع وههنا انعقد الاجماع بشرط العدم وانثى الاجماع عند الوجود أيضا فهذه الدقيقة وهي أن كل دليل يضاد نفس الخلاف فلا يمكن استحبابه مع الخلاف والاجماع يضاد نفس الخلاف اذلا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف اذ قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من

دون العكس فلا يقال للاسد زيد بل بالعكس وههنا الاعتناق أقوى في ازالة المثلث من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق وأورد صاحب التلويح بأن الاعتناق قاصر في ازالة المثلث لانه يبقى أثره من الولاة وأيضا ليس ضروريا في التشبيه كونه أقوى وجوابه أن الاعتناق يجعل الرقبة قوية بعدما كانت ضعيفة بالمثلث فله تأثير أقوى في ازالة المثلث من الطلاق فله لازر بل ضعف المثلث أصلا بل يرفع قيد مثلث النكاح وهو مثلث ضعيف فازالته ازالة ضعيفة والولاة ليس أثر المثلث بل لحمته كحمة النسب ومن ضروريات العربية أن الاستعارة للرافعة وهو في استعمال الاشد في الاضعف دون العكس هذا والله أعلم بأحكامه (مسئلة • قال الامام الرازی (المجاز انما يكون في اسم الجنس) فقط (وأما الفعل والمشتق فيوجد فيهما بالتبعية) أي بتبعية المشتق منه (وأما الحرف والعلم فلا يوجد فيهما) أصلا بالذات ولا بالتبع (وقيل بوجوده في الحرف أيضا بالتبعية) أي بتبعية المتعلق الذي يعبر به عن المعنى الحرفي كما يقال البناء اللصاق بالمجاز يقع أولا وبالذات في اللصاق وبتبعية في البناء (وهو الحرف) فان الاستفراء شهد بان في الحرف مجازا كما ينظر ان شاء الله تعالى (وقال) الامام حجة الاسلام (في المستصحب قد يدخل المجاز في الاعلام أيضا) اذا وجد علاقة معصمة لا تنتقل (وهو الحرف تقول هذا سيدي به) استعير المتعبر في النحو (ولكل فرعون موسى) أي لكي يبطل محقق هذا (مسئلة • كل منهما) أي الحقيقة والمجاز (باعتبار تبادل المراد وعدمه ينقسم الى صريح) وهو ما ظهر المراد منه (وحكمه ثبوت الحكم) الذي جعل الصريح سبب له (دعوى الكلام) من غير توقف على النسبة (كصيغ العقود) التي لا يعبر فيها الرضا (والفسوخ) كانت طالق وأنت حر والضمير فيه وان كان كتابة على ما قالوا لكن الطلاق صريح في معناه المراد (والحق أن الضمير المقرون بالقرينة صريح أيضا) ومنه المشترك المشتهر في أحدهما والمجاز المتعارف الذي هجرت حقيقته والمجاز المقرون مع القرينة كهذا ابني (و) ينقسم (الى كتابة) وهي ما استمر المراد منه فلا يثبت الحكم فيها (الابنية أو قرينة) دالة على تعيين المراد (ومنه أقسام الخفاء) من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والمجاز الغير المشتهر (الخفي القرينة) وههنا فوائد الاولى قالوا والوجرى على لسانه غلطاً أنت طالق) عند اعادة التسبيح أو غيره (يقع) الطلاق ويقفهم من بعض الفتاوى أنه يقع ديانة وقضاء (ولو أراد الطلاق من وثاق) وهو المعنى الاصلى (فهى زوجته ديانة) ولا يقع الطلاق الا قضاء لانه كما يظهر لا بالسراير قال الشيخ ان الهمام (والحق في الكل) أي الخطا واردة الطلاق عن الوثاق (الوقوع قضاء فقط) لاديانته (الآثرى) أنه لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم) دون السبب فان الهازل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا لا يقصد وقوع الحكم (فبالسبب أولى) أي فعدم ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب أولى كما في الغالب هذا وفيه شائبة من الخفاء فله لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهازل بهذا النحو فله مع فارق لأن المراد في البيع شرطه يختلف حكمه عن السبب ويقبل الانسحاب بخلاف الطلاق فحينئذ لقائل أن يقول فقدان الرضا له عدم ثبوت الحكم في البيع لافي الطلاق ونحوه (و) الآثرى أنه (لا كفارة في عين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلا والله وبلى والله) فكذا الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤاخذ الله بالغو في أيمانكم قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها نزلت في قول الرجل لا والله وبلى والله واه البضارى ولعل القائل وقوع طلاق الغالب ليزم وجوب الكفارة في العين من غير قصد ولا بعد فيه أيضا فله لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل ومشايخنا يزولون الغيوب العين على الماضي بظن الصدق وهو أيضا متقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف هذا (وكيف) يقع طلاق الخاطي (ولا فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير) في عدم القصد واذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطي وهذا القياس جيد (نعم لا يصدق غير العليم الخبير) بل يقول كذبت في الاخبار عن الخطا (وهو القاضي عملا بالظاهر)

الدليل شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول أسلم شعول الصيغة لكني أخصه بدليل فعلية الدليل وههنا
 الخالف لا يسلم شعول الاجماع محل الخلاف اذ يستحيل الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شعول الصيغة مع الدليل فهذه الدقيقة
 لا بد من التنبيه لها فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف قلنا هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وانما يمكن
 الخالف خارج الاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل فان قيل

لوجود العقل والادراك فيقع قضاء (ولا يرد الحديث ثلاث جدهن جدوهن لهن جد النكاح والطلاق والرجعة) رواه الترمذي
 فانه يدل على أن لا اعتبار للقصد في هذه العقود أصلا وعدم الورد (لان الهازل راض بالسبب) وابقاعه (لا بالحكم) فالذي
 يدل عليه الحديث أن لا اعتبار للقصد في الحكم (والعالم غير راض بشئ منهما) فلا يكون في حكمه هذا الفائدة النسبية
 قبل هذه الالفاظ) أي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ (أسباب خارجية بالأحكام) على مثال سببية القتل للموت في الخارج
 وانما يقصد وقوع الحكم (المقصود بالانشاء منها بطريق قصد أثر مخصوص خارجي عن سبب خارجي) لا بطريق أن يقصد هاتها
 المؤثرة في الأحكام (فهذه الالفاظ ليس لها معنى) يعتبر عند الإيقاع (بل أنفسها معان خارجية يمكن أن يقصد الدلالة
 بالالفاظ الأخر عليها) قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهالي قدس سره واني لا نلته
 بعيدا عن مثله والله أعلم بالصواب اه (أقول ذلك شئ عجيب فانه حينئذ كيف يصح التجوز عنها) فانه لما لم يكن لها معنى فن
 أي شئ يتجوز 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 الإرادة باطلة ولا تظاهر حتى يراد خلافه (الى غير ذلك من
 المفاسد بل الحق أن الاعتبار للعنى أولا وبالذات) في سببية الحكم (وهو الكلام النفسي ثم تلفاته أدير الحكم على دليله)
 وهو اللفظ (وجودا وعدما) فان الامر انفسى لا يبنى عليه الحكم فتعذر (كرخصة السفر والمناط) للرخصة (حقيقة
 هو المشقة) لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر حتى أدير الحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار الالهية لتوجيه
 المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه أو منفك كالأقارب فانها لا تلزم الأحكام بل تدل على المصادق
 وهو محقق في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب لحكم خارجي لولا تلك الالفاظ لم يكن هناك المولى المحقق لا يشتر اعتبار
 المعاني رأسا بل قصوده قدس سره أن هذه الالفاظ من القبلة الشائبة وانما به سد أقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها
 عليها أسباب خارجية لأحكام خارجية مثل سببية القتل للموت لأن شأنها شأن الاخبارات وليس لها معان تتحقق في الخارج كما
 في الاخبارات بل هي أنفسها معان يمكن أن يتجوز عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لا اقتضاع
 ذهنية ولم يقصد هذا المحقق قدس سره أن هذه الالفاظ أنفسها من حيث هي أصوات أسباب كيف وحينئذ يلزم وقوع طلاق
 المعتوه عنده ولم يقبل هو به وهذا كلام متعين غاية المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ
 كما سيجي الاخبارات فهي انما تدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تعلق من الزوج ثابت اقتضاء مثلا خال هذه الصيغ وحال
 الاقارب سواء في عدم كون شئ منها أسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشآت الآن يقال هب أن الامر
 كذلك ان شدد لكن لما كان سبب وقوع الأحكام المتجوز عنها بهذه العقود مدلول لهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم
 بتصفه الاجهذه الصيغ فأقيت هذه الصيغ مقامها فالأثر الحاصل به حاصلها فقيل قد قصد منها آثار خارجية وهذا بخلاف
 الاقارب فانها انما تدل على الخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام
 ولا يبعد أن يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق أن سببية الاعتناق لاثبات القوم مثل سببية سبب خارجي الاثر الخارجي
 فيمكن أن يراد به أن الالفاظ العقود والفسوخ التي لا يؤثر فيها الهزل والاكرام ولا يشترط فيها الرضا بسببها كسببية أسباب
 خارجية لآثارها الخارجية وذلك لان وقوع طلاق الهازل والتمامي عرف أنه غير متوقف على الرضا والقصد الى المعنى
 كما في البيع وأنه أقيمت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فتؤثر آثارها الخارجية لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى
 المعاني الا فيما اذا لم تعتبر السببية من أنفسها كما اذا أريد بها معان أخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى

فالدليل الدال على صحة الشروع دال على دوامه الى أن يقوم دليل على انقطاعه فلناقلنظر في ذلك الدليل أهو عموم أو نص
يتناول حالة الوجود أم لا فإن كان هو الاجماع فالاجماع مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فان قيل لم تنكرون على
من يقول الاصل أن كل ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو الذي يحتاج الى الدليل كما
انه اذا ثبت موت زيد وثبت بناء دار أو بلد كان دوامه بنفسه لا بسبب قضاها وهو باطل لان كل ما ثبت جاز أن يدوم وأن

موجودا اعتبر بسببه وأنيط الحكم به بل هي معان يمكن التعبير عنها هذا وبعد لا يخلو عن قلق والله أعلم بمراد عبده الكرام
الفائدة (الثالثة) كتابات الطلاق نحو أنت بائن وغيره يوافق عندنا لا يملك الزوج الرجوع اليها الا بشكاح جديد الا أن يراد الابانة
الغليظة بأيقاع ثلاث حينئذ لا يملك الشكاح الجديد (الاعتدلى بالنص) فان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق أم المؤمنين
سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ استشفع من رجوعك وأنت واحدة قال مطلع الاسرار الالهية
أن الاحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث تدل على أنه لم يطلقها وانما أراد التطبيق حتى استشفعت ووهبت نوبتها لام
المؤمنين عائشة وندمت لاجل أن تخسر في زمرة الأزواج فأمسك عن طلاقها وفصل الاحاديث ومن شاء فليرجع اليه الا أن
يراد بالطلاق الابانة بأيقاع الثلاث في الاحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعد هذا أنه لا يحتاج في اثبات كونها رجعت
الى تعب كثير فان اعتدى وأمثالها لا تدل على بينونة أصلا فلا تكون مثبتة أبانها (و) كتابات الطلاق (رواجع) يصح للزوج
الرجوع اليها من غير تجديد نكاح (عند الشافعي لان المراد) من هذه الالفاظ اذا تعين صار كالصريح في افادة الطلاق وفي
الصريح تقع رجعية فكذا هنا (لنسان بينونة باقية على معناها) لأنها صارت بمعنى الطلاق (والاستنار) في المراد
(باعتبار التعلق) أي تعلق بينونة بأي شئ (فلا يعلم أبان من الخير أو من الشكاح) فصارت كناية من هذا الوجه (فانما
تعين بالنية) في المنعق أنه الشكاح (عمل بحقيقة اللفظ) وهو بينونة عن الشكاح (فيقع البائن) ولان سلم أنها بعد
تعين المراد صار كصريح الطلاق ومفيد المعناه هذا والمطلع الاسرار الالهية قدس سره ههنا تحقيق هو أن الطلاق كما قدم عبارة
عن رفع قيد الشكاح وهو بينونة ثم التصرفات انما تقع على حسب ما اعتبره الشارع الا ترى أنه لا يقع ألف طلاق وكذا
طلاق بائن لا تحل الا بعد التحليلين من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعية بقوله تعالى الطلاق مرثان فامساك بعروف
أو تسريح باحسان وهو مجرد رفع قيد الشكاح بأي لفظ كان فثبت الرجعية بعد الطلاق بأي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم
تعقيب الرجعية وما كان دون الثلاث وحينئذ لا يخفى ما في الاستدلال فان غاية ما لم أن مدلول الكتابات بينونة وهذا
مسلم ولا يلزم منه الوقوع بذلك أي على وجه بينونة وعدم صحة المراجعة الا بعد اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم
يعتبر كإهدان الية الكريمة وكان قدس سره يبالغ فيه وقد سمعت مكررا من لسانه الشريف أن الطلاق البائن الخفيف ليس
بشئ عندى سوى ما أبدل به المال هذا وهذا لعدم الاعتراف بالقصور في أمثال هذه المعارف يعز ما تعلق بالخاطر أن حاصل
الكريمة أن الطلاق المشروع تطبيقه بعد تطبيقه وحكمه الامساك بالمعروف بالرجعية أو التسريح باحسان بتركه أو بالطلاق
الثالث على الاختلاف وعدم حل الاخذ الا عند النشوز ولولم يقيد الطلاق بالمشروع لانحصار الطلقات في التكرير ولم يقع
الانثان أو الثلاث دفعة والمراد بالتكرير أن يكون في طهرين كما بين في الحديث وحينئذ نقول لا يلزم تعقب الرجعية الا في الطلاق
المسنون فانه طلاق واحد رجعي بالاتفاق وانما الكلام في أنه هل يقع طلاق بائن عند الايقاع وان كان غير مشروع فلم يلزم ثم
انه لا بد من التخصيص أيضا بما لم يكن على مال فيصير حجة ظنية فيصح الزيادة عليه والتخصيص نعم بقى مطالبه الدليل على اعتبار
الشارع هذا النوع من التصرفات فأقول وبالله التوفيق ان الله تعالى أباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة
الرجعة وهو طلاق كما بين في أصول الامام نفا الاسلام مرجحه الله تعالى وسجيء فقد علم أن في ملك الزوج طلاقا موجبا للفرقة
في الحال يصح أخذ المال عليه واذا كان في يده ذلك بالعرض فكذلك يكون في يده من غير عرض بل أولى لان رد المعطى نوع
دائم هذا ما اعتدى والله تعالى أعلم بأحكامه الفائدة (الرابعة) قالوا كتابات الطلاق مجاز (لاجل دفع ما ورد الشافعي رجحه الله
أهنا ما كانت كناية عن الطلاق فيكون حكما حكما فيقع رجعيات (فقبل) في تحقيقه انها ليست كناية بحقيقة (الاسما)
عوامل بمقتضاها) فلا تكون كناية (وفيه أنه لا تنافي) بين كونها عوامل بمقتضاها وبين كونها كتابات فانها تكون

لا يدوم فلا بد وأنما من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على أن من مات لا يحيا والدار اذا بنيت لا تهدم ما تهدم أو يطول الزمان لما عرفنا دوامه بغير ثبوتيه كما اذا أخبر عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لانقضى بدوام هذه الاحوال أصلا فكذلك خبر الشرح عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع الوجود فيفتقر دوامها الى دليل آخر • فان قيل ليس هو أمر بالشرع فقط بل بالشرع مع الاتمام فلنأتم هو ما مور بالشرع مع

حقيقة ومجازا (وقيل) ليست كتابات (لانها ليست مستمرة المعاني) فان معانيها الوضعية وهي الينونة معلومة (والتردد) انما هو (في) أمر (خارج) من معانيها وهو متعلق بالينونة فلا بد من أي بائنة من الخبر أو النكاح أو شيء آخر فلا يوجب هذا الاستتار كونها كتابات (وفيه أن الكتابة باعتبار استتار المراد المستعمل فيه) وهو حاصل ههنا وان كان من جهة التردد في المتعلق (وان كان المعنى الوضعي معلوما كالمشترك والخاص) المستعمل (في فرد معين) فمعرفة المعاني الوضعية لا تخرجها عن كونها كتابات ثم انه يراد على هذين القولين أنه اذا لم تكن كتابات ينبغي أن تكون صراحة حقيقة فلا يشترط فيها البنية ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به أحد وأيضاً انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن إيراد الشافعي رحمه الله انه أن يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه أو كناية فيه وعلى التقديرين يكون منهاها الطلاق فتقع رجعت فيل ينفع انكار الكناية في شيء (وقيل) في التصريح (التجوز في الاضافة) أي اضافة الكناية الى الطلاق والعصم حقيقة أنها كتابات الفرقية البنية البائنة (فان المفهوم منها) ظاهرا (أنها كناية عن الطلاق) وفي معناه (وليس كذلك) والواقع رجعا فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي) وهذا صحيح وكاف في الجواب ودفع الإيراد فتدبره الفائدة (الخامسة في الكناية) قصور ظاهر (وخفاء صريح) كما ينادى عليه حده (ففيه شبهة العدم) أي عدم ما قصده فانه يجوز ان كان قصد غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر (فلا يثبت به ما يندري بالشبهة) وهي الحدود والالزام ثبوتيه مع منافيته (فلا يحتمل صدق القاذف) أي القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة أن يدرك الصدق كما يحتمل أنك صادق في القذف (ولا المرص به) أي بالقذف والتعريض هو أن يتلفظ بكلام يدل على معنى قصده بمعنى آخر (كاستبران) فانه دال على نفي الزاعن المتكلم والغرض منه النسبة للمخاطب مثلا بل ان ارادة أمر خفي في حكم العدم فلا يعتبر به وفي هذا خلاف الامام أحمد بن حنبل (تتبع في مسائل الحروف) التي علم امداد المسائل الفقهية ونشتد الحاجة اليها (اعلم أن حقائقها روابط جزئية) يرتبط بها شيان (ومعان تبعية) في الملاحظة (فلا تستقل بالمعقولة ولا تكون ركنا في الكلام الامع ضمنية) فانه لا يسهل استقلالها ولا تلاخظ الاتباع كما عرفت (وهي أقسام من الحروف العطفية) مسألة الواو للجمع مطلقا سواء كان بالمعية أو بالترتيب أو بالعكس (في التعلق) بما تعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد (أو التصق) في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة (وقيل للترتيب) خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب اليه الشافعي لكن الامام نضر الدين الرازي شديد التنكير عليه (ونسب) هذا القول (الى) الامام (أبي) حنيفة كما ينسب اليهما المعية لقوله في ان دخات) الدار (فظائق وطائق وطائق لغير المدخولة تبين بواحدة) أي بطلقه واحدة وبلغوا اثنتان عنده (وعندهما) تبين (بثلاث فتوهم أنه) أي الخلاف في هذا الفرع (بناء على ذلك) الخلاف في الواو فعندهما لما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوقت كذلك والمحل اذ هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بانث بالاول فقط وولفت البواقي وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معا فوقت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات (وليس) الامر (كذلك) بل لا خلاف 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) فثبت الترتيب في التعلق (فيتركن) مرتبات) كذلك لان المعلق بالشرط ينتجز عنده على نحو ما تعلق به فان ذلك 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 يراد أن الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والوساطة جاءت من الواو فصار لها دخل (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 وبالاعتناء مع العدم أمام الوجود فهو محل الخلاف فما الدليل على أنه أمر في حالة الوجود بالانتماء . فان قيل لأنه منهي
عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال العمل قلنا هذا الامر انما يراد الى ما جرى بناكم اليه وانقياد للعبادة الى الدليل وهذا الدليل
وان كان ضعيفا فبان ضعفه ليس من حظ الاصولي ثم هو ضعيف لأنه ان أردتم بالاطلاق اجباط فوابه فلان سلم أنه لا يثبت على
فعله وان أردتم أنه أوجب عليه مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قررناه من قبيل فان قيل الاصل أنه

يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان التعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالشرط يتفرع على نحو ما تعلق بموضوع
ان أراد تخصيصه على نحو التعلق اللفظي من جهة الاعراب وان أراد تخصيصه على حسب ما اتصف المعلق من المعية والترتيب في
الوجود فلا يتفرع فان الترتيب ههنا في نفس الارتباط اللفظي من غير ترتيب في وجود المرتبط (كقافي) صورة (تأخير الشرط)
اذ تقع فيها التثلاث بالاتفاق وفوق الامام بانه اذا كان في الكلام معنى يتوقف اوله على آخره فيتوقف الكل ههنا على الشرط
فتتعلقن كلهن دفعة واحدة فتأمل فيه (لنا النقل عن أئمة اللغة) أنها الجمع المطلق (ومنهم سيبويه) وقد تكرر منه (حتى
نقل الاجماع) منهم الناقل للاجماع السيرافي والسبيلي والغاري ونوش فيه بانه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر
الدينوري وأبو عمرو والزاهد كذا في بعض شروح المنهاج ولهذا أورد المصنف بصيغة المجهول ولعل الناقل أراد اجماع الاكابر وعدم
اعتداد خلاف من خالف لكون الامر جليا غير قابل للنقاش فتأمل (و) لنا أيضا (عدم صحتهم في الجزاء) ولو كانت للترتيب
لصحت في الجزاء (كالفاء) فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء (ومنع الملازمة) كقافي التبرير (مستند بتم) فانه
للترتيب ولا يصح في الجزاء (أقول مدفوع فان التراضي في الواو لم يقبل به أحد) فلو كان فيه الترتيب (ولما بلا مهلة
أو مطلقا) عن المهلة وعدمها (فيلزم أن يصح) في الجزاء ولا يكون كتم اذ فيه مهلة منافية للجزائية وهذا غير واف اذ
لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في صحة الضم وبارتفاع الاستناد بتم لا يرتفع المنع فتدبر (واستدل) على
الختار (يلزم التناقض في تقديم السجود على قول - طة) كقافي سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا مما نهايت منتم
رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة (وبالعكس) أي تقديم الحطة على السجود كقافي سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا (مع اتحاد النصة) في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم الخلف قطعاً (ولما تناقضت قاتل زيد وعمرو وجاز يد
وعمر وقبله) أي استدلال بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والالزم التضاد وهما صحيان قطعا والواو ليس للترتيب
بل للجمع المطلق (والتكرار في بعده) أي واستدل بلزوم التكرار في مثل جاء زيد وعمرو بعده على تقدير كونه للترتيب ولا بعده
تكرارا فعمل أنه ليس للترتيب (وأجيب) عن الوجوه الثلاثة (بجواز التجوز) في الواو فانه للترتيب في أصل الوضع وههنا
استعمل في الجمع مجازا (قلنا) المجاز (خلاف الاصل فلا يصير) اليه (الابدليل) دال على أن الموضوع له نهي غيره (وليس)
دليل كذلك فلا يحتمل التجوز (فبتم) الوجوه (وأورد نفضا) على كون الواو مطلق الجمع (أولا قوله لغير المدخولة طالق
وطالق تبين بواحدة عندنا كما) اذا كان (بالفاء وتم) ولو لم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما بان بواحدة (والجواب)
أن الينونة بواحدة ليست لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل (ذلك) لفوات المحل قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا غير) حتى
يتوقف الأول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول حين تلفظه وفان المحل ثم لو ثبت حكم الثاني ثبت حين تلفظه وزمانه بعد
زمان الاول الذي فان فيه المحل فيلغو ولا يدخل فيه الواو وذلك لان الاصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه أصلا الا لما منع
كالشرط ونحوه من المعغيرات فان قلت قدر روى عن الامام محمد أنه اعما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس التماق في الوقوع
للتعاقب في التلفظ أجاب بقوله (وما) روى (عن) الامام (محمد) أنه يقع بعد الفراغ عن الاخير فعمول على العلم (أي
بالوقوع فانه ما لم يفرغ احتمال المعية قائم فلا يحصل العلم (ولهذا) أي لاجل أن الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن
التلفظ (يبطل نكاح) الامة (الثانية في قوله هذه حره وهذه عند بلوغ تزويج فضولي أمته من) رجل (واحد) في عقد
لصيرورة الاولى حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل (لا ممتنع) نكاح (الامة) على
الحره) وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحره انما هو في الابتداء لاقى البقاء كيف ولو تزوج أميتين بعقد واحد ثم اعتقت
احدهما لا يبطل نكاح الاخرى وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف في تلك الحال ككتاهما أمتان وان اعتبر حال

لا يجب نسي بالشك وجوب استئناف الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين قلنا هذا يعارضه أن وجوب المضى في هذه الصلاة مشكوك فيه وبراءة النية بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين ثم نقول من وجوب الاستئناف بوجهه بدليل يغلب على الظن كإرفاع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرتفع بالشك في بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة وذلك إذا اشبهت ميتة جند كآورضية بأجنبية وما طاهر بما نجس ومن نسي صلاة من خمس صلوات

النفذ فيها كتبها محرران فلا وجه للفساد والآن نقول إن النكاح حقيقة هو النافذ فإن الموقوف في عرصة أن يكون نكاحا كيف ولا يحل له ما شرع النكاح لأجله فهو نكاح من وجهه دون وجهه فإذا اعتقت الأولى نفذت نكاحها وهي حرة فلم يبق الأخرى محلا لنشاء النكاح بل لحقت بالمحرمان مادامت أمة وهذه الحرمة تجتهد فبطل العقد الموقوف فلا ينفذ بل هو الحرمة لأن ما يبطل لا يعود ثم بقي أنه على هذا ينبغي أن لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير إذن الزوج والتوقف على إجازته فإن نكاح الأولى أيضا موقوف وهو لا يخرج عن المحلولة ولا يبطل الموقوف الآخر ويفصل ويقال يبطل نكاح الثانية إن أجاز الزوج قبل تحريرها نكاح الأولى والا لا يظهر من التيسير التزامه فإنه قال إذا لم يتم بهذا الاعتناق نكاح الأولى وبقي موقفا على إجازتها أو إجازة ولها ما يبطل نكاح الثانية لكن لا اعتداده بهذا الالتزام فإنه قال الامام نخر الإسلام في بيان صورة هذه المسئلة ناقلا عن الجامع زوج أمسين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج اه وقال في الكشف ولو أعتقه ما في كلمتين منفصلتين أو متصلتين يبطل نكاح الثانية ويبقى نكاح الأولى موقفا على إجازة الزوج ولا تنقض هذه المسئلة حق الانصاح إلا إذا فهمت ما نقص عليك من أن نكاح الحرمة ولو موقفا يخرج الأمة عن محلبة انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن إلى حين وما ليس يجعل لنشاء العقد ليس محلا للإجازة والنفذ لأن لها أسوة بالنساء إذ بها يتحقق ما لأجله شرع النكاح هذا غاية الكلام فتأمل فيه (و) أورد نقضا (ثانيا) قوله أجزت نكاح فلانة وفلانة عند انكاح فضولي من قبل الزوج (أختين في عقدين) ولو كان في عقد لما توقف بل يبطل عن أصله (منه) أي من الزوج فله إجازة عقد واحد على البدل لاثنتين معا للثلاث بصير جامعيتين الأختين وانما رد هذه الصورة نقضا (حيث يبطل نكاحهما كالأول أجزت نكاحهما) فاذن علم أنه للمقارنة والأصح نكاح الأولى دون الثانية (والجواب) أن هذا ليس لأن مدلول الواو المعية بل (أن الكلام موقوف على آخره فإن وجد في آخره (مغير) الأول (من جهة إلى فساد مثلا ولو) كان مغيرا (بالضم عمل) بالمغير ويكون الكلام كما بمنزلة كلام واحد (والا) يكن مغير (ثبت حكم الكلام من حين وجوده كما مر) في مسألة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الأولى من جهة إلى فساد فتوقف أول الكلام على آخره ويثبت حكمهما معا فصارا أجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة أجزت نكاحهما لهذا لا لأجل دلالة الواو على المقارنة (أقول) إذا قررتنا هكذا (فاندفع ما في التحرير بأن المقصد الضم الدفعي) كزوجتهما أو أجزتهما) ولم يوجد ههنا (لا الضم المرتب لفظا) وإن وجد (لأنه فرع التوقف) أي لأن الفساد فرع التوقف وهو ممنوع فلا فساد ووجه الدفع أن الضم الدفعي لازم لأنه فرع توقف الأول على الآخر وهما يتوقفان الآخر إذا كان بحيث لو غير الأول ولو بالضم تغير وههنا بالضم يتغير لأنه بصير جمعا وفي الحاشية أن هذه العبارة أي لأنه فرع التوقف كما أنه من التحرير يحتمل كونه من الكتاب لبيان وجه الدفع وقد شرحنها هذا ثم هذا غير وافي فإنه يمنع التوقف لأن الآخر غير مغير أصلا فإن المذهب في التعاقب فساد نكاح الأخيرة اذ هي منشأ الجمع فلا فساد في الأولى ولا يندفع هذا فإنه يضم الأخيرة إلى الأولى لا بصير جامعيتين ما حتى يلزم التغيير ولو بعد الضم فتدبر ثم ههنا وجه آخر من الإرادة أن التغيير نوعان تغيير لدلالة اللفظ كتغيير الشروط والاستثناء والصفة والمخصص ونحوها وتغيير حكمه الشرعي مع بقاء الدلالة بحاله بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الأخير مستفادا معها لكن لا يصح شرعا أي لا يفيد حكمه المسبب فتوقف أول الكلام على آخره المغير بالتغيير الأول مسلم وواضح بل من ضرورات العربية وأما توقفه على الآخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما فيما نحن فيه ففي محل المنع لا يفتننا من دليل ولم يظهر إلى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فأنزلوا الترتيب (قالوا أولا قال) الله (تعالى) أو كعوا واحسدوا) ووجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو أو فعل أنه للترتيب (قلنا) لأن سلم أنه فهم الترتيب من هذه الكريمة (بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم) وآله وأصحابه (صلوا كما أتوني أصلي) فهذا الأمر هذان إلى وجوب الترتيب ثم إن الأمر جلي لكن

احتموا بان الله تعالى صوب الكفار في مطالبهم للرسول بالبرهان حين قال تعالى تريدون ان تصدونا عما كان عبداً باؤنا فأتونا بساطان مبينين فقد اشتغل الناس بالبراهين المغيرة لا يستحسب قلنا لانهم لم يستحسبوا الاجماع بل النبي الاصلى الذي دل العقل عليه اذ الاصل في فطرة آدمي ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بايات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين آياتهم بمجرد الجهل من غير برهان (مسئلة) اختلفوا في ان الثاني هل عليه دليل فقال قوم لا دليل عليه

دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب بين الركوع والسجود محل تأمل فتأمل فاذا نزل الاصل التمسك بما قد وقع في حديث الاعرابي الذي ورد لبيان حقيقة الصلاة بكلمة ثم (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (ان الصفا والمرومة من شعائر الله) مع ان الترتيب بينهما واجب وفهم من الواو كيف (و) قد (قال عليه) وآله وأصحابه (الصلاة والسلام ابداً بما بدأ الله به قلنا انه) مفيد (لنا) انه (علينا) وانما كان علينا لفهم من الكرية وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو الترتيب لما احتاجوا فيه الى السنة (على انه) لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف (و) لا ترتب في الشعائر) فلا يصح الاستدلال بشئ لا يصح فيه الترتيب عليه (و) قالوا (ثالثاً) امره الغصيب قل ومن بعض الله ورسوله) عندما خطب ومن بعضه ما وعانه عليه وقال ينس الخطيب أنت قولم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان بصيغة التثنية والامر بايثار الواو والعاطف (قلنا) لان السلم ان العتاب كان لفقدان الترتيب المفهوم في العاطف بل التعظيم كيف (وفي الافراد تعظيم وتحويل) فلذا امر به (قيل) وبدل عليه) أي على ان الامر بالافراد للتعظيم لا للترتيب (ان معصية الترتيب فيها) فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه للترتيب (اقول يجوز التقدم عقلاً) بين معصية الله ورسوله (فلفهم) وأنت تعلم ان التقدم ما لا يتصور الالهيهم الا باعتبار ان معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فلفهم (و) قالوا (رابعاً) 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 العمرة بل (ذلك لان الواو للاعم) من تقديم العرة وتقديم الحج أي الجمع المطلق (فالتعيين) أي تعيين تقديم العرة (تحكم) هذا (وهنا فوائد) الفائدة (الاولى العطف على القريب اولى) من العطف على البعيد (فعلقت الحرية بالسجود في قوله) ان دخلت فانت طالق وعبدى حر) اذ الجزاء اقرب فالعطف عليه اولى فلا يصار عنه الى البعيد فيتعلى الحرية أيضاً بالسجود (الاصارف) عن القريب الى البعيد فيتعلى العطف عليه (بحر وضرتك طالق) فان اظهار الخبر قرينة على انه لم يقصد العطف على الجزاء والا لکن وضرتك (ومنه) وأولئك هم الفاسقون) فانه يعطف على الجملة البعيدة دون القريبة لاجل صارف تعدد المخاطبين (لان الخطاب في المعطوف عليه) لو عطف على القريب (وهو فاجلدوا ولا تقبلوا الاقامة) 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 لكنه لا شك في عدم اولوية وهذا القدر كاف لترجيح العطف على ما اذا يعطف عليه بتعدد المخاطب فإراد صاحب التلويح بان اختلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفقهاء اذا كان الخطاب في أحدهما بالحرف طامح لا توجه له فيما نحن بصدده فتدبر الفائدة (الثانية في عطف) (المفرد) على المفرد (انتسب الثاني) المعطوف (بمعين ما انتسب اليه الاول) المعطوف عليه (ان أمكن) هذا الانتساب لانه أصل في العطف فلا يترك الاصارف (ففي) قوله (ان دخلت) الدار (فطالق وطاق تعلق بالسجود) المذكور في الشرط (بعينه لا عنله) المقدر (كقولهم) لا يتعد الشرط ولا البين) خلافاً لهما فان قال أحدكم كما حلفت فامرأى طالق فقال هذه الكلمة تطلق واحدة لان البين واحد وعندهما اثنتان لانه وجد البينان وقال في الحاشية ان كان البين واحداً وقع طلاق واحد وان تعدد يقع طلاقان وهكذا يشير اليه بعض المعبرين أيضاً ولا يظهر له وجه وقد وجهه بأنه اذا كان الشرط واحداً تعلق الثاني بواسطة الاول بعد تعلقه فيقع كذلك ولا يحتمل للثانية بعد وقوع الاولى بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقاً بالشرط استقلالاً فلا واسطة فيقعان معا عند وجود الشرط والحق ان هذا غير وافي فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول والتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب في الوقوع كامر وأيضاً في صورة تعدد الشرط أيضاً في التعلق ترتب لان الاول تعلق أولاً في زمان التكلم به والثاني بعد ذلك بالتقدير ليس الا لاجل العطف فالوسيلة والتعقيب في التكلم لازمة فان كان النزول على حسب التعلق ينبغي ان لا يقع في صورة

وقال قوم لا بد من الدليل وفرق فريق ثالث بين العقليات والشريعات فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشريعات * والمختار أن ما ليس بضروري فلا يعرف الا بدليل والنفي فيه كالاتبات وتحقيقه أن يقال للثاني ما ادعت نفيه عرفته انتفاءه وأنت شاك فيه فان أقر بالشك فلا يطلب الشاك بالدليل فانه يعترف بالجهل وعدم المعرفة وان قال أنا متيقن للنفي قبل يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا نعتد بضرورة النفي ضرورة فإنا نعلم أن الثاني لجهة بجزأ وعلى جناح نسر وليس بين أيدينا نيل

التعدد الا واحدة والحق أنه لا خلاف لهم معه في هذا وانما كنا أوردنا نظيرا ففهم منه أنها قائلان بتعدد الشرط المذكور والتفرع سابقا ليس في موضعه ومن فرع وانما فرع على سبيل التقدير يعني انه لو كان الخلاف المذكور هكذا فالمتفرع عليه كذا كذا في التحرير (وفيما لا يمكن) الانتساب بعين ما انتسب اليه هذا الاول (يقدر المثل) وينسبه (بحوجه في زيد وعمر) لا يمكن فيه اسناد المجيء الاول بعينه الى الثاني (فان مجيء زيد غير مجيء عمرو والا) أي وان لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو (لزم قيام عرض مجعنين وفيه نظر ظاهر لان المجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد) بان يقوم فرد منه زيد وآخر بعمره ولا استحالة فيه (أقول) ليس المجيء المستعمل لمقابل (اعتبار النسبة الى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل) كما هو التحقيق (بفقد شخصية المجيء) فيلزم قيام المجيء النسب الذي يدعيه لعمرو (فتدبر) وهذا غير وافي لان النسبة المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص أي مخصوص كان واحدا وكثيرا على سبيل الوضع العام الا ترى أنه يصح اسناده الى التثنية والجمع فكذا يصح اسناده الى المتعدد المعطوف بعبءه على بعض فانهم فانه ظاهر جدا (فرع اذا قال لفلان على ألف ولفلان فلنكل) واحد (منهما خمسة) ويشتركان في الألف لان التشريك هو الأصل (بخلاف) قوله (هذه طالق ثلاثا وهذه اذ طلقتا) أي كل منهما (ثلاثا لا اثنتين) وكان الظاهر هذا لان التقاسم الثلاث عليهم انطلق كل طلقة ونصفا ويكمل النصف فيصير ثنتين لكن لا يشتركان (لظهور القصد الى إيقاع الثلاث) لان التخصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الوحدة وقصد الابانة (وفيها ما فيه) فان التخصيص والتقديم كما أنه قرينة ارادة الثلاث كذلك العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة أربح لانه الأصل كما لا يخفى هذا والحق أن ههنا صار قاتر عن التشريك فان مقتضاه اصله كل طلقة ونصفا وغير خفي على النصف أن هذا النحوم التلطيح لا يخطر ببال أحد وان كان بكل شرعا اللهم الا عند اللعب والهزل أو على الندرة فعلم أنه ما قصد التشريك بل استقلال كل بالثلاث وهذا وجه وجبه لا يرد عليه شيء الفائدة (الثالثة) نقل (عن البعض أن عطفها) مستقلة على جملة أخرى كذلك (يقضى الاشتراك في الحكم فلا زكاة في مال الصبي لقوله تعالى أقبوا الصلوات وآتوا الزكاة) والاول مخصوص بالبالغ فكذا الثاني (قلنا) نحن نساعدكم على أن لا زكاة على الصبي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول بالضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال (خص الاول بالعقل لانهما بدنية) والصبي ضعيف البدن في الإيجاب عليه جرح عظيم (بخلاف الزكاة فانها مالية تتأدى بالتأنيب) فلا جرح في إيجابها عليه (فلا يلزم) فيه التخصيص فتدبر فان قلت وحينئذ يلزم تعدد الخطاب في المعطوف والمعطوف عليه وقد أبيت من قبل قلت لا بأس في الجمل المستقلة وانما الكراهية عنه فيما له محل من الاعراب كالتقبل أو أوئلك فافهم الفائدة (الرابعة) وأوالحال مستعارة عن) واو (العطف) لانه لو كان حقيقة في الحالية أي بالزم الاشتراك وهو خلاف الأصل (وهو) أي العطف (أكثر) من الحال (فان أمكننا نحو أنت طالق وأنت مريضه وجب العطف قضاء) لانه حقيقة الكلام وفي العدول عنه ينتفع به الزوج فلا يسمعه القاضي وأما ابانة فان نوى الحال فهو كما نوى لانه محتمل لفظه (وان تعذر) العطف (نحو أنت الى ألفا) وأنت حر لكال الانقطاع) فان الأولى انشائية طلبية والثانية خبرية كما سيجي وأما انشائية غير طلبية فيتعذر العطف (فالحال) أي فتعين الحال فلا يعتق ما لم يؤد الألف لان الأصل في الحال مقارنة العامل فيجب أن يقارن العتق الاداء واعترض عليه بأن الحال ربما يوجد في زمان العامل فحينئذ لا حد أن يقول يجوز أن تثبت الحرية في الحال وتبقى الى زمان الاداء والامر بالأداء قرينة عليه فانه للعتق على الاداء والامور بالأداء لا يصح إلا الحر ولاجل دفع هذا قال البعض انه حال على القلب أي أنت حر وأنت مؤد للألف فتقيد الحرية بالأداء واليه أشار بقوله (على القلب) لكن هذا خلاف الظاهر لا بدله من قرينة والقرينة القصد بهذا الكلام تعليق الحرية بالأداء عسر فاقلا بد من القول بالقلب وقال بعضهم

ولا تعد معرفة النبي ضرورة وان لم يعرفه ضرورة فانما عرفه عن تقليد أو عن نظر والتقليد لا يقيد العلم فان الخطأ جاز على المقلد والمقلد معترف بهي نفسه وانما يدعى البصيرة لغيره وان كان عن نظر فلا بد من بيانه فهذا أصل الدليل ويتأيد بلزوم اشكالين بشيعين على اسقاط الدليل عن الثاني وهو ان لا يجب الدليل على نافي حدود العالم ونافي الصانع ونافي النبوت ونافي تحريم الزنا والنجس والمبته ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يهز أن يعبر المشتبه عن مقصود اثباته بالنبي فيقول بدل

لقلب ههنا بل المعنى وانت مقدر الحررية فيجب الاداء سابقاً ونقول ان مقارنة الاداء والحررية ضرورة تطاهرة من هذا الكلام وأما الحررية قبل فلم يوجد تصرف بوجهها فيجب انتفاؤها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا أشبه واليه أشار بقوله (أو عن الأصل) فرع طلقني ولك ألف (أو وفيه) (عندهما المال) فيجب الالف عند تطلق الزوج (للتفاهم في الخلع) أي أمثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذ وقعت في الطلاق يفهم منها الطلع (وعنده للعطف) وقوله ولك ألف (عدة) فلا يجب عليها المال عند تطلق الزوج بل عليها الديانة أن تفي وعدها وانما جعل على العطف (تقدماً للعقوبة) على المحاروان كان متعارفاً والحالية انما تعين عند ضرورة المعاوضة (والمعاوضة غير لازمة) فان الطلاق لا يجب فيه العوض (بخلاف الاجارة) فان المعاوضة فيها لازمة فتعني فيها الحالية (نحو اجاره ولث درهم) هذا والفرق بين مسألة الطلاق والعتاق مشكل وفيه قد جعلوا على الحالية للانقطاع وتر كوا حقيقته العطف والانقطاع ههنا أيضاً متحقق لان طلقني جملة انشائية طلبية ولك ألف خبرية كما كان في العتاق والعرف أيضاً غير فارق في فهم المعاوضة هذا (مسألة الفاء للترتيب على سبيل التعقيب) من غير مهلة وتراخي بعد في العرف مهلة وتراخيا (ولو) كان الترتيب (في الذكر ومنه) أي من الترتيب في الذكر (عطف المفصل على الجملة) نحو قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما كما فيه (وهو) أي التعقيب (في كل شئ يحسبه كترجوح فؤاده) فيصح اعتبار التعقيب وان كانت المدة بينهما مقاربة من السنة لانه لا يمكن أقرب فيه عرفاً من هذا فلا يعد هذا التراخي تراخياً عرفاً واذا كانت للتعقيب (فدخلت في الاجزاية والمعلولات) فانها تكون عقب الشرط وانعطفه (وكثيراً ما تدخل العال) قيل اذا كانت تدوم بعد المعلول لوجود نحو من التأخر وقيل لان المعلولات غايات للعلة مقدمة عليها في العقل وفيه مني فان دخول الفاء عليها ليس لاقادته تراخي العلة عنها في العقل بل لاقادته عليها قال مطع الاسرار الالهية الاولى ان يقال الفاء كما انما تستعمل للتعقيب تستعمل للتعليل (ومنه) أي مما فيه الفاء داخله على العلة نحو (اذ فانت حر) أي لانك حر (وانزل فانت آمن) أي لانك آمن (فيثبت به العتق والامان في الحال) وهذا لان المتفاهم في أمثالهما هو هذا المعنى وقرينة كمال الانقطاع أيضاً موجودة (واختلف في الطلقات المعطوفة بهامعلقة) نحو وان دخلت الدار فطالني فطالني لغير الموسومة (فقيل كالألف فعلى الخلاف كما مر) فعنده تقع واحدة وعندهما ثلاثا (والاصح الاتفاق) بين أمتنا الثلاثة (على) وقوع (الواحدة) فان الفاء توجب الترتيب في المعلق فيجب أن تنزل مرتبات مترابطة بعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو اذ لم يكن هنالك ترتيب في المعلقات (وبستعار) الفاء (لأواو) لوجود العلاقة بينهما (في محوله على درهم فدرهم بلزم انان) 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 من الترتيب كلف الصحة الفاء (فرع يتضمن القبول) أي قبول البيع (قوله فهو حر في جواب بعته بالف) لان الفاء للتعقيب فيقرر ما سبق ويجعل عقبه ما بعده فكله قال قبلت البيع فهو حر فيجب الالف ويعتق (لا هو حر) أي لا يتضمن القبول هو حر (بل هو ردلاً ليجاب) لانه اخبار عن الحرية المنافية للبيع ولا نفر ربه للعقد فكله قال كيف تبسيع وهو حر لا يقبل البيع (وضمن الخياط نوباً قال له مالكه أي كفيتي فيما قال) هذا الخياط (نعم قال) المالك (فأقطعه فلم يكنه) بعد القطع وانما ضمن لان اذن المالك انما كان بالقطع مقيداً بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكله قال اذا كان يكفيني فبصافاً قطعه فلم يتناول اجازته لهذا النحوم القطع فقتطع من دون اذن المالك فيضمن (لا في اقطعه) أي لا يضمن الخياط في قوله اقطعه لانه اجازة مطلقة (مسألة التراخي) في الحكم مع مهلة (وجاء) ثم (لسان المترلة) كما يقال صلى الله على محمد ثم أبي بكر ثم عمر قوله

قوله محدث انه ليس بتقديم وبدل قوله قادر انه ليس بجازر وما يجرى مجراه (وله في المسئلة شهبان) الشبهة الاولى قولهم انه لا دليل على المدعى عليه بالدين لانه نافي والجواب من اربعة اوجه الاول ان ذلك ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل ذلك بحكم الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم البيعة على المدعى واليمين على من أنكر ولا يجوز ان يقاس عليه غيره لان الشرع انما قضى به للضرورة اذ لا يبيل الى اقامة دليل على النفي فان ذلك انما يعرف بان يلزمه عدد التواتر من

ثم عثمان ثم على رضي الله عنهم (وشاع في الانتقال من مطلب الى مطلب قالوا يقع التلاخ في الحال معاني المدخول بها في قوله (أنت طالق ثم طالق (ثم طالق (لان حكم الانشاء لا يتأخر عنه) فلو اعتبر ههنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الانشاء المختر هذا خلف فبطل المهلة (واعتبر ابو حنيفة رضي الله عنه التراخي في التكلم) في كلمة ثم فكانه تكلم بالمعطوف عليه ولا ثم سكت ثم تكلم بما بعدهم وهكذا (اذا علق بالشرط مقدما) كان المعلق (أو مؤخرًا فم يتعلق به) أي بالشرط (حقيقة الملاصق به) فاذا قال لغير المدخوله ان دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق يتعلق الاول بالشرط ويقع الثاني حالا وبلغوا الثالث وفي تأخير الشرط يقع الاول حالا وبلغوا الاخير ان وان قال للمدخوله يقع الاول والثاني ويتعلق الثالث في تأخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا لانه عنده كالسكون وفيه لا يتعلق بالشرط الملاصق فكذا ههنا الا ان غير المسوسة لا تصح الا لوقوع الواحدة وما بعدها يلعو في تقديم الشرط تعلق الاول والتعلق لا يبطل محلبة التخريف يقع الثاني وبه يبطل المحلبة فيلغو الثالث ويبقى الاول معلقا حتى لو تزوج نائبا ووجد الشرط وقع وفي تأخير الشرط يقع الاول وبه فأت المحل فيلغو الثاني المتجز والثالث المعلق هذا في غير المسوسة وفيها طاهر (و) هما (علق به فيهما) أي في المسوسة وغيرها (فيقع عند) وجود (الشرط في غير المدخوله واحدة لترتيب) في الوقوع وبالاول فأت المحل (و) يقع (فيها) أي المدخوله (الكل مرتبا) لصلوح المحل اما قال المصنف (وهو) أي قولهما (الاشبه) وشيدأركانه مطلع الاسرار الالهية في شرح المنابر ان التراخي في التكلم ان كان فالما ان يكون مفاد كلمة ثم وهو بدهي البطلان فله لادلاله الا على التراخي امانته في التكلم فلا يفهم واما ان يكون لازماله وما خارجا وهو ايضا باطل لان الوصل موجود بالضرورة واما ان يكون لازما ههنا عرفيا أو عقليا فذلك ايضا باطل فاناسمع بالاسنة كلمة ثم ونفهم مدلوله ولا يختر بالبال التراخي في التكلم أصلا واما ان يكون لازما ثم عيا جعل الشارع هذا الوصل كلا وصل ورتب عليه أحكام التراخي فلا بد من اباته دليل صاف عن غوائل الشبهات هذا ووجه بعضهم قول الامام به انما اهدر الاتصال التكملي قولنا بكل التراخي وهذا غير وافي فان هذا التصوم الكمال أي جعل الموجود ثابت هدر الا يساعده العرف في كلمة ثم ووجه صدر الشريعة بانه انما قال ذلك لتسلا 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 ابتداء المانع وأما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول أي التراخي في التكلم لانه لو تراخي الحكم فقط عن التكلم به لم تخصص 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 فاننا طالق اذ معناه طالق في الحال صار سببا لوقوع الطلاق في الحال واذا زيد عند الدخول صار علة لوقوع عنده فيجوز ان يكون اذا زيد كلمة ثم يكون سببا لوقوع تراخي عن الاول على امانقول فيه مثل ما يقول مانعوا تخصيص في العلة عند تخلف الحكم لمانع ان العلة منتفية لانه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الانشاء فقط ليس علة بل هو مع عدم المانع وههنا كلمة ثم مانعة ثم في سؤال آخر هو انه لو سلم التراخي في التكلم ينبغي ان تقع الطلقات تراخي مع مهلة وانتم لا تقولون به بل ابطلتم التراخي والمهلة سابقا فيما يجز فيه لئلا يلزم التراخي عن السبب فاي حاجة الى اعتبار التراخي في التكلم فانه لا يلزم تراخي حكم الانشاء عنه مع بقاء الوصل في التكلم وحينئذ فاعتبار التراخي في التكلم لئلا يلزم التراخي في الانشاء بعد القول بطلان التراخي لذلك غير معقول ولا يستطيع هذا العبد ان يتصوره فضلا عن التصديق به هذا اول ما يجوز ان يبطل التراخي بأصله وقيل في توجيهه نقويه كلام الامام ان اعتبار التراخي مشكل للفتي في الحكم فانه لاحدله بخلاف 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 بعد

أول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتقام سب الزوم قولاً وفعلًا بما قرينة العنقات فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه بل المدعى أيضاً لا دليل عليه لان قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن بمجرد سبب الزوم من اتلاف أو دين وذلك في الماضي أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة فانه يجوز برامته بإبداء أو اراءه ولا سبيل للعلق الى معرفة شغل الذمة وبرامتها الا بقول الله تعالى وقول الرسول المعصوم ولا ينبغي أن يظن أن المدعى أيضاً لا دليله فان قول الشاهد انما صار دليلاً بحكم الشرع فان جاز ذلك فيبين المدعى عليه أيضاً لا يزم فليكن ذلك دليلاً والجواب الثاني أن المدعى عليه يدعى علم الضرورة

في العرف تراخيتم انه قد تقدم انه تسقط المهلة في الانشاءات فلا تعسر على المفتي أصلاً هذا (مثلة بل في المفرد للاضراب) أي الاعراض (فبعد الامر والانبات) يكون بل (لانبات الحكم لما بعد وجعل الاول) المعطوف عليه (كالمسكوت عنه) لا كما عزم في بعض الكتب انه يجعل الاول باطل الحكم فانه مخالف للاستعمال وضراغ الثغرات (ومنه) أي من بل التي للاضراب (بل السرف) فكله أعرض عن التساوي وجعله مسكوتاً وأثبت الاول به ثنائي (و) بل (مع لا قيل نص على النقي) عن الاول (و) بل (بعد النهي والنقي لانبات الضد) لما بعده (مع تقرير الاول) في كونه منفيًا أو منيها (وقيل) هو (كالانبات) في كونه لانبات نقي الحكم عما بعده مع جعل الاول مسكوتاً (ورد به مخالف العرف) فانه شاهد بالاول (و) بل (في الجملة) يكون (للابطال) أي لا بطل الجملة الاولى وتقريرها بعدها (قال) الله (تعالى بل عباده كرمون) يكون في الجملة (للانتقال) من عرض الجملة الاولى (في عرض آخر) فهو لا اعراض عن العرض الاول (قال) الله (تعالى بل تؤثرون الحياة الدنيا ما قيل) بل هذه (ليست بعاطفة) بل ابتدائية وذهب اليه ابن هشام من الصحابة واختاره في التحرير (فمنوع) لا بد من إقامة دليل عليه (بل) قام الدليل على خلافه لانه يوجب الاشتراك في العطف والابتداء (و) عدم الاشتراك (خير) كما مر بل هو حقيقة في الاعراض وهو متنوع تارة يكون يجعل الاول مسكوتاً ومقرراً وتارة يبطل الاول نفسه أو عرضه هذا (فرع) قال الامام (زفر) يلزم ثلاثة في قوله (له) على (درهم بل درهمان) لكن (لالانه) أي بل درهمان (ابطال) للاول وليس في وسعه ابطال الاقرار فيلزم الثاني مع الاول فلزم ثلاثة دراهم (كقيل) فان هذا غير صحيح لان بل المفرد لا يكون الا بطلان (بل لان الاعراض عن الاقرار) ورجوع غير صحيح وههنا يرد المقرآن بضر بكملة بل ويجعل الاقرار بدرهم عنزلة المسكوت وليس هذا في سعته فيلزم اقرار الدرهمين مع الاول فيلزم ثلاثة (وليس) هذا (كالاستثناء) فانه اذا قال له على ثلاثة الا واحد يلزمه اثنان (لانه تكلم بالباقي) بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم بالاقرار اثنان (وهذا) أي بل درهمان (اضراب بعد التكلم قلنا) مسلم انه اضراب لكن المتعارف في أسماء العدد الاضراب عن صفة الانفراد فالحاصل ليس درهمان مفرد بل درهمان فيقر بالزائد (في الزيادة تسليم المز يد عليه فلا يبطل) بهذا الاضراب (الاقرار) فيصح ورجوعه ههنا أن الاضراب عن الانفراد فرع ان فهمه من القدد وحيث يلزم القول بمفهوم العدد وقد نهي عنه والجواب أن الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتاً عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فان فهم الانفراد لا يوجب ان فهم المفهوم فيضرب في المثال المضروب عن انفراد الدرهم بالاقرار ويجعل معه غير مذكور مقاربه وقد يجاب بان ما يمتنع من فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضراب ههنا قرينة لان 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 التفارق لان الاقرار اخبار على الاصح) فلا يثبت شيئاً (فلا تقرير) فيه (على اللفظ) ليحكم فله أن يعرض عن خبر كان أخبره ويخبر به بخبر آخر بخلاف الانشاء اذ به يثبت الحكم وليس في يده بعد ثبوته أن يعرض عنه ولقائل أن يقول الانشاء والاقرار سواء لانه لا يخالفوا ما 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 انما ليست طالفة بطلاق واحد فقط بل معه واحداً آخر فهي طالقة ثنتين (و اما أن يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فينبغي أن لا يصح الاعراض عنه لانه رجوع وذال لا يصح لانه تعلق به حق التفسير كما أن الرجوع في الانشاء لا يجوز اذ ليس في يده فاذن لا فرق بينهما وجوابه وبالله التوفيق انه اعراض عن الواحدة بصفة الواحدة وانبات لها مع غيرها بخبر آخر وهو بل ثنتان وهذا في سعته لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما أنه ظهر منه حق الغير وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل الحق أصلاً

براءة من نفسه اذ يتيقن أنه لم يتلف ولم يلزم ويهجز الخلق كلهم عن معرفته فإنه لا يعرفه الا الله تعالى والثاني في العقلات ان ادعى معرفة النبي ضرورة فهو محال وان اقر بأنه محتصر بمعرفته اختصاصا لا يمكن أن يشاركه فيه الا الله فعند ذلك لا يبطل بالدليل وكذلك أنه اذا أخبر عن نفسه بنى الجوع ونبي الخوف وما جرى مجراه وعند ذلك يستوى الاثبات والنفي فإنه لو ادعى وجود الجوع والخوف كان ذلك معلوما له ضرورة ويعسر على غيره معرفته والعقلات مشتركة النبي منها والاثبات والمحسوسات أيضا يستوى فيها النبي والاثبات الثالث ان الثاني في مجلس الحكم عليه دليل وهي اليمين كما على المدعي دليل

بل يؤكده لانه انما يرجع ليظهر ذلك الحق مع الزيادة وهذا بخلاف الانشاء لانه اذ قد تلفظ بلفظة واحدة فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتأخر الحكم عنه وجعل نفسه على الحكم فليس في وسعه أن يبطله أصلا ولا أن يبطله بهذه الصفة ويثبت به بكلام آخر بصفة أخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا أراد بذلك الاعراض عن الاول والابقاع بكلام آخر لم يبطل ما عرض عنه لوجود علتها ووقع ما يقتضيه هذا الكلام الآخر فلم يوجب ما بطل الاعراض بهذا الوجه شرعا لانه لا تصح الارادة من الكلام لغة هذا والله اعلم بأحكامه (فرع) آخر اذا (قال لغير المسوسة ان دخلت فطالقي واحدة بل نتين يقع عند الشرط ثلاث) لانه لما جاء بكلمة بل فقد اراد ابطال تعلق الاول بالواحدة بالشرط والاعراض عنها واقامة الاخرين بمقامها بلها (لان بل لا يبطل حكم الاول واقامة الثاني مقامه) في تعلقه بما تعلق به الاول وهذا لان الاعراض في الانشاءات ابطال (وابطال الاول ليس في وسعه) فان حكم الانشاء تنجيزا أو تعلقا لا يرتفع (فارتبط ولم يبطل) بابطاله وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه فقام وارتبط كالاول (فصار كالحلف بيمينين) والشرط فيهما واحد اذا الجزأ أن ارتبطا به من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزأ أن الواحدة والثنتان يقع الثلاث وهذا تنظير وتشبيه وليس المقصود أن الشرط مقدر في بل نتين كما ظن فلا يتوجه مواخذة صاحب التلويح ان التقدير ممنوع بل حرف العطف ربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه وهذا (بخلاف العطف بالواو) كما اذا قال ان دخلت فطالقي واحدة و نتين فعند الامام تقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول كما هو ولا يكون قائما مقام الاول (فتدبر) ثم لي ههنا كلام هو أنه قد سبق أن أول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك مغيرة الحكم الذي قبله فيتوقف أول الكلام على آخره وأيضا انه غير كلام واحد فيجعل مجموع الكلام ولائلا أن كلمة بل مغيرة الحكم الذي قبله فيتوقف أول الكلام على آخره وأيضا انه غير مستقل فلا بد من كلام يرتبط به فيتوقف عليه وقد نص الشيخ ابن الهمام أن في نحو ما جاء رجل بل رجلان ولا رجلان في الدار بل رجلان قوله بل رجلان مخصوص والمخصوص يتوقف على المخصوص والايلازم المناقاة في الاخبار بنى ثم الاضراب الى اخبار آخر نحو سني سبعون بل تسعون واذا ثبت أن الاول يتوقف على الآخري العطف يبطل فلا يقيد قوله طالقي واحدة حتى ينضم اليه بل نتان وكذا الارتبط بقوله ان دخلت بل اذا انضم اليه بل نتان حينئذ يصح اعراضه عن الواحدة وايقاع الثنتين بدلها منجرا كافي الفرع الاول أو معلقا كافي الثاني فإنه ان يرجع عما توقعه ولم يعلقه بل نقول ان لا يقاع الثنتين وتعلقها مع عبارتين طول وأقصر فقد يعبر بعبارته أطول بأن يذكر شيئا أولا ثم يضرب عنه ويذكر المقصود ثم ينسب اليه الحكم زيادة لانه ما شأنه وهذا هو التغيير بل ليس ههنا استناد الى الاول بل انما جى به ليضرب منه الى المنة نداله فلا يقع ولا يتعلق الا ما بعد بل فافهم هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة) لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الثاني عن السابق وشرطه) أي شرط استعمال لكن (الاختلاف كيفا) أي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالاجاب والسلب (ولو) كان الاختلاف (معنى) و) جاء لكن (لأن كد) أيضا (في نحو لوجه لا كرمته لكنه لم يجبي واذا ولي) لكن (الخفيفة جملة ظرف ابتداء) وحينئذ لا يكون للاستدراك المفسر (أو) اذا ولي (مفردا فاعاطفة وشرط العطف الاتساق) أي عدم كون محلي النبي والاثبات متحدين (وهو) أي العطف (الاصل فيعمل عليه ما أمكن فصح) قول المقرله (للكن غصب في جواب) اقرار (المقرله على مائة قرضا) ولا يكون قول المقرله رد الاقرار بل انكارا للسبب الذي بينه وهو الفرض وبيان سبب آخر بكلمة الاستدراك وهو الغصب ولو لم يكن هناك استدراك بل كان فالتظاهر الرد فالاستدراك بيان تغيير فلا بد من الوصل ولا يقبل مفصولا (بخلاف من بلغه تزويج أمته بمائة) صورته تزويج فضولي

وهو البينة وهذا ضعيف اذا لم يجوز أن تكون فاجرة فأى دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع نعم هو كالبيعة فان قول الشاهدين أيضا يجوز أن يكون غلطا ووزورا فاستعماله من هذا الوجه صحيح كما سبق أو يقال كما وجب على النافي في مجلس القضاء أن يعضد جانبه بزيادة على دعوى النبي فلا يجب ذلك في الأحكام فهذا أيضا له وجه الرابع ان يدعى عليه دليل على نفي ملك المدعى وهو ضعيف لان البينة تسقط دعوى المدعى شرعا والافان قد تكون عن غصب وعارية فأى دلالة لها (الشبهة الثانية) وهي انه كيف يكلف الدليل على النبي وهو متعذر كما قامه الدليل على برائة الذمة فنقول تعذره غير مسلم فان النزاع

أمة رجل بمائة من غير اذن المولى فبلغه (فقال لا أجيز النكاح) بمائة (لكن بمائتين) كافي أصول الامام نقرأ الاسلام والبديع (فيصم) قوله لكن بمائتين (على الاستئناف باجازه نكاح آخر مهره مائتان) وهذا ان الكلام غير منسوق لوجع معطوف اذا بانتفاء الاجازة قد يبطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالاجازة قال الشيخ ابن الهمام لو قال السيد لا أجيز النكاح لكن بمائتين لا ينسق الكلام لاتحاد موردى الايجاب والسلب لاتنفاء أصل النكاح بنفسه ثم استدانه بقدر آخر بعد الاتصاف بخلاف لا أجيزه بمائة لكن بمائتين فان الاستدراك في قدر المهر لا أصل النكاح وهذا منافى للكلام الامام نقرأ الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة فلا بد من تصحيح النقل عن يعارض نقله نقل هؤلاء الاخيار ثم ان الفرق أيضا غير وافي لان الامام ههنا يكون حينئذ للعهد اذ هو السابق في الاعتبار فالمعنى لا أجيز هذا النكاح الذي بمائة لكن بمائتين نعم يدعى أصل الكلام أن عدم الاتصاف بمنوع لجواز ورود النبي على المهر اى لا أجيز النكاح بمهر مائة لكن أجيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ويؤيده أن مناط الحكم المقيد انما يكون المقيد فان كان نفي المقصود نفي القيد لا أصل الحكم وكذا في الاثبات حينئذ المقصود بنفي الاجازة هو القيد فورد الايجاب والنفي اختلفا والجواب أن المقصود بالاجازة وعدمها انما هو ما كان موقفا على الاجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد بمهر مائة فبانتفاء الاجازة قد يبطل هذا الموقوف وان كان المقصود بنفي الاجازة هو القيد فانما يكون مقصودا في ضمن نفي المقيد لان المقيد ثابت والقيد منسوق وهو تهافت ولا أنه ثابت في مقيد آخر اذ لا بد له من حجة وظاهر أن ههنا نكاحا واحدا موقفا على اجازة السيد وقد يبطل فلا يمكن اجازته بمائتين فهو استئناف ولو قيل ان مقصوده عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام أمر لم يلزمه الزوج الا ان يقال المقصود الاجازة تعليقا اى لكن أجيز هذا النكاح مقيدا بمهر مائتين ان قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الاجازة فلا يعود وليس هناك عقدا خرج حتى تلحقه الاجازة فلا بد ان يكون استئنافا لاجازة نكاح آخر هذا والله اعلم باحكامه (فرع) اذا أقر رجل له على ألف فقال المقر له ما كان لي لكن لفلان حينئذ (قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد) اى رد الاقرار (ويجوز التحويل) لفلان عليه فصار هذا الدين اولا للمقر له ثم صار لفلان بتحويله (ولما كان) التحويل (تغيرا) لظاهر الكلام (يصح اذا كان) قوله لكن لفلان (موصولا للتوقف) اى لتوقف اول الكلام على آخره وهذا مغيرة فصح موصولا ولا يصح مقصولا لان بيان التغيير لا يتوقف على الكلام على ما هو منسوق عنه وهذا فرض الامام نقرأ الاسلام المسئلة في العبد وفيه قول المقر له ما كان لي لكن لفلان وعلى هذا يصح التحويل بل التقرير الاول ان كلامه ظاهر في الرد ويحتمل أن يكون مقصوده ان العبد والدين وان اشترت أنه عدى أو ديني لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول اقراره لنفسه اقراره لغيره ولكن لفلان قرينة عليه فان كل موصولا لا يكون ردا وان كان موصولا يستر الرد ولا يسمع قوله لكن لفلان فتدبر (مسئلة • أول احد الامرين) اى لواحد من الامرين (فيهم في النبي دون الاثبات كالنكرة) فله في المعنى مثلها فان أعطى حكما فان نفي المهيم لا يكون الا بنوع جميع الافراد عرفا وان جاز عقلا نفيه في ضمن النبي عن البعض وما قيل انه اى التعميم من قبيل الاستعارة فلا يظهر له وجه (الابدليل) صارف عن مقتضاها (بختلاف الواو) فانه يعنى في الاثبات دون النبي لانه الجمع والنفي سلبه فيكون لسلب الاجتماع (الابقرينة) صارفة عن مقتضاها قال مطلع الاسرار الالهية القياس يقتضى أن تكون الواو ايضا عامته في النبي لانها مطلق الجمع فانها ورد عليه النبي اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كافي الاثبات ولهذا قيد صدر الشريعة الحكم بما اذا كان للاجتماع فيه تأثير ومقصوده بما اذا كان قرينة لسلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم ما قالوا ههنا بل ستموا على أن

أما في العقليات وأما في الشرعيات أما العقليات فيمكن أن يدل على نفيها بأن اثباتها يفضي إلى المحال وما أفضى إلى المحال فهو محال لقوله تعالى لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ومعلوم أنهما لم تفسدا فسد ذلك على نفي الثاني ويمكن اثباته بالقياس الشرطي الذي سميته في المقدمة طريق التلازم فإن كل إثبات له لوازم فانتفاء اللازم يبدل على انتفاء المزموم وكذلك المتضدي ليس نبياً إذ لو كان نبياً لكان معه مجهزة إذ تكليف المحال فهذا طريق وهو الصحيح الطريق الثاني أن يقال للثبوت لو ثبت ما دعيته لعلم ذلك بضرورة أو دليل ولا ضرورة مع الخلاف ولا دليل فيدل ذلك على الانتفاء وهذا فاسد فانه ينقلب على الثاني فيقال له لو اتنى الحكم

الأصل فيه في النفي سلب الاجتماع الاضارف فلعلهم وجدوا الاستعمال كذلك وبهذا اندفع ما في التلويح والتحرير بأن سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تأثيراً فهم (فقوله لا أقرب ذى أذى) مشيراً إلى زوجيته (إبلا منهما) فأينهما لم يقر بها أربعة أشهر بانت لأن أوفى النفي يفيد التعميم (وفي) قوله لا أقرب (أحداً) يكون الإبلاء (من أحدهما) لأن أحداً كما معرفة فلانتم في النفي ولما كان اشتهر في علم المعاني أن أوفى الخبر للشك أو التشكيك أراد أن يشير إلى أنه ليس على ظاهره فقال (وليس) أو (في الخبر للشك أو التشكيك) كما اشتهر (لأن المتبادر) من أو (إفادة النسبة إلى أحدهما) والتبادر دليل الحقيقة أو حقيقة في أحدهما لا في الشك أو التشكيك فانهما لا يتبادران (وإنما ينتقل اليه من سبب الإبهام غالباً أحدهما) فيقع الخطاب في شك وإن كان مع علم المتكلم التعميم علم أن ارادته التشكيك والافتقار فدلائله على الشك والتشكيك من قبيل الدلالة الالتزامية على اللازم العرفي بلا استعمال فيه (فيجوز في أنه لأحدهما) أي يقال بالبحار أنه للشك والتشكيك ويراد أنه لأحدهما (كما) يجوز في (أنه للتخيير والاباحة في الإنشاء) وليس كذلك بل فيه أيضاً لأحدهما (وإنما يعلم) خصوص التخيير والاباحة (بالأصل فإن كان) الأصل (المنع فتصير فلا يجمع) لأنه يجوز أحدهما بالإنشاء ولا يجوز الجمع بالأصل وهو التخيير (أو) كان الأصل (الاباحة فيجوز الجمع) بالأصل فإن قيل قال الله تعالى إنما جزاء الذين يحارون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلوا أو يتقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم جزى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضى أن يكون الإمام مخيراً في جميع قطع المارة كما هو مذهب عطاء وسعد بن المسيب وسجاءه والصلح والتضي وأبو نوره وأبو الظاهري ونقل في كتبنا عن مالك وأنتم لا تقولون به بل مذهبكم جزاؤهم القتل إن كانوا قتلوا أو الصلح إن قتلوا وأخذوا المال والقطع إن أخذوا المال فقط والنفي أي الحسب الدائم إن خرفوا من غير أخذ وقتل بل أبو حنيفة الإمام رحمه الله يقول في القتل والأخذ مخيراً الإمام بين أن يصلب فقط أو يقطع ويصلب أو يقطع ويقتل قال (وفي آية الحاربة يلزم) من تخيير الإمام بين الجزية (مقابلة أخف الجنابيات بالأغلظ) من الجزية فإنه يجوز له حينئذ أن يصلب إن خوف فقط (وبالعكس) أي مقابلة أغلظ الجنابيات بأخف الجزية كما إذا قتل وأخذ يجوز للإمام أن يتنى أي يجسب ولم تعهد هذه المقابلة في الشرع (فقلنا بتوزيع الجزية على الجنابيات) كما بينا (لقوله تعالى وجزايتن سيئة مثلهما) وعنه روى أبو يوسف الخليل أيضاً وشهدت به آثاراً أيضاً والإمام إنما خيره في القتل والأخذ وغير حكم الكربة بهذه الآية وبقصة العرينين فأنهم قطعوا وقتلوا الآن المثلة المرورية فيها نصحت (واسعير) أو (للغاية والاستثناء في مثل لأزمنك أو تعطيني حتى) أي إلى أن تعطيني أو الآن تعطيني حتى (وقيل) في أصول الإمام نفي الإسلام (منه) قوله تعالى وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس للثمن الأمرنى (أو يتوب عليهم) أو يعذبهم فأنهم ظالمون أي حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام تقليد صاحب الكشاف وغيره أنه عطف على يكبتهم فيما قبل وقوله جل وعلا ليس للثمن الأمرنى اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وأدعوا به زعمهم أنه أسلم من التكلف وقال المصنف والاول أقرب بحسب المعنى ويرى هذا العبد أنه لا يصح ما في الكشاف فإنه آية أخرى زالت متفرقة عن الأولى وسقت لغرض آخر فلا ارتباط روى البخارى في التارخ والترمذى وأحمد والنسائى والبيهقى في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يوم أحد اللهم العن أبلسفيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو والله لعن صفوان ابن أمية فقلت هذه الآية الكريمة ليس للثمن الأمرنى أو يتوب عليهم أو يعذبهم فأنهم ظالمون فنسب عليهم كلهم وروى البخارى والترمذى ومسلم وابن أبي شيبة والبيهقى في الدلائل عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كسرت رباعيته بهم

لعدم انتفاؤه بضرورة أو بدليل ولا ضرورة ولا دليل ولا يمكنه أن يتمسك بالاستصحاب بان يقول مثلاً الاصل عدمه ان كان فن ادعاء فعلية الدليل اذ لا يسلم له أن الاصل عدمه بخلاف البراءة الاصلية فان العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على أن الحكم هو التكليف والحطاب من الله تعالى وتكليف المحال محال ولو كلفنا من غير رسول مصدق بالمجزة يبلغ البناء تكليفه كان ذلك تكليف محال فاستندت البراءة الاصلية الى دليل عقلي بخلاف عدم الله الثاني وأما قولهم لو ثبت الله ثان لكان لله تعالى عليه دليل فهو محتمل 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 يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فأرسل الله لئس لئس من الامر شي أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفاً على شيء اسم ليس أي ليس لئس من الامر شي أو توبتهم أو يعذبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف (فرع) اختلف في هذا حرماً وهذا (وهذا) يحتمل أن يكون معطوفاً على مدخول أو فالعنى هذا حرماً وهذا (ويحتمل أن يكون عطف الجملة على الجملة أو المفرد على مفهوم أحدهما ما مأخوذ أي أحدهما حرماً وهذا (فقبل وعليه زفر لا عتق الا بالبيان كهذا أو هذان) رجوعاً الى الاحتمال الاول (وقيل وعليه الجمهور) وهو ظاهر الرواية (يعتق الاخير ويقتصر في الاولين لانه كما حددهما) حرماً (وهذا) رجوعاً الى الاحتمال الثاني وينبغي أن يكون التزاع فيما بالنسبة والافعال على النسبة (ورجح) القول الثاني (بان التغيير هنا ضروري) بتراسخ حكم الانشاء عنه (وهي مندفعة بتوقف الاول على الثاني) حتى يصير معه كلاماً واحداً مفيداً للحكم موقوف على خيار السيد (فقط) من دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه فافهم وفيه شائبة من الخفاء فان كون التغيير ضرورياً غير ظاهر بل التغيير وضعي لان وضعه أو يقتضى أن ما بعده مدغم ما قبله كلام مفيد لا يقع الحكم في الواحد منهم وهما يجوز أن يكون ما بعده هو الثالث معاً وأيضاً الكلام في قدر الضرورة فانه لو كان معطوفاً على ما بعده وألزم الضرورة في توقفه على الثالث فتسدر (والترجيح يلزم تقدير التنبيه) خبراً (على) الاحتمال (الاول) في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفرداً كما قال صدر السريعة (ليس بشي فلان سلم الزوم) ونقول التقدير هكذا هذا حرماً وهذا حرماً وهذا حرماً وفيه كثرة التقديرات والقلة فيها أولى فتأمل (ولا) نعلم (بطلان اللازم) فانه يجوز التعالف في الخبرين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وانت خبر بان حكم الواو وحكم أو واحد في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان أمكن والاي يقدر المثل في عطف المفردات وفي صورة التعالف عطف الجملة على الجملة وهما من قبيل عطف المفردات ولو تزلنا قلنا لا الشد في أولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتأمل (مسئلة) • حتى للغاية ولو) كانت (باعتبار التكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة) فان موتهم 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 أو اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني (واعتبار ذلك الاعتبار) من المتكلم (ليس بتكليف كما قيل) في التعمير (بل تحقيق للعرف) فان الثقات نقلوا عن أصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول (وتكون) حتى (جارية عاطفة والشرط) فيهما (البعضية) أي يكون ما بعده اذ اختلفا فيما قبلها لانه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافاً في الجارة (وابتدائية بعدها جملة) مذكورة الطرفين كما عند البصرية أو أعم منها وما قد رآه أحدهما كما عند علماء الكوفة (والشرط) في الابتدائية (أن يكون الخبر من جنس المتقدم) اما أن يكون نفسه أو نوعاً من أنواعه أو لازماً وابعاله ولو عرفنا (ومنه) قول امرئ القيس

(سريت بهم حتى تكل مطيهم) • وحتى الجياد ما يقدرن بارسان

(وصحح بالوجه) الثلاثة (أكات البهيمة حتى رأسها) الجبر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبر أي حتى رأسها أ كول وفيه خلاف البصريين (وفي دخول ما بعدها فيما قبلها) حال كونها (جارية مذهب) أولها الدخول مطلقاً وهو مذهب ابن السراج وأبي علي وكثير من المتأخرين من أهل النحو وثانيها عدم الدخول مطلقاً واليه ذهب الجمهور من أهل النحو (والثالث ان كان جزءاً) صالحاً لتناول الحكم (دخول) والا لا وهو مذهب المبرد والقراء وعبد القاهر (ورابعها الدلالة)

بعلمه الثاني انه يجوز أن ينصب عليه دليلا ونحن لا نتنبه له وبتنبه له بعض الخواص أو بعض الالبياء ومن خصص بحاسة سادسة وذوق آخر بل الذي يقطع به أن الالبياء يدركون أمورنا نحن لا ندركها وأن في مقدور الله أمور ليس في قوة البشر معرفتها ويجوز أن يكون الله تعالى صفات لا ندرك بها هذه الخواص ولا بهذا العقل بل بحاسة سادسة أو سابعة بل لا يتحصيل أن تكون اليد والوجه عبارة عن صفات لانفهمها ولا دليل عليها ولو لم يرد السمع مع الكان نفها خطأ ففعل من الصفات من هذا القبيل ما لم يرد السمع بالتعبير عنه ولا فينا قوة ادراكها بل لو لم يخلق لنا السمع لانكرنا الاصوات ولم نفهمها ولو لم يخلق لنا ذوق الشعر لانكرنا تفرقة صاحب العروض بين الموزون وغير الموزون فيايدربنا أن في قدرة

على شيء من الدخول والخروج (الابقرية) دالة على أحدهما وهو منسوب الى تعلب واختاره ابن مالك (وليس) هذا المذهب (باحدا الاولين) من الدخول وعدمه (كافي التصريح 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 قرينة تعيين أحد المعنيين وذلك بعيدا فله خلاف الاصل من غير ضرورة ملغنة واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير أن يكون وضع لهما فاما أن يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى أحد الاولين أو لا يكون الوضع لواحد فهو عين الرابع وعبارة التصريح يمكن ارجاعها الى أحد هذين الاحتمالين أيضا والله أعلم (والاتفاق على الدخول في العطف والابتدائية واستعيرت) أي حتى اذا لم تستقم الغاية (السببية) أي سببية ما قبلها لما بعدها (نحو أسلمت حتى أدخل الجنة) وفي التصريح سببية أحدهما للآخر ومثل سببية الثاني للاول ويحتج حتى التجرت وهو مطالب بتصحح استعمال مقبول في العربية ولا تنكفي الامثلة الفرضية الآن يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فكيف يجوز سببية الاول يجوز عكسه وأشار الى بيان العلاقة بقوله (فان السبب يظهر تمامه بالسبب فكأنه منتهى به) فله به يظهر أيضا تمام ذي المنتهى (وهذا معني ما في الكشف ان العلاقة) بين السببية والغاية (الاشترك في انتهاء الحكم) فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم (كيف لا ولو كان الانتهاء حقيقة) عنده (لكان الغاية حقيقة) فتستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز وقد كان يصدد انبات المجاز (هذا خلف) واذا تعين مراد صاحب الكشف (فلا يرد ما في التلويح أن الدخول ليس منتهى الاسلام) فلا يطرده نحو أسلمت حتى أدخل الجنة وور بما يجاب أيضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الافراد وبعض افراد السبب يكون غاية فلا يضر التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا أيضا فافهم (وما اختاره) في التلويح (انها مقصودية ما بعدها مما قبل) وهو مشترك بين الغاية والسببية (فتفوض بحسب رأيا) فله غير مقصود من كل السببية وفيه أن اطراد العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير واجب لكن ينقل فاطرادها في افراد المستعار له أيضا غير واجب (والخصيص بحدوث الاسلام أو اسلام الدنيا) لاطراد الغاية في المثال المذكور (كافي التصريح) 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 للغاية أو السببية فيجوز للعطف لطلق الترتيب) الذي هو أعم مما كان مع التعاقب والتراخي فان قلت ليس هذا معنى للفظ فان حرفا لم يوضع لطلق الترتيب أعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز أن يكون المستعار له مدلول اللفظ مطابقة بل يكفي أن يكون مدلول التزاميا أو تضمينيا بل يجوز أن لا يدل عليه لفظ أصلا باحدى الدلالات ومن أنكر فليات بالجملة ونقل عن كشف المنار أنه مستعار لمعنى الفاء (ومن ههنا جوز الفقهاء تجوز اجازة حتى عمرو) أي بعده عمرو ومخالفة الصحابة في هذا وقولهم انه لم يجز في كلام العرب هذا العطف تطيرا لا يعتبر في مقابله المجتمعين فانهم متقدمون في خص اللغات فلا يعارض قولهم وأما الجواب بأنه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشي فان السماع وإن لم يكن شرطا لكن يجب أن لا يظهر المنع كافي اطلاق الاب على الابن وههنا ينعنون هذا النوع من الاستعمال فيما زعم الصحابة (فرع) قال ان لم آتت حتى أتعدى عندك فكذا) اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو ظاهر وكذا لا تصح السببية فان اتياه لا يصلح سببا للتعدى من نفسه وهو لا يصلح جزاء لآتيان فتعدى السببية أيضا فعمل على العطف بمجرد الترتيب (فيشترط للوجود الفعلين) من الآتيان والتعدى (ولو متراخيا) الى آخر العرفي غير المؤقت والى آخر الوقت الذي يقيد به في الوقت فان حتى بمجرد الترتيب

الله تعالى أو أواعن الحواس لو خافها لتلاذد كتابها أمورا آخر نحن ننفيها فكان هذا إنكارا بالجهل ورميا في العمارة أما
الشرعيات فقد تصادف الدليل عليها من الإجماع كتنفي وجوب صوم شوال وصلاته الضحى أو انص كقوله صلى الله عليه
وسلم لا زكاة في الحنبل ولا زكاة في المعلوفة أو من القياس كقياس الخضراوات على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة
عنه كقول الراوي لا زكاة في الرمان والبطيخ بل هو عضو عفا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يساعده مثل هذا الدليل
فنجست عن مدارك الأنبيات فإذا لم نجد رجعا إلى الاستصحاب التي الأصلية الثابتة بدليل العقل وهو دليل عند عدم
ورود السمع وحيث أوردنا في تصانيف الخلاف أن الثاني لا دليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليل سمي إذ يكفي استحباب

(الآن نبوي الاتصال) فيجب حينئذ لبر الاتصال هذا ويتأتى من جعلها بمعنى الغناء أن يشترط الاتصال بنبوي أو لم ينو واته
أعلم بأحكامه

(مسائل حروف الجر • مسألة الباء للاتصاف) وهو معنى مشكك يصدق على كل ما استعمل فيما 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 الأمر أيضا كما زعم البعض أن اطلاقها على الاتصاف حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز وكيف وهو خلاف
الأصل فلا يصار إليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لأنها من أفراد الاتصاف وقد وضع لأفراد الجزئية موضع واحد كما هو
شأن الحروف وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من أن التجوز لازم قطعاً فإن استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وإن
كانت أفراد الاتصاف لكن اطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه آخر من الدفع فإن اطلاق العام على الخاص من
حيث أنه هو ليس مجازاً فتأمل فيه وظهر أيضاً اندفاع ما يورد من أن الباء لو كانت موضوعاً للاتصاف الكلي صارت - بالان
معاني الحروف وروابط جزئية فهي موضوعات للاتصاف الخاص وفي الاصطلاح الأخر تكون مجازاً فافهم (وباء المقابلة) التي
تدخل الأثمان (أشبه بالاستعانة) بل نوع منها (فإن الأثمان وسائل يستعان بها على المقاصد) وهي المبيعات ورميها يقال
إن البيع كما يكون مقصوداً عند المشتري كذلك الثمن يكون مقصوداً عند البائع فلا وجه لجعل بقاء المقابلة بقاء الاستعانة والحق
غير خفي على ذي بصيرة فإن المقصود أن الأثمان انما وضعت لأن تجعل وسيلة إلى تحصيل شيء ولهذا تثبتت على الثمن وهذا
لا ينافي كونها مقصوداً عند البعض وإذا كان وضع الأثمان لذلك التزم استعمال بقاء الاستعانة داخلها عليها وإذا ثبت أن الأثمان
تكون مدخولة الباء (فصح الاستبدال) بالبيع ونحوه (بالكسر من الحنطة قبل القبض في اشترت هذا العبد بكسر حنطة
موصوفة) فله ثمن لدخول بقاء المقابلة والاستعانة عليه (والاستبدال فيه) قبل القبض (حائزون العكس) أي لا يجوز
الاستبدال فيما إذا قال اشترت كرام من حنطة موصوفة بهذا العبد (لأنه - حينئذ) لكون الكسر الذي في الثمن مبيعا لتعلق
الشراء وهذا العبد ثمن لدخول 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 وقررت في التصريح بهذه الفريضة على أن الباء بالاستعانة ومدخولة
يكون ثمناً وكان أورد عليه أن هذه الباء البدلية ولا نسلم كونها بقاء الاستعانة وقررها المصنف بحيث اندفع هذا السؤال (وقول
الشافعية انها تتبع في واء - نحو ابرؤسكم) فقد أنكره محققو العربية حتى قال ابن برهان (من زعم أن الباء تتبع بعض
فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفونه) فلا يصح في هذا القول أصلاً ولا يثبت في الكلام أمثال صاحب القاموس فإنه يمد
مكابرة ثم انه لو ثبت فهذا معنى آخر عندهم غير الاتصاف كما يشهد به كلامهم لأنه يكون منته كما توهم صاحب التصريح (وما قال
في المنهاج) في الجواب عنه (انه شهادة على النبي) فلا يصح (مدفوع) حال كونه (على وجهه) أي وهو ينافي نفسه
(بأنه) أي قول النحاة وإن كان شهادة على النبي لكنه (كشهادة حصر الورثة) فانها شهادة بنفي عليهم وارتأخ وهي مقبولة
لأنه لو كان لأحاط به علمهم كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعية فتقبل لأنه لو كان لأحاط به علمهم ووجهه أنه ليس بشهادة
أصلاً بل استقراء صحيح لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوباً بالاستقراء في نفي استعمال
أمثال هذه الحروف التي لا يتخلو عنها أكثر التراكيب بغير القطع بعين ما يذكر المصنف في مفهوم المخالفة ولا يقبل الأحاديث
إنه بخلاف النبي فلا يقبل قول أبي علي في اثبات التبعية فتدبر فالواقداستعمل الباء فيه في قول الشاعر

البراءة الاصلية التي كنا نحكم بها لولا بعثة الرسول وورود السمع فان قيل دليل العقل مشروط بانتفاء السمع وانتفاء السمع غير معلوم وعدم العلم به لا يدل على عدمه ولا سبيل الى دعوى العلم بانتفائه فان ذلك لا يعلم فلنا قد بينا ان انتفاء نارة يعلم كما في انتفاء وجوب صوم شوال وسلاة الفصحى ونارة فظن بأن يبحث من هو من أهل البحث عن مدارك الشرع والظن فيه كالعلم لانه صادر عن اجتهاد اذ قد يقول لو كان لوجدته فان لم أجده مع شدة بحثي دل على أنه ليس بكائن كطالب المتاع في البيت اذا استقصى فان قيل ليس للاستقصاء غاية محدودة بل البحث بداية ووسط ونهاية فبي محل له أن ينفي الدليل السمي المغير

شربت بماء الدرصين فأصبحت • زوراء تنفر عن حياض الديلم

أجاب بقوله (وشربت بماء الدرصين غير مثبت) للتبعض (لاحتمال الزيادة والتضمن) والدرص ماء وماء آخر ماء وشيع وقيل ماء ابني سعد وقيل بلد والدرصان تشبيه الدرص كالقمرين والزوراء المائلة والديلم قوم من الترك شبه بهم أعداءهم وقيل أرض (فرع • يلزم) لير (تكرار الاذن في ان خرجت الاذن في) فانت طالق (لانه) استثناء (مفرغ) لان البناء لا بد لها من متعلق وذلك هو الخروج فالمعنى ان خرجت بأى خروج كان الاخر واجام لمصفا باذني (فلم يخرج) من المنع خروج (خارج المصفا به) أى بالاذن والخروجان الغيب المصفا بالاذن ممنوعة داخله تحت البين فيشترط الاذن لكل خروج (بخلاف) ان خرجت (الا أن آذن لان الاذن غاية تجوزا) وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن به (التعذر الاستثناء) لعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا كان غاية (فيتحقق البر بالمره) الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الاذن فان قلت فن أين لم تكسر الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم قال (ولزم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه الصلاة و) السلام انما هو بالتعليل وهو قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي وايزاء النبي صلى الله عليه وسلم حرام في كل وقت لا يلفظ النهي (أقول حذف حرف الجر ههنا) أى مع أن (قياس) فلم لا يقدر ويصير الاصل الابان آذن فصيير مثل الاذن (والمصدر) استعماله (العين) أيضا (شائع) كثير فلم لا يجوز ان يكون للعين والمعنى الا وقت أن آذن فيصح الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الاذن في كل مرة (فما وجه الترجيح) لما قلتم على هذين الوجهين وفيه ان الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذم من وجوب الاذن في كل مرة فان الخروج كان مباهيا انما منع بهذا المنع فلا يحرم بالثالث فالاولى أن يقال ان هذين الوجهين شائعان شيوعا كثيرا وكون الاعمى الغاية قليل جدا فالجمل على الشائع اولى هذا (مسئلة • على الاستعلاء ولو معنى) أى لو كان الاستعلاء معنويا (فيعم اللزوم كالدين) فان فيه استعلاء معنى يقال ركبته الدين (واستعير في المعاوضات المحضة) أى العقود التي لا تتعقد الا بمعاوضة المال (كالنكاح والاجارة والبيع والاصاق) بمعنى باء المضاباة بالاتفاق كاحله على عشرة أو بعثك هذا العبد على عشرة أو تزوجت على عشرة (و) استعير (في الطلاق للشرط) أى لتكون ما بعده معلقا بما قبله (عنده) في طلقتي ثلاثا على ألف لاني له واحدة) أى لاني للزوج بايقاع واحدة (عدم 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 امر ادم قال انه لو انقسم لزم وجود جزء الشرط قبل الشرط والافيد ورود انما هو انه كما وجد بعض الشرط وجد بعض الشرط فعلى تقدير انقسام أجزاء الشرط على أجزاء الشرط يكون كل جزء من الشرط مشروطا بجزء من الشرط فلا استحالة وأيضا الاستحالة في تقدم جزء الشرط على الشرط انما المحال تقدم نفس الشرط على الشرط (وعندهما) يستعار في الطلاق (للاصاق عوضا فيقسم) أجزاء العوض على أجزاء المعوض (فله الثالث) للاف في طلاق واحد (أقول ترجيحهما كما في التحرير بأن الاصل فيما عملت مقابلته عمال العوضية) والطلاق مما يقابل عمال العوضية (ضعيف لان ذلك) أى كون العوضية أصلا (فيما لا يحتل الشرط المحض) أصلا كالبيع ونحوه لاني كل ما يقبل المعاوضة في الجملة هذا وقد يدفع بدعوى الاستقراء والله أعلم (كترجيحه) أى كما أن ترجيح قول الامام ضعيف (بانه) أى على (بجائز في الاصاق حقيقة في الشرط) فيعمل عليه عند مكانه (كأذ كره شمس الأئمة) وانما كان ضعيفا (لانه) أى كونه حقيقة في الشرط (ممنوع

فلنساها مرجع رجوع الى نفسه فعلم أنه بذل غاية وسعه في الطلب كطالب المتاع في البيت فان قيل البيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير محصورة فان الكتاب وان كان محصورا فالأخبار غير محصورة وربما كان راوي الحديث مجهولا فلنا ان كان ذلك في ابتداء الاسلام قبل انتشار الاخبار ففرض كل مجتهد ما هو جاهد رأيه الى أن يبلغ الخبر وان كان بعد أن رويت الاخبار وصنفت الصحاح فما دخل فيها محصور عند أهلها وقد انتهى الى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الاصلية مشروطة بنفي المغير كما أن دلالة العموم مشروطة بنفي المخصص وكل واحد

قيل في الاستناد (لان الاصلاق) المتحقق (في العوض حقيقته) أي حقيقته على (فانه من أفراد الزوم) اذ هنالك يلزم العوض في الذمة (أقول الزوم انما يتحقق بعد التعلق) الذي يكون في المعاوضة (لانه يوجب المقابلة والمقابلة توجب الزوم) فالتعلق يوجب الزوم (والكلام في أصل التعلق) انه حقيقة فيه ام لا (بعد) فالحق ان الاصلاق والشرطية كلاهما غير الزوم فهو فيهما مجاز هذا ومن ادعى أنه حقيقة في الشرط لم يقل بأنه باعتبار اللغة حقيقة بل يقول صار في العرف حقيقة بمعنى أنه لا يحتاج في الاتهام الى قرينة أصلا وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه البيان (ثم أقول لك أن ترجمه) أي قول الامام (بأن تعلق المجموع) من الألف (بالمجموع) من التلقات التلات (صواعن الاعضاء ضروري) سواء كان التعلق شرطيا أو الصاقيا (وانقسام البعض على البعض زائد بلا دليل) فانه ان كان للشرط فظاهر أنه لا انقسام وان كان الاصلاق (فان الطلاق يمتثل الامرين) بعوض المال وبغير عوض المال ولا قيمة له في ذاته أصلا حتى يقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم المجموع لا الاجزاء (بخلاف البيع ونحوه) فان للعوضين قيمة في ذاتهما فلا بد أن تقع في مقابلة الاجزاء التي هي أموال أجزاء من العوض الآخر والالزام بقاء المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بلا دليل (فلم يثبت) فرع (في قول رجله) (على ألف يلزم الدين) ويكون اقراره لكونه حقيقة في الزوم وهو كونه ديناً (ولو وصل ودبعة تعين المجاز) لوجود الصارف (وهو وجوب الحفظ) مسألة (من اختلف فيها فكثير من الفقهاء) قالوا (انها التبعض) فقط (و) قال (نفر الدين للتبيين) قال (جمهور أئمة اللغة لا ابتداء الغاية) أي الشيء ذي الغاية (زمانا) كان (أو مكانا على الصحيح) لا كإزعم البعض انه لا ابتداء الغاية المكائسة (وأرجعوا ما بينها) واعتمد في الاستعمالات (الماذ هو اليه) والحق ان التبعض والتبيين في نحو آجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء في نحو وأخذت من الدراهم تعسف) أما الأولان في المثال الاول فلانه من البين أن الغرض في الاجارة بهذا الكلام التعدي من ابتداء الشهر وأما الاخير فلان الاخذ ليس مستدا حتى يتحدد (بل) كلمة من (مشتركة) بين المعاني (للتبادر) أي لان الكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لكونه مجازا في أحدهما وحقيقة في الآخر فاما أن يكون موضوعا بازاء القدر المشترك أو بازاء كل والاول باطل والالتزام منه فتعين الثاني فان قلت لاحتمال هنا القدر المشترك فان وضع الحروف لمفهومات جزئية مملوطة بوجه كلي قلت مع أنه لا يضر فالمراد أن يكون موضوعا لافراد القدر المشترك بوضع واحد أو بازاء افراد كل مما ذكرنا من المفهومات الثلاثة باوضاع والاول باطل والالتبادر الافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني فتدبر وهذا أولى مما في التعبير واستقرامواقعهما فيبدأ متعلقها ان تعلق مسافة كسرت وبعث فلا ابتداء الغاية وان أفادتنا ولا كأخذت وأكلت فلا يصاله الى بعض مدخوله ثم ساق الكلام فانه رد عليه انه لا يلزم البعض أن يكون متعلقه مفيد للتناول كما في قوله تعالى وكانت من القانتين فتدبر (مسألة) الى لانها محكم ما قبلها) الى ما بعدها وهو الغاية (وفي دخول ما بعدها) فيما قبلها (مذاهب كمتي) أي كما في حتى مذاهب من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شيء من الدخول وعدمه (لكن الأشهر في حتى) مذهب (الدخول وفي الى) مذهب (عدمه) والتفصيل بتناول الصدر (لولا الغاية لها) كاللرافق) فله لولاه لتناول وجوب الغسل للرافق بل لما بعدها ولذا انفهم بعض العصاة في التيمم اليد كله الى الابط كما حكى في الكشف نافلا عن المبسوط (فيدخل) الغاية حينئذ في الحكم لانه كان داخلا فلا يخرج (ويسمى) هذا (غاية الاسقاط و) التفصيل (عدمه) أي عدم تناول الصدر لولا الغاية (كالبيل) فله لولاه لما دخل في الصوم فانه اساق في النهار (فلا) يدخل في الحكم لانه كان خارجا فبقي كذلك (ويسمى غاية المدحسن) خبر لقوله والتفصيل (وقد تأيد) هذا التفصيل (باتفاق) كثر أئمة الفقه وأجلة

من المخصص والمغير تارة 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 المنتمية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل

﴿ خاتمة لهذا القطب بيان أن ثم ما يظن أنه من اصول الادلة وليس منها ﴾

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

﴿ الاصل الاول من الاصول الموهومة ﴾ شرع من قبلنا من الانبياء فيما لم يصرح شرعنا به نسخه وتقدم على هذا الاصل

المفحة) قال صاحب الكشف ناقلا عن المسوط قال أبو يوسف ومحمد رهما الله لا تدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا الوأجر الى رمضان أو باع بأجل الى رمضان أو حلف لا كلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجمل 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 الحاكى الوضوء انتهى وهذا يدل دلالة واضحة أنهم ما اختار عدم الدخول وأما الامثلة التي أوردناها لعدم الدخول ففيها الغاية غاية المد لا المسئلة الحلف فان فيها تفصيلا فان الليل غير داخل في حكم تمام الصوم ذكر لم يذ كر وكذا الفجر في قوله تعالى وكلاوا شرابا فان صبغة الامر لا توجب التكرار فانه لو لم يذ كر الغاية لا يتناول الامرا باها وكذا في الاجارة فانها تمليك المنفعة وهي تصدق بتلك المنفعة ساعة وكذا الاجل في ثمن المبيع لانه تأخير عن وقت وجوبه وهو يصدق بالتأخير ساعة فهذه الغايات لمدا الاحكام المغيية بها فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم منه أن يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية المدعنده لان الخيار المؤبد غير صحيح فلا يقيد المطلق عن التقيد بالغاية الاخبار ساعة غير معينة فذكر الغاية لمدا اخبار الى تلك المدة واذ افسد العقد بالخيار المطلق اتفاقا فانه يوجب الجهالة المضغية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقا عندهما الى ثلاثة أيام عنده وأما مسئلة الحلف فالغاية تدخل فيه في رواية الحسن فلا تصح حجة هذا واعترض القاضي الامام أبو يزيد على التفصيل بأن الكلام اذا اقترن في آخره غاية أو شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم المغييا والمعلق فليس ههنا حكم الصدر عا مافسطة الغاية بعدها وغير عام فذه الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور والحق ما قاله كيف ومسئلة البين لازمة على طريق الامام أبي حنيفة اذا الاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى منقولاً منه في الكشف والجواب عنه أنه ليس حاصل التفصيل أن هنالك حكما عاما أو خاصا مفادا من أول الكلام ثم الغاية أسقطه أو مده حتى رد عليه ذلك بل المقصود أن الغاية لو كانت بحيث لو لم يذ كر ويلفظ بمقابلها أفاد شمول الحكم الغاية وما بعدها وسميت هذه لغاية غاية اسقاط لان هنالك اسقاط حكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذ كر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل وتسمى غاية المد لان هنالك حكما ثابتا المتد بالغاية وليس هذا منافي لتوقف أول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور أن هيئة الكلام لو لم يذ كر الغاية معه اقتضت الشمول فلا تغيره الغاية التي شئت في خروجها وتغييرها وكذا في الشق الثاني أن هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مقتضيا بل نقول ان اقتران الكلام الذي يقتضى الشمول بالغاية يدل على أنها الاسقاط ما وراءها استقرار وكذا اقترانها مع الكلام الذي لا يقتضى الشمول يدل على مد الحكم اليها استقرار وأما هي نفسها فبقيت كما كانت وأما مسئلة الحلف فان سلمت فالتخلف فيه لعلة لقرينة أخرى أو يعرف خاص ان ثم واذا دريت ما صورنا لك وعلمت حقيقة الامر فاعلم أنه ليس الامر كما زعم البعض من أن معنى غاية الاسقاط أن متعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا أي بذيكم مسقطين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التأويل صحيحا مع أنه لا يخطر بالبال أصلا وينبغي لك أن تحمل ما في الكشف أن المتعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني أن الى وان كان متعلقا باغسلوا ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية غير بما يجاء 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

بالشرائع لتظهر مخالفتها أصناف الخلق وتوفرت الدواعي على نقله وبشبهه أن يكون اختفاء حاله قبل البعث مهجراً تخارفة للعادة وذلك من عجائب أموره وللمخالف شهبان الأولى أن موسى وعيسى دعوا إلى دينهما كلفة المكلفين من عباد الله تعالى فكان هو دخلا تحت العموم وهذا باطل من وجهين أحدهما أنه لم ينقل الشرايع التواتر عنهما عموم صيغة حتى تنتظر في نحواه فلا مسند لهذه الدعوى إلا المقابلة بين نبينا صلى الله عليه وسلم والمقابلة في مثل هذا باطل وإن كان عموم فعله استثنى عنه من ينسخ شريعتهما الثاني أنه ربما كان زمانه زمان فترة الشرائع واندراسها وتعددت القيام بها ولاجله بعث صلى الله عليه

يستلزم وجوب العاشر أيضاً كما أن وجوب الثاني يستلزم وجوب الأول عنده لأن تاسعة التاسع بازا ما تحتها لا بازا ما فوقه حتى يستلزمه فافهم (وعندهما) يلزم هنالك (عشرة) العشرة غاية (المعدوم لا يكون غاية) الموجود والوجود الشيء من دون غاية فلا بد من وجوده (ووجوده إنما يكون لوجوبه) لأنه دين (فيجب) العاشر فتجب عشرة لهذا الصارف عما هو أصل الغاية (قلنا) ليس العاشر غاية في الخارج بل (يكفي التعقل للتعبير) وجعله غاية والحكم على ما هو محدود في التعقل يلزمه في الذمة فافهم (مسئلة) في الظرفية حقيقة) وهي الزمانية أو المكانية (ونحو الدار في يده مجاز فلزماني) قول المقر (غصبت ثوباً في منديل) لأن الغصب في المنديل إنما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لأن العقار لا يكون مغصوباً عند الشجين وبخلاف غصبت ثوباً من منديل فإن المتبادر منه الانتزاع وبعد المناقشة فيه مجال فالأولى أن المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصبهما (ولزم عشرة في) قول المقر (على عشرة في عشرة لبطان الظرفية) فإن الدرهم لا يكون طرفاً فاعرف الدرهم آخر وكذا عدد لعدد آخر وهذا أولى من الاستدلال بأنه يلزم ظرفية الشيء لنفسه فإنه إنما يستعمل في المعين وأما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب (الآن قصده المعية فعشرون) لازم حينئذ لأنه قصد المجاز وفيه تشديد عليه فيصدق قضاء وديانته (وبشكل) بما (إذا أراد) المقر (عرف الحساب) فينبغي أن يلزم مائة لأن العشرة المضروبة في عشرة مائة وليس كذلك عندهم (حيث قالوا يلزم عشرة الألف رواية) رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله وما أوردوا لبيان ذلك أن الثرب لا يفيد زيادة في المضروب نفسه وإنما يفيد تكثير الأجزاء واللكان الفقير غنيا بضرب ما في يده من المال في الألف بل الألف في غاية ما يلزم بارادة عرف الضرب والحساب ضرورة أجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة الكاملة فبما أورد في فتح القدير أن الكلام فيما إذا أراد عرف الحساب ولاشك أن في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب المائة قبلزم المائة قطعاً ونحن لا ندعي أن بالضرب ازداد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعي أن هذا القرار بالمائة لأنه مفهوم كلامه بانضمام هذه النسبة ومثله مثل من تكلم بلغة هندية وأخرى وأخرى ما يلزم ما يكون مفهومه في تلك اللغة فافهم (وتقديره يفيد الاستيعاب) عنده بخلاف ذكره (للفرق) الظاهر (عرا فالغة بين صمت سنة وصمت في سنة) فيفهم من الأول استيعاب الصيام السنة دون الثاني وقال البعض في بيانه أن تقديره في بوجبه تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كافي الفعل المتعدى والمنسب بواسطة حرف الجر فتأمل وبخالف هذا (خلافاً لهما فلم يصدق قضاء) عنده (في نسبة آخر النهار في) قوله أنت (طالق غداً) لأنه نوى خلاف حقيقته الظاهرة وفيه تخفيف فإنه يصح استيعاب انصاف المرأة بالطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في أول أجزاءه (بخلاف في غداً) فإنه يقبل فيه نسبة آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب فإن قلت فلم قلتم بوقوعه في أول الأجزاء عند عدم النية قال (وإنما يتعين أول الغد مع عدم النية لعدم المزاحم) هنالك بخلاف الأجزاء الباقية فإن الأول مزاحم لها فالوقوع فيها دونه رحمان من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء وأما ديانته فيقبل نسبة آخر النهار في صورتين (فرع) قالوا وقال أنت طالق في مشيئة الله تعالى يتعلق بها ولا يقع لأن المشيئة غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لأنه إنما يتعلق بوجوده فتوقض بطلان في قدرة الله فأجيب بأن المعنى في تقدير الله فهو كني مشيئة الله فلا يقع ورد بأنه يجوز أن يكون المعنى في مقدور الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي أن يقع والمصنف قرر الكلام بحيث لا يتأني هذا القيل والقال فقال (لم يقع في) قوله (طالق في مشيئة الله) قوله طالق (في قدرة الله) لخصه تعلقهما بطرفي التقيضين) فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشيئة فإن المشيئة لله تعالى واقع بالضرورة فالأولى أن يقرر هكذا إن المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم في المشيئة فالعنى أن شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم

وسلم فن ابن يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتهم ما الثانية من شبههم أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي ويحج ويعتمر ويتصدق ويذبح الحيوان ويحجبت الميتة وذلك لا يرشد اليه العقل فلنا هذا فاسد من وجهين أحدهما أن شيئا من ذلك لم يتواتر بنقل مقطوع به ولا سبيل إلى اثباته بالنقل الثاني أنه ربما ذبح الحيوان بناء على أنه لا تحريم الإباحة ولا حكم قبل ورود الشرع وترك الميتة عيافة بالطبع كما ترك أكل الضب عيافة والحج والصلاة انصح فعله فعله تبركاً بما نقل جملته من أنبياء السلف وإن أئدرس تفصيله ونرجع الآن إلى الاصل المقصود وهو أنه بعد بعثته هل كان متعبداً بشريعته من قبله والقول في الجواز

الاشتراط في الظاهر فاما أن يعنى به ان قدر الله كما اذا كان القدرة بمعنى التقدير فهو كأن شاء الله تعالى واما أن يعنى في مقدر الله تعالى فلا معنى له إلا أن هذا في حجة مقدراته والموجود والمعدوم كلاهما مقدران فلا يعنى الوجود والوقوع وهذا (بخلاف) طالق (في علم الله تعالى) فإنه يقع فيه في الحال (لأنه لا يتعلق بالواقع) المحقق فيجب أن يتحقق الطلاق (فقدبر) فان قلت تعلق العلم وتعلق المشيئة سواء فإنه اذا قطع بوجوده شئ قطع بتعلق العلم والمشيتة وما شئت في وجوده شئت في تعلقهما أيضاً فوجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فإذ كرت عدم الوقوع في المشيئة جاز في العلم وماذا كرت للوقوع في العلم جاز في المشيئة قلت هذا الاشكال مما تلقته الاذ كيا بالقبول والذي عند هذا العبد في الفرق أن مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالباً وهو أى الشرط يستقيم في المشيئة عرفاً لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فإنه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى أن هذا متحقق في علم الله تعالى وهذا لا يصح إلا أن يقع ليحقق في علم الله تعالى فيصح الكلام فتأمل فيه ثم نقول ان هنا كلاماً آخر به ترتفع القيل والقال هو أن المتبادر في العرف بالتقيد بالمشيئة التشكيك في الوقوع بل هو لا يبطل عند البعض ونقل عنهم أيضاً والعرف في جعل القدرة ظرفاً لاستبعاد وقوع ذلك الشئ وأشعار أن القدرة الالهية اذا تعلقت بالمسبوعات يصح تعلقها به واما القدرة البشرية فقاصرة عنه واما في التقيد بالعلم فيقصودون كيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الاولين ولعل مقصودهم هذا لكن أجعلوا وناسهوا واواكتفوا بذلك ما كان تخيله داعياً إلى هذا العرف هذا ما اعتدى إلى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ﴿مسائل أدوات التعليق﴾ المراد بالاداء الكلمة لان بعضها أسماء أيضاً ﴿مسئلة﴾ ان التعليق على ما هو على خطر من الوجود قال الشيخ ابن الهمام ليس الخطر لازماً لمفهوم الشرط فان الشرط قد يكون مقطوعاً وقد يكون مشكوكاً وهذا الخطر من خواص ان والكلمات الجازمة للضارح هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخله الاعلى ما هو على خطر الوجود غير مشهور بل خلافه مشهور (فالوا لا تطلق في) قول الزوج (ان لم أطلقك فطالق الابا آخر) أزمان (حياة أحدهما لان الشرط) ههنا (العدم مطلقاً) أى العدم رأساً (فإنه الذى 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 يتناوله الشرط الذى على خطر (بخلاف متى) لم أطلقك فأنت طالق (فإنه) يقع فيه كما سكت (لعموم الأزمنة) في متى فالشرط فيه العدم في أى جزء كان وهذا التقرير بما يتوقف على أن يكون متى داخل على محقق الوجود واما اذا 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 التنى على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فان ان لا يدل على ازمان وهذا يقتضى استيعاب التنى ودوامه فان الفعل كالتكررة يعنى بالتنى وفي متى لم أطلقك يقيدنى الفعل بزمان فلا يقتضى الاستيعاب فتدبر (ولهذا) أى لاجل أن متى لعموم الأزمنة (لا يتقيد التفويض بالمجلس في) طالق (متى شئت) لانه لعموم الأزمنة فلا يبطل بالاعراض في بعض الازمان (دون ان شئت) أى بتقيد التفويض في ان شئت بالمجلس لانه لا يقتضى عموم الأزمنة بل التفويض بمجرد المشيئة فاذا اعترضت وفقدت المشيئة في المجلس بطل التفويض هذا ﴿مسئلة﴾ اذا ظرف زمان ويحى بالشرط محققاً فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود لا التكنة (وحينئذ) أى حين محيئه للشرط (فقد يسقط عنها الوقت فتكون) حرفاً (كان) وجعل في التلويح معنى حرفيته دخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة الامام نحر الاسلام ثم أورد عليه بأنه إنما يدخل على مشكوك الوجود لاجل النكته وهذا ليس بنى لان الدخول وان كان لنكته مؤذن بسقوط الوقت وبقائه على معنى الشرط وان كان ذلك لنكته وليس أن النكته

العقل والوقوع السعي أما الجواز العقلي فهو حاصل اذ لله تعالى أن يتعبد عباده بما شاء من شريعة 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 فإنه إن لم يتجدد أمر افلا فائدة في بعثته ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائدة ويلزمهم على هذا تجوز بعثته بمثل تلك الشريعة اذا كانت قد اندرست وارساله بمثلها اذا كانت قد اشتملت على زوائد وأن يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني مبعوثا اليهم والى غيرهم واعلمهم بخالفون اذا كانت الاولى غضة طرية ولم تشتمل الثانية على مزيد فنقول بدل على جوازه ما يدل على جواز

تجعل المشكوك محققا بل الغاية أن يجعل بمنزلة المحقق وتدخل الكلمة التي كانت لتتحقق واستعملت لمماثل فيه ثم انه لما ثبت استعماله في الشرط المحض وجب أن يكون موضوعه لان الاسم لا يستعمل في معنى الحرف فتدبر ثم انه يرد عليه أن الدخول على المخطور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية الا ترى أن الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المخطور في متى مع عدم سقوط الوقت ولعله لهذا لم يجعله الشيخ في الحرفية ولا المصنف وأما قوله ان كلام نضر الاسلام لا يستدعيه فخطور فيه فمن شاء فليستظر في كلامه الشريف (فلا يقع في اذا لم أطلق فطالق حتى يموت أحدهما) لانه لما صار كان وبطل معنى الوقت صار شرطه الذي هو عدم الفعل عدما مطلقا (خلافا لهما اظهروا عندهما في الطرف) ولا يسقط عنه الوقت كمن في أي وقت سكنت وقع (ويرد عليهم انه لو اراد الشرط المحض) بمعنى إن (يجب أن لا يصدقه القاضي) في هذه النية لانه نية خلاف الظاهر من اللفظ مع التخييف على نفسه (مع أنه على ما توى) قضاء (بالاتفاق) وانما الخلاف فيما لا نية فيه فتدبر (مسئلة) لو لامتناع الثاني لامتناع الاول اعلم أن لو حرف شرط موضوع لتعليق الثاني بالاول المنتهي المقدر في الماضي ويكون الثاني مساويا للاول في الاكثر فينتهي الثاني بانتفاء الاول فدلالته على هذا الانتفاء التزمية فما قيل الاول ملزوم والثاني لازم فانتفاءه لا يوجب انتفاءه بل الامر بالعكس فلولا انتفاء الاول لانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه ثم قد يستعمل فيه على القلة أيضا كما في الاقضية الاستثنائية (وقد جاء نحو) (ماروى عن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه موقوفا في الأصح ومر فوعا أيضا من العبد صيب) (لو يخف الله لم يعصه) يعني قد يجيى لا فائدة أن الثاني متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر وضده المحقق (وقد يستعمل) (لو كان) أيضا لتعليق الثاني بالاول في الاستقبال (فجوز الفاء) في الجزاء (ويعتق بعد الدخول في نحو لو دخلت عنت) على ما روى عن الامام أبي يوسف كما في التحرير وأصول الامام البرزوي وفي الكشف أن هذا رواه ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولم ينص فيه الامام أبو حنيفة وفي المنار روى عنهم انهم القياس أن لا يقع فيه شيء لان حقيقة الكلام انتفاء العتق لانتفاء الدخول لكن الفقهاء حكموا بالعتق لا بما يجازيه وصيرورته بمعنى ان حذرا عن الغوازا العتاق منتف من قبل عدم ايقاعه فلامعنى لانتفاءه لانتفاء الدخول وقيل عليه فينبغي أن يفصل ان كان علق العتق قبل بالدخول ولم يوجد ثم قال هذا الكلام يبنى أن يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة والافصاح على إن قال أبو الحسن الاخفش الأهوازي ان قال لو دخلت الدار فانت طالق يبنى أن يقع في الحال لأن الفاء لا يقع في جوابه فضاء كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لأن جواب إن لا يقع بالواو وجوابه ظاهر هو أنه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معناه وهمنا قد انتقلت الى معنى ان على أن الفقهاء لم يعتبروا هذا فان العوام لا يفرقون بين ان ولو في الجواب هذا والله أعلم بأحكامه (ولو لا لامتناع الثاني لوجود الاول) لانه كلمة لو زبدت اليها لا (فلا تطلق في) أنت (طالق) لو لا حبك اذا زال لان ارتفاع المانع لا يكتفي لوجود الشيء والحب كان مانعا ولم يحمل على الشرط بمعنى إن لانه لم يستعمل فيه قط بخلاف لو (فافهم) (مسئلة) كيف الحال المشهور أنه السؤال عن الحال وقد تجرد عن السؤال ويدل على الحال فقط (وقيل) لحال (غير اختيارية) كالصحة والمرض دون القيام والقعود (وربما منع) وادعى استعمال نحو كيف جلستك وكيف تجلس اجلس (وجاء للشرط) جازما المضارع مطلقا عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلمة ما عند أهل البصرة (فالوا فعلا الشرط والجواب فيها يجب أن يكونا متفقين 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 واحد ترجعية بدون المشيئة من الزوجة (عنده) لكن في المدخولة تفوض الأحوال الأخر كالينونة الحقيقية والعليلة على مشيئتها وفي غير المدخولة لا يفترض شيء لأن المحل

نصيب دليلين وبعثة رسولين معا كما قال تعالى اذا ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث وكما ارسل موسى وهرون وداود
وسليمان بل كخلق العينين مع الاكتفاء في الابصار باخدهما ثم كلامهم بنامه على طلب الفائدة في افعال الله تعالى وهو تحكم
أما الوقوع السعي فلا خلاف في أن شرعنا ليس بناصح جميع الشرائع بالكلية اذ 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 وتعبده
بإستدامته ولم ينزل عليه الخطاب الا بما خالف شرعهم فاذا نزلت واقعة لزمه اتباع دينهم الا اذا نزل عليه وحى مخالف لمسبق

قد فات بوقوع الطلاق (ولا يقع عندهما ما لم تشأ في المجلس) فان شئت في المجلس وقعت والا لان التفويض يتوقف على
المجلس (له) انه طلق وفروض وصفه الى مشيئتها و (أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف) فيجب أن يقع ولا يقع مجردا
عن أوصافه بل موصوفا بوصف ما (فتعين الأدنى) وهو الرجعية وهذا غير وافي لاننا لنسلم أن تفويض الوصف فرع وجود
الموصوف بالفعل ولم لا يجوز أن يكون تفويض الوصف مستلزما لتفويض الأصل فلا يقع شيء قالوا ولي أن يقرر هكذا ان
حاصل هذا ايقاع الطلاق في الحال مع تفويض الأوصاف اليها فيجب أن يقع لان الانشاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه واذا
وقع فلا بد أن يقع مع صفة ثبتت له عند وقوعه بلا زيادة أمر وهو كونه رجعيا فيصير رجعيا والا واصف الباقية مفوضة كما
كانت ان بقي المحل فتأمل فيه فانه انما يتم لولم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الايقاع الى التفويض هذا (ولهما أن تعلق
الحال الغير المنفكة تعلق لذى الحال) والالزام الانفكاك وههنا أحد الأوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة فيجب أن
يفوض نفس الطلاق أيضا اليها (أقول) استلزام تعلق الحال الالزام لتعلق الملزوم (ممنوع لجواز كون حال أولى عند عدم
المشبهة) فيثبت من غير اختياره ومنها فلا حاجة الى تعلق الذات فنه أن هذا الكلام تفويض جميع الاحوال وحاصله
عدم الوجود قبل المشبهة منها وانقضاء الالزام موجب لانقضاء الملزوم فكأن البعض أولى غير مضر وغير مثبت اباه فان ثبوته
مناف لتصرفه فان قيل يخص تصرفه بما عدها قلت أي دليل على التخصيص لم لا يبقى تصرفه عاما وتفويض الأصل
أيضا ولا بأس به فتأمل فيه والمشهور في الاستدلال لهما أن الشيء الغير المحسوس أصله ووصفه سواء فاذا تعلق الوصف بالمشبهة
تعلق الأصل أيضا وهو غير تام لأن مساواة الأصل والوصف في غير المحسوس مما لم يقم عليه دليل (مسائل الظروف

• مسألة قبل وبعد مع متقابلات) فالاولان متضايقان والثالث مضاد مشهور لهما (واذا أنشئت) كل منها (الى اسم
ظاهر فصفاً لما قبلها) اذا أضيفت (الى ضمير قبلها بعدها) أي فصفاً لما بعدها هذا منقوض بنحو ما في رجل قبل زيد
غلامه وجار رجل غلامه قبله والتحقق أن هذه الظروف لثباتها عن الفعل تقتضي فاعلا هو الموصوف بهذه الظروف فهو
قد يكون ظاهرا بعد هافهي صفات لما بعدها وقد يكون مضمرا ارجعا الى اسم قبلها فههي صفات لما قبلها (فلزم واحدة في
طالق واحدة قبل واحدة لغير المدخولة) لأن الأولى وقعت في الحال مقارنة لا يقاعه وقد وصفها بالقبليية على الأخرى فلا بد من
وقوعها بعدها في المستقبل فيلغو لفوات المحل (و) لزم (ثنتان في طالق واحدة قبلها واحدة) لأن الأولى وقعت في الحال متصفة
بقبليية الأخرى عليها فتقع في الماضي لأن قبل الحال ماض والايقاع في الماضي ايقاع في الحال (كجمع) كما يقع ثنتان في
مع واحدة ومعها واحدة لأنه ايقاع لثنتين دفعة في الحال (بعكس بعد) فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لأنه أوقع
الواحدة في الحال ووصفها بالبعديية عن واحدة أخرى فلا بد أن تقع هذه الواحدة الأخرى قبل الأولى في الماضي والايقاع فيه
ايقاع في الحال ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة لأنه أوقع الأولى في الحال متصفة ببعديية الأخرى عنها فههي في
المستقبل ويلغو لفوات المحل وهذا (بخلاف المدخولة ثنتان) واقعتان عليها (مطلقا) في الصور كلها لانها قابلة لاطلاقات
الكثيرة ولومرتبة (وما قيل ان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود غيره) فان اليوم متقدم على الغد المعدوم فينبغي أن لا يقع
في المدخولة بقوله طالق واحدة قبل واحدة لانه انما أوقع واحدة موصوفة بالقبليية على أخرى ولا يلزم منه وقوع أخرى
(فدفع عن أن القبليية نسبة) بين القبل والبعث (وتحققها فرع تحقق المنسبين) وهو بديهي وانكاره مكابرة (مسألة •
عند الضرر الحسية) نحو عندي كوز (والمعنوية) نحو عندي دين لفلان (والعندية أعمن الدين والوديعة وانما تثبت
الوديعة (باطلاقها) بأن يقول عندي لفلان ألف من غير تقييد بالدين أو الوديعة (لانها) أي الوديعة (أدنى) ما تناوله

فالى هذا يرجع الخلاف والمختار أنه لم يتعد صلى الله عليه وسلم شرعة من قبله وبديل عليه أربعة مسائل **(المسألة الأولى)** أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ الى اليمن قال له يم تحمك قال بالكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر التوراة والانجيل وشرع من قبلنا فزكاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصوبه ولو كان ذلك من مدارك الاحكام لما جاز العدول الى الاجتهاد الا بعد العجز عنه فان قيل انما لم يذكر التوراة والانجيل لان في الكتاب آيات تدل على الرجوع اليهما فلناستبين سقوط نكسهم بثلاث 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 الحل على الودعة براءتها **(مسائل متفرقة)** **(مسألة ٥)** غير متوغل في الابهام جاء صفة مضافة (على الاصل) فيه (فلا حكم في المضاف اليه) اللهم الا عند قائل المفهوم (و) جاء (استثناء فيفيد نقيض الحكم) فيما بعده كما هو شأن الاستثناء (ويلزمه حيثما عراب المستثنى) لأن المستثنى لما صار مجرورا بهما أجرى عرابه عليهما كونهما صالحا للاعراب (ففي له درهم غير دائق (برفع) صفة درهم (يلزم) الدرهم (تاماً) لأنه اقرار بالدرهم التام المغاير للدائق (و) في له على درهم غير دائق (بالنصب) يلزم الدرهم (الادانقا) لأن الاستثناء تكلم بالباقي فاقتصر الاقرار على ما بقى من الدرهم بعد اسقاط الدائق (وفي) له (دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما) فيلزم الباقي من الدينار بعد اخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب (و) يلزم دينار (تام عند) الامام (محمد لأنه) استثناء (منقطع) غير مخرج لشيء (عنده لشرطه في الاتصال التجانس) بين المستثنى والمستثنى منه (صورة ومعنى) وهو منقطع في الدينار والدرهم واذا لم يخرج شيء يلزم تام (وقال بكفايته) أي كفاية التجانس (معنى) للاتصال (وهو متحقق) ههنا (لاشتراك الثنية) بينهما فالمعنى له على دينار الا قيمة عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفينا بالتجانس المعنوي في الايمان فقط مع وجود المعنوي في له على ألف الا هذا العبد لان الايمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند ارادة الاستثناء له على ألف الا قيمة العبد ولا يقدر هذا والله أعلم بأحكامه **(مسألة ٦)** اللام للاشارة الى المعلوماتية أي معلومية المدخول (وأقسامه أربعة 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 يختم) اللام (وانما لاسلام الطبيعة في موضوع الطبيعية) الذي فيه الاشارة الى الطبيعة من حيث الاطلاق (مثل قولنا الانسان نوع) فان قلت القوم جعلوه اخلاق لاسلام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء اخف من حيث الاطلاق أو من حيث هو قلت مقصوده أن النسب أن يختم حين التقسيم لغاية هذين اللامين بالاحكام كالامات الاخر لأنهم غفلا عنه هذا وان أدرج في لام العهد الخارجي فله وجه أيضا كما لا يخفى على ذي بصيرة نافية (تم الراجح العهد الخارجي) لافادته فائدة جديدة وكونه الذي كرسا بقاقرينة عليه (تم) الراجح (الاستغراق الاكثري) في موارد الاستعمال (خصوصا في استعمال الشارع تم) الراجح (الجنس) لعدم افادته فائدة جديدة معتد بها (وقيل بالعكس) أي بأن الراجح الجنس على الاستغراق ويعزى الى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الأحق بالاعتبار كيف وهذا قول علماء الاصول وهم متقدمون في أخذ المعاني من قوالب الالفاظ قال في التحرير وهذا ليس بمجرد فان الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الاكثريه والأفئدية ولاشك أن الاستغراق أفيد من العهد وهذا ليس بمجرد فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر الأثرى أهم من علام الحقيقة وأيضا الاعتبار لقرينة الأثرى أنه بهاترك الحقيقة وان كانت أفيد وترجحها أحدمعني المشترك وان كان الآخر أفيد وههنا استعمال العهد أكثر وهو المتبادر والذي كرسا بقا تحقيقاً أو تقديراً أو حكماً قرينة عليه فله الاعتبار والتقديم هذا وظاهر من هذا أن اللام حقيقة في التعريف والاشارة وهو يعرف المدخول وان كان مستعملا في معناه المجازي ثم المختار عند جماهير من اجتنابا لمشايع الشافعية والمالكية أيضا بل والحنبلية أيضا على ما هو الظاهر أن المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام كأنه بدونها المفرد المهم وينقل خلاف أهل المعاني فيه وسيجي إن شاء الله تعالى تحقيقه وصدر الشرع لم يعتبر العهد الذهني المشهور فمما آخر بل أخذ الجنس بحيث يشمل العهد الذهني والمعهد الخارجي المشهور أعني ما فيه اشارة الى حصة معينة قسمين ما فيه اشارة الى حصة معينة خارجة كورة

نقول في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس فكان ينبغي أن يقتصر على ذكر الكتاب فان شرع في التفصيل كانت الشريعة السابقة أهم مذكور فان قيل اندرجت التوراة والانجيل تحت الكتاب فإنه اسم يعم كل كتاب فلناذا ذكر الكتاب والسنة لم يسبق الي فهم المسلمين سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يعهد من معاذق تعلم التوراة والانجيل والعناية بتبسيط المحرف عن غيره كما عهد منه تعلم القرآن ولو وجب ذلك لتعلمه جميع الصحابة لانه كتاب منزل لم ينسخ الا بعضه وهو مدرج لبعض الاحكام ولم يتعهد حفظ القرآن الا لهذه العلة وكيف وطالع عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة فغضب صلى الله عليه وسلم حتى احمرت

ومافيه اشارة الى حصة معينة ذهنية سمي الاول المعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور ولذا حكم بتقدم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فبان لك أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت في الاصطلاح ولا يجب تطابقه فسد ما في التلويح ان الحكم بتقدم 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 أصلا فانه معنى كالتكررة فانهم واذا دخل اللام على الجمع ولم يكن هنالك جماعة معهودة أبطل اللام معنى الجمعية وأما استغراق الاحاد ان ممكن لانه الراجح كما تقدم والا فاذ تعرف الجنس سواء تحقق في واحد أو أكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الانضمام كما في الرجال خير من النساء أو كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرد ما كما في ركب الخيل وابست السباب فدخل في هذا امثلة العهد الذهني وسقط ما عترض به في التلويح من أن مثل ركب الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه الاشارة الى حصة ما معهودة في الذهن وان قد عرفت في المعرف بلام الجنس فأى معنى للمعهود الذهني الذي هو مقدم على الاستغراق وأي شئ هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فانه عند عدم إمكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفقهاء وأيضا استدلالا بأنه لو لم يحمل على الجنس وبقي الجمع فيه على الجمعية لغا حروف العهد أعني اللام وان حمل على الجنس المقيد بالوحدة لعا الصيغة فلا بد من الحمل على الجنس فيه ليقبى اللام معمولا ويكون مدخوله أقرب الى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعترض عليه بأنه لم لا يحمل على المعهود الذهني ويشار الى جماعة ما معهودة في الذهن حينئذ يبي اللام والجمع كلاهما على معنيهما وجوابه أنك قد عرفت أن من خواص اللام أن يبطل الجمعية فلما بقي الجمع لغا قطعاً وأيضا ان العهد الذهني عهد تقديري وليس معناه حقيقة ولذا يعمل بالمعهود الذهني معاملة التكررة فلغا قطعاً والحاصل أن اللام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب فلما بقي الجمع على معناه الجمعي يبطل اللام بالكلية ولا يظهر له أثر في تعبير المدخول ولو غير الى معنى المفرد يبطل الجمعية بالكلية وبصير مجازاً بعد دخول الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وصار المجاز أقرب الى الحقيقة هذا والاقسام والاحكام التي ذكرتها في اللام بعينها جارية في المضاف الى المعرفة ففهم عليه ثم انه يتفرع على ما عرفت من الترتيب بين الاقسام الاربعة حكم الاعادة فاذا أعيد المذكور أو لا فاما معرفة كان عين الاول سواء كان الاول معرفة أو تكرة تقدماً للعهد واذا أعيد تكرة كان غير جلا على الاعادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما روى عن ابن عباس رضي الله عنه موقوفاً ومرفوعاً في قوله تعالى فان مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً لن يغلب عسر يسرين لكن لم تسمع هذه الرواية عند أهل الحديث وهو معنى قول الامام فخر الاسلام وفيه نظر لا ما وجهه انه ان الظاهر التأكيدي والحمل على تعبير اليسرين تعسف فانه ليس يصلح بحال أدنى مسلم أن يجترأ عليه فما ظنك بقدمتهم هيات هيات ما ينسبون الي من هم متأدون باآداب الشريعة ولم يتجاوزوا قولهم وأفعالهم عن اتباع السنة قال صاحب الكشف ان التكررة اذا أعيدت تكرة كان الثاني غير الاول وأما اذا أعيدت معرفة أو المعرفة معرفة أو تكرة كان الثاني عين الاول ومثل للاخير بقوله

صفتنا عن بني ذهل • وقتنا القوم اخوان عسى الايام أن يرجع من قوما كالذي كانوا

ووجهه بأنه اذا كان هنالك معرفة استغرق جميع افراده فدخل فيه التكررة متقدمة كانت أو متأخرة وكذا دخل المعرفة فعلى هذا ظهر أنه أراد هذا الخبر بالعينية بمجرد الدخول فيه سواء كان نفسه أو بعضه وحينئذ فهو في صدد بيان حكم آخر لا عائد غير ما نحن فيه وما أورد عليه أن العهد مقدم فلان سلم أنه ان كان معرفة استغرق جوابه لعله أراد أنه استغرق عند عدم العهد

عنايه وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي ﴿المسلك الثاني﴾ أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا بها لزمه مراجعتها والبحث عنها ولكن لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار وروى المحسنات والموارث ولكن يرجع أولا إليها لاسيما أحكامها هي ضرورة كل أمة فلا تخلوا التوراة عنها فان لم تراجعها لا تدراسها وتحررها فهذا يمنع التعبدا وان كان يمكنه هذا فيوجب البحث والتعلم ولم تراجع قط الا في درجهم اليهود لعرفتهم أن ذلك ليس مخالفا لدينهم ﴿المسلك الثالث﴾ أن ذلك لو كان مدرسا كالسكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروع الكفايات كالقرآن والاخبار ولوجب على العصابة مراجعتها في تعرف الاحكام كما يجب

كافي الثالث مطلقا في الباقيين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا مع أن مطمح نظره رده الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فقط هذا ﴿فرع ٥﴾ في حلقه (لا يكلمه الأيام والشهور يقع على العشرة عندهم) فيهما (و) يحمل (على الاسبوع) في الاول (و) شهود (السنة) في الثاني (عندهما لا مكان العهد) فيهما فيصل الام عليه اتفاقا (الا أنهم اختلفوا فيما هو المعهود) فعنده المعهود عشرة فيصل عليه هو وعندهما في الأيام الاسبوع وفي الشهور شهور السنة ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف جهة وبرهان هذا والله أعلم بأحكامه ﴿مسئلة ٥﴾ أي لجزء المضاف اليه معرفة او لجزء منه نكرة) فعني أي الرجال أي جزء من مجموع الرجال ومعنى أي رجل أي واحد من أفراد رجل (ويجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني) أي فيما اذا كان نكرة لانه حينئذ عبارة عنه فيقال أي رجل ضريك وأي رجال ضربوك (و) يجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني) أي فيما اذا كان معرفة فيقال أي الرجل وأي الرجال ضريك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل عن جزء من أجزائه (قيل يم) أي (بالوصف) كما هو شأن سائر النكرات (وقيل لا بل (وضع ابتداء للعموم) للفرق الظاهر بين قولنا اعط رجلا جاك للسؤال وأي رجل جاك للسؤال وعند خصوص الوصف يخص ما عند الفريق الاول فظاهرا وما عند هذا الفريق فانه صار فيه عن العموم ﴿فرع ٥﴾ يعتق الكل اذا ضربوا في قوله أي عبيدي ضريك فهو حر) لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحرية كلهم (بخلاف في ضربته) كلمة في من سهوا الناصح أي هذا بخلاف أي عبيدي ضربته فهو حر (فانه لا يعتق فيه الا الاول في صورة الترتيب أو ما يعينه المولى في صورة (المعية لان الوصف لغيرهم) وهو المختاطب لانه الضارب (وهو خاص) فلا يعم الحكم (وأورد) عليه لان السلم الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبة وعمام كيف (المضروبة تم كالضاربة) وهي صفة لهم (فافهم) وتفصيل هذا المقام يطلب من الكتب المبسوطة للكرام

﴿الفصل الرابع ٥﴾ وهو) أي المفرد (بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف) له (أو مابن) له (لانه اما أن يتقدم مفهومها من كل وجه) احتريه عن نحو الحد والمحدود (كالكبر والتميم أولا) يتقدم مفهومهما بل يتعدوان كل من وجه ما سواء صدقا على ذات (كالناطق والقصير) أولا كالانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان ﴿مسئلة ٥﴾ الترادف واقع في اللغة (بالضرورة الاستقرائية كالتأكيدي) أي كما أن التأكيدي واقع بالضرورة (بخلاف القوم) لا يعابهم (قالوا) لو وقع لوقع من غير فائدة واللازم باطل أما الملازمة فلان الواحد قد حصل به التعريف للمعنى فلا خير أيضا لتعريف هذا المعنى و (لا فائدة في تعريف المعرف قلنا) غاية ما نزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا (لا ينتج التعريف) أي تعريف كل (بدلا على أن فائدته في المحسنات) البدعية (لا تخفى) على المتبوع ولان السلم أيضا أن الفائدة متحصرة في تعريف المعنى وتلك المحسنات (كالصعب في قولك ما بعد ما فات وما أقرب ما هوآت) ولو كان لفظ انقضى فقط موضوعا لهذا المعنى لكانت الصعب (وكالمجانسة كقولك اشترت البر وأنفقت في البر) ولو أقيم لفظ الفح مقام البر فانت ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض المحوى قدس الله سره

فلو كان نوح عند فوحى كأدعي ٥ وايقاد نيران الخليل كلوعتي

ومنه نظير فائدة أخرى من المحافضة على الوزن (وكالقلب نحو) قوله تعالى (وربك فكبر) دونه في ففظم (نم هو) أي الترادف (على خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ) بينه وبين غيره كالجواز (فيجعل على غيره) لقلته بالنسبة الى أعياره ﴿مسئلة ٥﴾ يجوز اقامة كل مقام آخر في حال التعدد اتفاقا أمافي) حال (التركيب) مع العامل أو المعول أو غيرهما من المتعلقة

عليهم المناشدة في نقل الاخبار ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم حيث أشكل عليهم كسئلة العول وميران الحد والمقوضة وبيع أم الولد وحسد الترب والربا في غير النسب ومنتعة النساء ودية الجنين وحكم المكاتب اذا كان عليه شيء من التجموع والرد بالعيب بعد الوطء والتقاء الخنثانين وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأديان والكتب عنها ولم ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم وكثرة فائدهم واختلافاتهم مراجعة التوراة لاسيما وقد أسلم من أحبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعبدا لله من سلام وكعب الأخبار وروهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد اليأس من الكتاب فكيف يحصل القياس قبل العلم (المسئلة الرابع) اطلاق

(فلا يجب) الجواز بل قد يمتنع هذا (وهو الحق وقيل يجب) الجواز ولا يمتنع أصلا (وعليه) الشيخ (ابن الحاجب وقيل) يجب الجواز (ان كان من لغة) واحدة وان كان من لغتين يمتنع (واختاره) البيضاوي (في المناهج) الحاصل أن المذاهب ثلاثة جواز الاقامة مطلقا وجوازها ان كان من لغة فقط وعدم اطرادها وان كان من لغة وهو المختار (لأن صحة الضم) والتركيب مع الغير (من العوارض) الطارئة على اللفظ (واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها) فصح تركيب لفظ مع آخر من غير صحة تركيب آخر بمعناه معه (واستدل) بأنه (لوصح) القيام (لصحة خدای أكبر) عند افتتاح الصلاة واللازم باطل (وأجيب) أولا (بأن الحنفية يلتزمونه) أي جوازهم عند افتتاح الصلاة بطلان التالي ممنوع (و) ثانيا (بأن المنع شرعي) ان سلم المنع فان الشرع لم يصح الاتفاق به (والنزاع في الصحة لغة) و) ثالثا (بأن اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا بالتعريب فلا يلزم) من امتناع صحة خدای أكبر (المنع في اللغة الواحدة) وهذا غير وافي فانه من قبيل المزاخذات اللفظية لانه ان يقول لوصح لصح الله أعظم فلا جواب الا الاول منا والثاني مما عدنا أصحاب اطراد الجواز (قالوا المعنى واحد) وهو المقضي لجواز الاقامة (ولا يجزى في التركيب لغة) اذ هو لا فائدة المعنى واللفظان فيها سواء آن وما عوه في لغة من فقط قالوا لا يجزى في التركيب الامن لغتين (قلنا) قولكم لا يجزى في التركيب (ممنوع) الا ترى انه يقال صلى عليه دون دعا عليه (خصوصا) اذا كانا (من لغتين) فان الحرفية ناهر ثم ان أصحاب الاطراد ان أرادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة لم الاستدلال فان وحده المعنى مقتضى ولا استنكاف في التركيب بالنظر الى نفسها وان كان يمتنع بالنظر الى ما ضم أو أمر آخر ولا يتوجه الدليل المذكور لابطال هذا ويؤيده تجوزهم من لغتين مع أنه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فندير (مسئلة) لارتاد بين الحد) التام (والحدود خلاف القوم قالوا اما الحد لا يتبدل لفظ بلفظ أجلي) منه والمقاد واحد وهو المعنى من الترادف (لأن الحد يبدل على الصورة الوجدانية) أي على أمر واحد مجمل معلوم بالصورة الوجدانية (بخلاف الحد) فانه يبدل على عدة أشياء معلومة بصورة على حدة مفصلة (فلا اتحاد) بينهما (من كل وجه) بل الفرق بالاجال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن هنا خرج الجواب عن دليل الخصم يمنع كون التصدي بتبدل لفظ بلفظ أجلي (وما) ذكر (في التحرير) مع الاشارة الى التبريض بكلمة اللهم الا (أن النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فيه) فن شرط فيه الافراد بنى 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 الامر في بادئ النظر قالوا بذلك الاتحاد واهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وأنت لا يذهب عليك أنه قد مر أن المترادفين من أقسام المفرد والقائل بالترادف بين الحد والمحدود ان سلم هذا لا يتناقض منه هذا القول وان كان المعنى واحدا من كل وجه أيضا والا لآل النزاع الى اللفظ البتة فان النافين نفوه بمعنى والمثبتين اثبتوه بمعنى آخر الا ان يقال انهم ماراوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء أو يقال النزاع في نفس اتحاد المفهومين هل يتعدان من كل وجه أولا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله أعلم بمراد عباده (مسئلة) لارتاد بين المؤكد والمؤكّد لا اتحاد اللفظ) كافي التأكيد اللفظي (أو تعبير المعنى) كما في التأكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التعالف في اللفظ والاتحاد في المعنى (ولا) ترادف (بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو أفرد) عن المتبوع (لا يدل على شيء ولو كان المعنى) المفهوم حال التركيب معه (مستقلا بالمفهومية) كيف لا وليس معناه الامعنى المتبوع (فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وانما لا يدل) التابع (منفردا) عن متبوعه (لانه) انما (وضع) وقرر في الاستعمال (لنفوية متبوع قبله على زنته

الامة قاطبة على أن هذه الشريعة ناسخة وأنها شرعية رسولنا صلى الله عليه وسلم بحملتها ولو تعبد بشرع غيره لكان محضرا لا شارعا ولكان صاحب نقل لا صاحب شرع الآن هذا ضعيف لانه اضافة تحتل الجواز وأن يكون معلوما بواسطة وإن لم يكن هو شارعا لجمعه ع وللخالف التمسك بخمس آيات وثلاثة أحاديث الآية الاولى أنه تعالى لما ذكر الانبياء قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلنا اراد بالهدى التوحيد ودلالة الادلة العقلية على وحدانيته وصفاته بدليلين 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 وأما معه وان دل على معنى لكن ليست دلالاته وضعية بل دلالاته كدلالة المقولات وبهذا ظهر لك سر عدم الترادف بينهما وأما ما ذكره المصنف ففيه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في الترادف الا ترى أن الضمير المتصل والمنفصل مترادفان مع أنه لا يدل المتصل لو افرده على شيء أصلا وقد يكون الترادف في الحروف أيضا مع أنه لا دلالة لها حال الافراد فتدبر

(الفصل الخامس هـ وهو) أي المفرد (باعتبار وحدة المسمى) المدلوله (وتعدده خاص وعام قال أبو الحسين البصري) في تفسير العام (العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج) وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له (بوضع واحد) وانما زاد (لثلاثي خرج) عن الحد (المشترك اذا استغرق) لما يصلح له (باعتبار معنى) واحد دون معنى آخر فله لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع أنه عام (قبيل) في حواشي ميرزا جان انما زاد ذلك (ولثلاثي يدخل المشترك اذا أراده جميع معانيه) فان ارادتها صفة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الالواضع (أقول) لا يصح اخراج هذا المشترك فانه 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 نظرا أما أولا فانه على هذا لا يصح هذا التقييد أصلا وان كان للصيانة عن خروج المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فله كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لعينين وأما ثانيا فلان مقصوده أن المحدود القسم الخاص المتفق الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الآخر هذا واعلم أنه حدده الشيخ ابن الهمام بأن العام ما دل على استغراق أفراد مفهوم وهذا أصوب من تعريف أبي الحسين فانه غير جامع للفظي كل وجميع فأنه ما لا يستغرقان لما يصلح له من الافراد بل لافراد ما أضيف اليه والمراد بالاستغراق أهم من الاستغراق الاجتماعي والافرادى هذا (ثم أورد نحو عشرة) فانه 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 المعبري الحد (صلوح الكل للجزئيات) لا الأجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات فآل الى تعريف الشيخ (وهو) أي العشرة (لا يصلح الآحاد) صلوح الكل للجزئيات (ولا يستغرق العشرات) أي جزئياته فان الكلام في المنكر وأما المعروف المستغرق فمن أفراد المحدود فلا نقض بدخوله فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعروف 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) عومه (باعتبار تناوله للجماعات) وحينئذ لا يراد وبالجملة أن الجمع المستغرق متناول لجزئياته أما على المختار فلان جزئياته الآحاد وهو مستغرق لها وعلى غير المختار لجزئياته 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) والرجل (أو) جزئيات (ما اشتمل عليه ذلك) اللفظ (أما حقيقة كل رجال) فانه مشتمل على مفرد وهو الرجل (أو) كما كالتساءم) فانه جمع امرأته من غير لفظه وهو غير مشتمل عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل (أقول بشكل) على هذا الجواب (بعموم اسم الجمع كالقوم فانه) لا يستغرق لجزئياته ولا جزئياته ما اشتمل عليه لعدم فانه (ليس له مفرد ولو تقديرا) حتى يكون مشتملا عليه (فأفهم قال) الامام (نظر الاسلام) في تفسيره (هو ما انتظم جمعا من السميات) انتظاما استغراقيا أم لا (لفظا كل رجال أو معنى كالقوم والجمع المنكر عنده) رحمه الله تعالى (منه) أي من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله وقال الامام حجة الاسلام أبو حامد محمد (الغزالي) رحمه الله تعالى وأذا قلنا ما أذاه العام (اللفظ الواحد) احتزبه عن المتعدد (الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا) احتز

أنه كيف أمر بجميع شرائعهم وهي مختلفة وناجحة ومنسوخة ومتى بحث عن جميع ذلك وشرائعهم كثيرة فدل على أنه أراد الهدى المشترك بين جميعهم وهو التوحيد الآية الشريفة قوله تعالى ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وهذا يتصل به من نسبه إلى إبراهيم عليه السلام وتعارضه الآية الأولى ثم لا حجة فيها إذ قال أوحينا إليك فوجب بما أوحى إليه بما أوحى إلى غيره وقوله أن اتبع أي فعل مثل فعله وليس معناه كن متبعه وواحد من أمته كيف والملة عبارة عن أصل الدين والتوحيد والتقديس الذي تنفق فيه جميع الشرائع ولذلك قال تعالى ومن يرغب عن ملة إبراهيم الأيمن سقته نفسه ولا يجوز نسفه

بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فإنه دال على المتعدد من جهات وفي الاطلاقات ولا يصح 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 (وان لم يكن) شيئا (كلاما) فإن أهل الكلام لا يطلقون الشيء عليه وفيه خفاء فإنه قال في المواقف إن اللغة شاهدة لنا بأنه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئا وأيد عليه تأييدات فالأولى أن يقال أنه وان لم يكن شيئا حقيقة ووضعه الكنه شيء مجازا وهذا المجاز شائع من فهم فلا يمنع استعماله في التعريفات (و) أورد (ثانيا الموصول بصلته عام) الخال أنه (ليس بلفظ واحد) فلا يصدق عليه الجمع أنه من أفراد المحدود (والجواب أن العام هو الموصول) وحده المقترن مع الصلة (كالمعرف باللام) فإنه وحده عام حال اقترانه باللام والصلة مبينة لعمومه كالكلام والموصول وحده لفظ واحد وليس العام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم إن هذا الإيراد غير مختص بتحديد هذا الخبر إلا ما العارف بل وارد 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 ما دل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على الكثير دفعة لأن واحد منهم ما على واحد والآخر 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 تستعمل في الجزئيات فلا تكون الدلالة عليها مطابقة (وان أريد) بها (الاعم) من المطابقة والتضمن (دخيل اللفاظ التي لها مدلولات تضمنية) فإنها تدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الاجزاء قيل هذا الاشكال وورد على أصل التعريف ولا تخصيص له بهذا الجواب ويمكن أن يقال لعل وجه إيراد 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 الاجزاء الدالة هي عليها تضمنت أفرادا ومعنى قوله فصاعدا أن لا تنف الدلالة إلى حد وحينئذ أيضا يخرج اللفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فإنها واقفة عند حد إذا لامها مربية من أجزا غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بأن المراد الدلالة المطابقة مجازية كانت أو حقيقية أي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات تدل على كل مطابقة لكن إجمالا من حيث أنه فرد لفهومه الذي جعل عنوانها وهذا التعميم لو جعل كل فرد موضوعا له استقلالاً لا وحينئذ يلزم أن يكون العام مخصوص حقيقة في الباقي فإنه مستعمل في الموضوع له وبهذا الجواب يندفع أيضا لوقرر سؤال شارح الشرح بأنه إن أريد أن الدلالة مطابقة لا يصدق على الموصول بل على فرد من أفراد العام لأن اللفظ الواحد لا يدل على الكثير وان أريد الأعم دخل اللفاظ الموضوعية بأزاء معنى مركب فافهم وما أورد أن العام لو كان موضوعا لكل لكان كل واحد واحد مدلولاً تضمنياً فلا يسرى الحكم إليها فإنه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب عنه أنه وان لا يلزم عقلاً لكنه يلزم في خصوص اللفاظ العامة لغة فإن اللفاظ العامة إنما وضعت لكل لان يجعل محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال ورب شيء لا يلزم عقلاً بلزم لغة وبالعكس فتدبر (وأجيب) في حواشي ميرزا جان باختبار شق المطابقة والقول (بأن الموصولات موضوعة لمعان جزئية) مما يصدق عليه الصلة (بوضع عام) واحداً لأنها موضوعة لمعان كلية لتستعمل في الجزئيات كما زعم المورد (فإن أريد بها الجميع) من الجزئيات التي وضعت بأزائها (دل على الجميع مطابقة) لأنها مستعملة فيما وضعت لها (أقول) فيه نظر فإن غاية ما يلزم منه ان الكل مما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا لمطابقة و (المطابقة في كل بدلا لا تستلزم

الانبياء المخالفين له وبدل عليه أنه لم يبحث عن مله إبراهيم وكيف كان يبحث مع اندراس كتابه وأسناده أخباره الآية الثالثة قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وهذا يتصل به من نسبه الى نوح عليه السلام وهو أسد تناقضه الآياتان السابقتان ثم الدين عبارة عن أصل التوحيد وانما خصص نوحا بالذكريته يفساه وتخصيصا ومتى راجع رسول الله صلى الله عليه وسلم تفصيل شرع نوح وكيف أمكن ذلك مع أنه أقدم الانبياء وأسند الشرائع اندراسا كيف وقد قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فلو قال شرع لنوح ما وصاكم به لكان ربما عدل هذا على غرضهم وأما هذا فيصرح بضده الآية

المطابقة في كل معا) فانه لم يوضع لكل معا (فتقدير) والتحقيق أن حال الموصول حال المعرفة باللام بعينه فهو راجع بما يقصد به النبي العين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد مما انصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد الفرد المهم منه المعهود في الذهن والعام ليس الا ما قصد به المعنى الثاني ثم ان الافراد الموصوفة بصفة تغاير الموصوفة بصفة أخرى وهكذا فوضعت الموصولات بازاء الافراد الموصوفة بصفة كلها والافراد الموصوفة بصفة أخرى كلها الى ما لانها يهملها من الجملات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع أفراد متصفة بصفة نال عليها مطابقة وكذا المستغرق لأفراد صفة أخرى أيضا نال عليها مطابقة وليس المقصود أن الوضع لكل واحد واحد مما انصف بالصلة بدلا وأن الوضع لكل بدلا لا يستلزم كون الدلالة على الكل معا مطابقة بل انها موضوعة لكل معا 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 حقيقيا كل أو مجازيا أو إما بما قاله المصنف ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا بالنسبة الى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم فيكون العموم مدلولاً لمطابقها لكن على الثاني يخرج الالفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازا نحو النكرة المستعملة في الانبات المستغرقة ولا بأس به فان الظاهر أن التعريف للعام الحقيقة هذا وقد يجاب بأن الموصول موضوع لخصه صفة مما انصف بالصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية والامساح الاستعمال في واحد منهم ما بل مطلقا فاذا أريد الكل كان كما أريد من المشترك جميع المعاني الآن المشترك شرط استعماله أن لا يجمع المعاني في الازادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطأ وههنا ما يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لأنه استعمال صحيح فيما وضع له ولعل هذا الجواب تبرئ والحق ما أفدنا سابقا فتأمل ونشكر (و) أورد (نائب دخول المتنى) فانه يدل على شيئين (والجواب أنه لا يدل على معنيين فصاعدا) معا (اذ) المراد بالدلالة على معنيين فصاعدا الدلالة عليهم ما وعلى ما فوقهما ما (لا يصح) المتنى (لما فوق الاثنين) فلا يدخل في الحد (فيل يقتضى ذلك) الذي ذكرت من المعنى (لرباع بدرهمين فيما اذا) وكل رجل (وقيل له به بدرهمين فصاعدا لم يكن ممثلا) لان معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين وما فوقهما فالاذن لم يتناول البيع بدرهمين فلا امتثال (والحق خلافه) لانه ممثلا قطعاً حتى ينفذ البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ (ويجيب بأنه لا يمكن العطف فيه) أى في التوكيل (على درهمين لانهما لا يصعدان) لان الدرهمين لا يصيران ما فوقهما (بل الصاعد هو الثمن) بل زيادة عليهما واذا لم يصح هذا (فقبل له حال محذوف العامل والمعنى فيذهب الثمن صاعدا) فالو كالة بالبيع بدرهمين والاجارة في الزيادة في الثمن (بخلافه فيما نحن فيه) فانه لا صارف عن الظاهر (لان الدال يقبل الزيادة باعتبار المدلول) فيزداد الدال بازدياد المدلول (فصح أن يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما) فلا يغير عن الظاهر ولا يخفى أنه لا يصح العطف فيما نحن فيه أيضا على شيئين لاختلاف الاعراب وأيضا لا يلزم من العطف على درهمين أن يكونا صاعدين بل انما يقتضى أن يكون البيع بمقابلة الدرهمين والصاعد فلا امتناع في العطف فلهذا أراد بالعطف معناه القوي والمقصود أنه لا يصح تعلفه بدرهمين اذ هما لا يصعدان بل فصاعدا يتعلق بالمحذوف فقدم التوكيل بالبيع بدرهمين وهذا خبر آخر وأما فيما نحن فيه فيصح التعلق بالشيئين فهما يصعدان باعتبار المدلولة وهذا أيضا غير واف فان الشئيين نفسهما لا يصعدان الا بالضم كالدرهمين فكما يصح الصعود فهما باعتبار المدلولة بان يفهم منه الشئان وشئ زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار التسمية بان يجعل مع درهم زائد ثمنا فلا فرق بين الصورتين بل الحق أن المتبادر في العرف من مثل هذه العبارة التفسير بين البيع بدرهمين وما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف بالدلالة على شيئين أو على ما فوقهما وحيث قد تقرر النقص بالمتنى في مقوله ولك أن تقرر الجواب بأن المعنى

الاربعة قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الآتية وهو احد الانبياء فليحكم بها واستدل بهذا من نسبة الى موسى عليه السلام وتعارضه الآيات السابقة ثم المراد بالنور والهدى اصل التوحيد وما يشترك فيه النبيون دون الاحكام المعرضة للنسخ ثم لعله اراد 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 امر ابستداهم به الله تعالى وحيالهم لا يوحى موسى عليه السلام الآية الخالصة قوله تعالى بعد ذكر التوراة واحكامها ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون قلنا المراد به ومن لم يحكم بما انزل الله فكذب به واحدا له

في التوكيد اجازة البيع بن درهمين و بن ما زاد فظاهر ان البيع الواحد لا يكون بنين والمفوض اليه ليس الا ببيع واحد افلزم التخصير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشئيين والزائد يمكن بلفظ واحد وهذا ايضا لا يخولون نوع قلق ويمكن ان يقال ان المتبادر من امثال هذه العبارة احدهما عرفا في صورة التوكيد المقصود التخصير بين البيعين بنين وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين او الزائد امكن بلفظ واحد والدلية باعتبار الاوقات فعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد اخرى والنتي لا يدل على الزائد اصلا وهذا ايضا غير وافي فانه حينئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراق في فانه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين اصلا هذا (ثم قيل لاحاجة) حينئذ (الى) قيد (اثنين) فيلزم الاستدراك بل يكفي ان يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين (انما من عام الاو لا يدل على ما فوق الاثنين) وفيه انه لو حذف قيد شئين لما صح تعلق فصاعدا فالبسح حاجته وان لم يكن حاجة في الاطراد والانعكاس نعم لو بدل العبارة بوضوحنا كان البسح حاجة لكن تعيين طريق اداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدى باطول واقتصر هذا (اقول الجمع المنكر عندهم) قدس سره (عام و يقول) هو قدس سره (اقول الجمع اثنين) لعل هذا من سهو النامح والصحيح اننا فقيد اثنين لان حال الجمع المنكر (فتظهر الفائدة) قال مطلع الاسرار الالهية الجمع المنكر المستعمل في اثنين ان كان عاماد اخلاقي الحد فلا يخرج عن النتي ويبقى التقضيه وان لم يكن عاماد اخلافيه فلا تظهر الفائدة اصلا فتدبر (و) اورد (رابعا) التقض (بالجمع المعهود والمنكر) فانه عاماد الان على اثنين فصاعدا (واجيب) أولا (بالتزامه) فانه عامان عنده قدس سره ولا مشاحة في الاصطلاح (و) تابعا على التنزل (بان المراد الدلالة) على اثنين فصاعدا (معابا الاستغراق ولا بشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد) فانه غير مستغرق لافرادها كلها بل بعضها كالمعهود (للفرق بين بين الافراد للمقصود على الاطلاق) كما في الجمع المضاف فانه اعتبار الخصوصية أولا بالاضافة ثم اعتبار استغراقه لجميع افراد (وبين الافراد لا يطلق على الخصوص) كما في الجمع المعهود فانه اعتبار مطلقا و اريد بعض مسميات فلا شائبة للاستغراق فيه (فما في التحرير) انه عرف العام بعداد على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضرورة بقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على افراد مخصوصة لا مطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان مسمياته مستغرقة مفيدة المطلقا واجيب بان المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشئ بخلاف المعهود فان المشترك فيه الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق (ان لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا) لان عالم البلد ايضا معهود و ارادة عهد دون عهد لا تدل عليه العبارة (ساقط) لان المضاف بالاضافة العهدية يلتزم خروجه وبالاضافة الاستغرافية لالعهد فيه بل اعتبر تقييد الجنس أولا ثم اعتبر عمومه واستغراقه لجميع الافراد المقيد تدبر (مسئلة) العموم حقيقة في اللفظ) وهو متصف به حقيقة اتفاقا (وهل يتصف به المعنى) اختلف فيه (فقيل) نعم يتصف به (كاللفظ وهو المختار) عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام ابي زيد في الاسرار وعليه حمل كلام الامام الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي رحمه الله تعالى (وقيل) يتصف به المعنى (بجواز اوعليه الاكثر) من الاصوليين ومنهم الامام نضر الاسلام رحمه الله (وقيل لا) يتصف به المعنى (حقيقة ولا مجازا) وهذا مما لم يعلم قائله ممن يعتد بهم (لنا ان العموم) لغة وعرفا (لطلق الشمول وهو معقول في المعنى) كما في اللفظ (كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلية للبرقيات فان قيل) العموم (شمول امر واحد) وشمول امر واحد (ليس في المطر والصوت بل الافراد تنبعض) فان المطر الذي في بلد غير يبلد آخر والكيفية السموعة لشخص قائم بالهواء الخسيس في سامعة غير الفائم بالهواء الذي في سامعة اخرى كذا قالوا (اقول) ليس الامر كما زعمت (بل الطبيعة) من المطر والصوت الواحد بالوحدة المهمة (تم في ضمن الافراد) الموجودة في مجال متعددة (وقيل) في الجواب (لم يعتبر في

لامن حكمه بما أنزل الله عليه خاصة أو من لم يحكمه بمن أوجب عليه الحكمه من أمته وأمة كل نبي إذا خالفت ما أنزل على نبيهم أو يكون المراد به يحكمه بمتلها النبيون وان كان يوحى خاص اليهم لا ينظر بنى التبعية وأما الأحاديث فأولها أنه صلى الله عليه وسلم طلب منه القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضى بالقصاص وليس في القرآن قصاص السن إلا ما حكى عن التوراة في قوله تعالى والسن بالسن قنابل فيه فمن 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 إذا ذكرها وقرأ قوله تعالى وأقم الصلاة لذكري وهذا

العموم لغة شمول أمر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعض (ثم أفاد شارح المختصر أن الاطلاق القوي أمر سهل) فله يعرف بالاستقراء (انما النزاع في أمر واحد متعلق بمتعدد) هل يصح أم لا (وذلك) أى تعلق الامر الواحد بمتعدد (لا يتصور في الأعيان الخارجية) اتفاقاً (انما يتصور في المعاني الذهنية) فان العقل لا يأبى عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد (والاصوليون ينكرون وجودها) فمنعوا انصاف المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره (ختم التعلق بعضهم) وهو شارح الشرح (على الحلول) فالخاصل 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 يجعل المحال المتعددة ويرد عليه أنه لا فرق حينئذ بين المعنى (الخارجي) والمعنى (الذهني) فلا يصح قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية وهذا لا يرد لو أراد بالاعيان الخارجية الانحصار وبالمعاني الذهنية الطبايع المأخوذة من حيث هي وانما يخص الانحصار بالخارجية لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا انحصار ذهنية عندهم والمراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجودة فيه (أقول وأيضاً يجوز أن يكون المعنى (جوهر كالمطر) فلا يتصف بالحلول أصلاً (فتأمل وحمل بعضهم) وهو ميرزا جان التعلق بالمتعدد (على الحمل والصدق) وذلك لا يتصور في الاعيان أى الانحصار 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 وبوجود الكليات في الاعيان (أقول برده على أن الصدق) والحمل (لا يقتضى الوجود بل تكفي المعقولة كفى المعدولات) فان المحمول فيها عددي غير موجود مع كونه محمولاً على الموضوع (والاصوليون لا ينكرون ذلك) الحمل وديف ينكر عاقل هذا (ثم أقول الصواب حمل التعلق على الوجود والمعنى أن لا شمول للمعدوم الاجزاء) فان الشمول وجوداً أمر في متعدد (ووجود أمر في موجود متعدد لا يتصور في الانحصار الخارجية) حمل الاعيان على الانحصار وذلك ظاهر (وانما يتصور في المعدولات الذهنية اذ منها الكليات الطبيعية التي قبل وجودها) في تصور الشمول فيها المتعدد (وجهور الاصولين ينكرون وجود الطبايع في الخارج على ما علم في مصت الامر) من المختصر فتعوا 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 تتصف بهذا المعنى فلا يصلح تحرير النزاع المذكور أيضاً فان الكلام في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقاً هل يتصفه المعنى ولو أريد أن الأخرى بالنزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصولي بعتدبه ثم ان الاستغراق حقيقة ليس الا للمعنى فله هو المنطبق على الافراد واللفظ ليس مستغرقاً الا باعتبار الدلالة على الافراد حينئذ لا يصح القول بانصاف المعنى بما يتصفه اللفظ حقيقة ولا يصح التنازع أصلاً اللهم الا في اللفظ وما في التحرير أن معنى النزاع أن من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كفقير الاسلام منع انصاف المعنى به حقيقة فان الواحد الشخصي لا يتناول الكثير وانما يتصور في الذهني وهو ينكره ثم يجوز مجازاً ومن منع مجازاً أيضاً زعم أن لا علاقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية جواز انصاف المعاني به وهو الحق يقال مطر عام فلا يلتفت اليه لانه مع أنه لا أثر له في كلام الامام فخر الاسلام أصلاً وأن الواحد الشخصي ذهنياً أو عينياً لا يتصور تناوله للكثير لا يلزم منه الانصاف بما يتصفه اللفظ وعباراتهم بذلك عليه وحرر النزاع بعض من تعمق نظره أن المراد بالعموم الاستغراق لافراد المفهوم الصالح لجريان الاحكام من التخصيص والتأويل هل يتصفه المعنى فيخص بمفصص كما يفظ أم لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاء هل له عموم أم لا والى الثاني ذهب الامامان الشيخ فخر الاسلام والشيخ شمس الأئمة الحلواني وجهما الله تعالى ما كين بان التصرفات والتجوزات انما تكون في الالفاظ دون المعاني فانها لم تعبر بالالفاظ لا يتصرف

خطاب مع موسى عليه السلام قلنا ما ذكره صلى الله عليه وسلم لميل الالجاب لكن أوجب بما أوحى إليه ونبه على أنهم أمروا
بأمر موسى وقوله لذكرى أي لذكر إيجاب الصلاة ولولا التبر لكان السابق إلى الفهم أن يذكر الله تعالى بالقلب أول ذكر الصلاة
بالإيجاب الحديث الثالث مراجعته صلى الله عليه وسلم التوراة في رجم اليهوديين وكان ذلك تكذيباً لهم في إنكار الرجم إذ
كان يجب أن يراجع الإنجيل فإنه آخر ما أنزل الله فلذلك لم يراجع في واقعته سوى هذه والله أعلم
(الأصل الثاني من الأصول الموهومة قول الصحابي) وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقاً وقوم إلى أنه حجة إن خالف

فيها زيادة أو نقصان ويطلق عليه العموم مجازاً بان يراد مطلق الاستغراق والشمول لا ما ذكر كما يقال المأكول في لا آكل عام والعموم
حقيقة هو ما ذكر وبعضهم ذهبوا إلى الأول ونسبه بعض مشايخنا إلى الشافعي رحمه الله حتى جوزوا التخصيص في الثابت اقتضاء
ومن أنكر الاتصاف به حقيقة ومجازاً فهو ممن لا يعتد بهم زعمانهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا في التحرير من الكلام
ما يقضى منه العجب هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة ٥ للعموم صيغ) دالة عليه بالوضع انفراد (وقيل) ليس له صيغة
وما يدل عليه في الاستعمال (حقيقة في الخصوص مجاز في العموم وقال) الشيخ أبو الحسن (الشعري تارة بالاشتراك) بين
العموم والخصوص (وتارة بالوقف) وفسر بأنه لا يدري أي حقيقة في العموم أم مجاز وبأنه لا يدري معناها ورد بان الاستعمال
متحقق قطعاً فلا بد من الوضع فالما النوعي الذي في المجازات وأما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد إلا في كونه حقيقة أو مجازاً (وقيل
بالوقف في الاختيار) فقط (دون الأمر والتهى) وقيل لا تزاع في الالفاظ المركبة) الدالة على العموم (مثل كل رجل وجميع الرجال وإنما
التزاع في الصيغ المخصوصة وهي أسماء الشرط والاستفهام) كن وما ومني (وقيل من أولئك يدل) على الأفراد (على البديل
احتمالاً لا معاً جزماً) فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه أصلاً (وأوجب بأنه يدل) على جميع الأفراد (دفعه) لكن على سبيل
التردد) في ثبوت الأبوته فإنها لا يمكن أن تثبت لكل (لا) أنه يدل عليها (بدلاً على الاحتمال كالنكرة ومنها) أي من الصيغ
المخصوصة (الموصولات) قال الشيخ ابن الهمام عموم أسماء الشرط والموصولات عقلية فإن من يدل على عاقل والذي على ذات فإذا
علقا بشرط وصلته عامتين يعم كل فرد من أفرادها التي وجد فيها الشرط أو الصلة وهذا دعوى من غير دليل فإن شمول الشرط
والصلة لا يوجب أن يقصد استغراق الكل معاً عقلاً إلا إذا كانا وصفين مناسبين للحكم فيعم العموم العلة والعموم فيها يفهم
مطلقاً ثم إن العموم لو كان عقلياً بان يكون لازماً من لوازم معناه الموصوف بالشرط أو الصلة لما صح التخصيص فيه والالتمين اللازم
لازمًا فالقول أن العموم فيها ماضى (والجمع المحلى) باللام (و) الجمع (المضاف واسم الجنس كذلك) أي المحلى والمضاف لكن لا مطلقاً
بل (حيث لا عهد) فإن العهد مقدم على الاستغراق في الجميع (وان كان بعضها أقوى) في الدلالة على العموم (من بعض) كالجمع
المحلى والمضاف فإنهما أقوى من المفرد كذلك (و) منها (النكرة المنفية ولا رجل فتم) أي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي
لتنى الجنس (نص) في العموم (دنه رفعا) أي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف التنى فهي غير نص بل ظاهر فيه 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 فيبغى أن لا يكون نصاً عندهم وان قيل بان التنى ههنا للجنس
مع وصف الجمعية نقول في لا رجل التنى له مع صفة الوحدة فهما سواء وأيضاً أنه قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما
ما من عام إلا وقد خص منه البعض فأن التصوية وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الإسلام مع أنه أزم
كثيراً من الضرر فقد خص منه بعض الضرر هذا وتحقق كلامهم أنهم قالوا إن الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي
من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة إنما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجمع
موضوعة للجماعات من حيث هي وأما الانتشار في التنوين ففي لالتنى الجنس بسقط التنوين لفظاً وتقديرًا فلا تدل النكرة
على الفردية والانتشار وينى الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون إلا بتسفي جميع الأفراد وأما في غيره فالنكرة ممنونة تدل
على الجنس مع الوحدة فالتنى فيه يحتمل أن يتوجه إلى صفة الوحدة فلا ينتنى الجنس بل يتحقق في ضمن النكرة فيصح ما رجل أولاً
فيها رجل بل رجلان أو رجال فلا عموم ولو لم يخصصوا ويحتمل أن يتوجه إلى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فتم لا يحتمل تنى صفة
الوحدة بل تنى الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الأفراد فيم في الباقي بخلاف لا فيها رجل رفعا فإنه يحتمل تنى الجنس

القياس وقوم الى أن الجملة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي وقوم الى أن الجملة في قول الخلفاء الراشدين اذا انفقوا والكل باطل عندنا فان من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصيته عنه فلا جملة في قوله فكيف يخرج بقولهم مع جواز الخطأ وكيف تدعى عصمتهم من غير جملة متواترة وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف وكيف يختلف المعصومان وكيف قد انفقت العصية على جواز مخالفة الصحابة 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

فيفيد العموم ولو لم يخصوا فيفيد العموم في الباقي ويحتمل في صفة الوحدة فلا يفيد العموم أصلاً وهو المراد بكون الاول نصاً فيه دون الثاني لأنه لا يجوز التخصص فيه فاندفع الإيراد وأما اذا دخل لا التي لتني الجنس على الجمع وأزال التنوين بقى جنس الجماعة من غير تعيين بصفة الوحدة والكثرة ويتوجه التني الى جنس الجماعة عندهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم وبقى عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثنتين فيجوز لرجال بل رجالان وهذا لا ينافي التصوية في العموم في أفراد الجنس فاندفع الاول هكذا ينبغي أن يفهم كلامهم وأما تحقيق الحق في أن استغراق الجمع لا أحاد أو الجماعات وأن وضع التكرة لأى شئ فسيظهر لك ان شاء الله تعالى ثم ان التكرة الغير المنفية بلا التي لتني الجنس قد تكون نصافي العموم عندهم أيضاً اذا زيد بعد من نحو لامن رجل وما من رجل ولعل مراد المصنف أن لا رجل رفعا غير نص من دون عروض عارض موجب للتصوية فافهم (وجاء المنكر المنفي (لسلب العموم) أيضاً (نحو ما كل عند زوجا) نقل عن الشيخ عبد القاهر ان كلمة التني اذا قدمت على كلمة كل كان لسلب العموم واذا أخرت كانت للعموم السلب (والحق أنه) أى عموم التكرة المنفية (عقلي) لان في المطلق يوجب في كل فرد فنفي كل فرد من لوازم نفي الحقيقة وهذا وان لم ينافي الوضع ادلا استبعاد في الوضع الوازم العقلية لكن الوضع اثبات أمر لا حاجة اليه كالوضع للدلالة على حياة اللفظ فالوضع ضائع كذا في التحرير واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية أن الحقيقة كانت نفي بانتفاء كل فرد كذلك تنفي بانتفاء فرد ما اذا الفرد هو الطبيعة فانتفاء وانتفاءها لازم أصلاً ثم الحقيقة اذا أخذت من حيث الاطلاق لا بان يكون جزءاً منه بل بان يكون عنواً وشراً لمرتبة من المراتب فانتفاءها لا يكون الا بانتفاء جميع الأفراد كما حقق بعض المتأخرين من أهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة رأساً لا يكون الا بانتفاء جميع الأفراد فالعموم لازم لهذا الانتفاء قلت ان كان هذا الانتفاء موضوعاً فالعموم ليس عقلياً بل صار موضوعياً والافق أن يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقلياً ولازم لهذا الكلام عقلاً كحياة اللفظ لم يصح التخصص والاتحقق المزموم بدون اللازم ثم ان المشهور أن وضع هذه التكرة للأفراد المستغرقة فعنى ما جاء في أحد وما جاء كل أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما نقلت شعراً فانه يفيد نفي قول كل شعر عن المتكلم واثباته لغيره وهذا ممنوع وقيل التكرة موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهى تتركب مع النفي موضوعة لا فائدة في هذا الفرد رأساً فيلزم انتفاء جميع الأفراد ضرورة والتماساً لان نفي 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 التكرة ببعض الأفراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام نفي الاسلام هكذا وبيان ذلك أن التكرة في النفي تم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا يعنى في صبغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ما جاء في رجل فقد نفيت محيى عن رجل واحد تكرة ومن ضرورة نفيه في الجملة ليس عليه بخلاف الاثبات لان محيى عن رجل واحد لا يوجب محيى عن غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم انتهى كما انه الشريفه وهذا يحتمل أن يكون اشارة الى أن عموم التكرة المنفية عقلي ويحتمل أن يكون معناه ان وضعه لانتفاء الفرد المبهم رأساً فالعموم من لوازمه والثاني أولى فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق أهل العربية يقتضى أن الصواب هو الاول وأن العموم من مدلولاتها المطابقة والله أعلم بحقيقة الحال (لناجواز الاستثناء) ثابت في الكلمات المذكورة (وهو معيار العموم) فانه لاخراج ما للولد ليدخل (أقول لا نقض بالعدد كما أورد) بأنه يجوز الاستثناء منه فيلزم 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 الوضعي والاستناد

الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة . والمخالف خمس شبه الشبهة الاولى قولهم وان لم تثبت عصمتهم فاذا تعبدنا بما تابعهم لزم الاتباع كما ان الراوى الواحد لم تثبت عصمته لكن لزم اتباعه للتعبده وقد قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم والجواب ان هذا خطاب مع عوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم بتعريف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم وهو تخيير لهم في الاقتداء عن شأولهمم . بدليل أن الصحابي غير داخل فيه اذله أن يخالف صحابيا آخر فكيف خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل وكيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع بل على الاهتداء اذا اتبع فلعله

(الجواز ان يفهم) العموم (بالقرينة كالترتب على الوصف المناسب) للحكم الموجود في كل فرد (في نحو السارق) والسارقة فاقطعوا أيديهما (الآية وأكرم العلماء). فان السرعة مناسبة لتسرع الحدوم موجودة في جميع أفرادها فيم الحكم وكذا العلم مناسب للاكرام (أو) نحو (العلم بأن الغرض) أي غرض المتكلم (تمهيد القاعدة) الكلية (لأنه شارح) 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 يوردى معناه عن أمية أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في نسوة يبايعنه على الاسلام فقالت يا رسول الله هل يبايعك فقال انى لأصافح النساء وانما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة ثم لو عطف هذا مع ما بعده على الجور في قوله بالقرينة لكان أولى بحسب المعنى ويكون الحاصل الجواز ان يفهم من الكلام بقرينة في الكلام يدل بخصوصيتها أو بدليل الحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا (أو تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية) وتعميم الحكم (أي القياس بنى الفارق) بين المذكور والمسكوت (أو الضرورة كفى الشكرة المنقضية فان انتفاء فردا ناهى بانتفاء) جميع (الأفراد بالضرورة) وقد مر ما عليه (يجاب بأنه يفهم من غير علم بالقرينة) فانه لو صدر عن هوليس مهاد القواعد مع غير ترتب على وصف مناسب نحو أكرم الجهال لبقى الدلالة بحالها من غير ملاحظة قياس وانكار هذا ما كارة (ومثله ظاهر في العموم) لغة و (وضعا والاندباب الحكم بالوضع) مطلقا في العام والخاص وسائر الالفاظ (لان مبتدأ على التبادر عند التبع) من دون توقف على القرينة (دون النص) من الواضع بأن هذا موضوع لذلك فلولم يحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم في شئ من الالفاظ الموضوعية (ويجوز أن يكون) ان فهم المعنى (بالقرينة) فوجب أن يحكم ههنا أيضا بالوضع بناء على التبادر الموجه فندبر (و) لنا (أي شاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات) على الاحكام (من غير تكبر) من أحد ونقل الثابتات بحيث لا مساع للتشكيك (وهذا) الاحتجاج (اجماع) منهم (على الدلالة) أي على دلالة تلك الصيغ على العموم (والأصل) في الدلالة (الحقيقة) وأيضا أثر الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا يصدق على الوضع (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 مانع الزكاة) لما عزم هورضى 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 هورضى الله عنه ولم يقل هذه الالفاظ عامة لأنصلا للاحتجاج (واحتج) الصديق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله الصلاة والسلام في آخر الحديث المذكور فاذا قالوا عصموا منى دماءهم وأموالهم (الابحفاها) أي الابحى كاملة لا اله الا الله وقال الزكاة من حقها والله لا قاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فاحتج هورضى الله عنه بالعام ولم ينكره أحد بل أجمعوا على القتال بهذا الاستدلال والقصة مفصلة منذ كورة في صحيح البخارى وغيره . وفي شرح المختصر أن الذين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الأكبر رضي الله عنه هم بنو حنيفة وهذا خطأ من شارح المختصر فانه رضي الله عنه انما قاتل بنى حنيفة لانهم آمنوا بمسيلة 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 اليه وذهب الامام الهمام أبو حنيفة وأحد بن حنبل رحمهما الله الى الثاني وقال ليس للامام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وانما قتال اذا امتنعوا عن أدائها مطلقا لأنفسهم الى المصارف ولا الى الامام وقال الصديق رضي الله عنه انما 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 يخير العايم في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل . الشبهة الثانية أن دعوى وجوب الاتباع ان لم تصح لجميع الصحابة فتصح للخلفاء الاربعة لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وظاهر قوله عليكم لا يجب وهو عام فلنا فيلزمكم على هذا تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضي الله عنهم اذا اتفق الخلفاء ولم يكن كذلك بل كانوا يخالفون وكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم وظاهر هذا تحريم مخالفة كل واحد من الصحابة وان انفرد فليس في الحديث شرط الاتفاق وما اجتمعوا في الخلافة حتى يكون اتفاق الخلفاء واجبا

عن أداء الزكاة فان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا وانكروا واقتراضها كما لا يخفى (و) كاحتجاج خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصديق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (الأئمة من قرئش) حين اختلفوا بعد وفاته رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير وقال هو رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجعوا عليه والحديث المذكور رواه جمع كثير منهم النسائي (و) كاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام (إنما عاشر الانبياء لا نورث) ما تركنا صدقة حين سألت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن أولادها الكرام ميراثهم ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم مما آواه الله عليه من خمس خبير وفدك وعلى هذا أي عدم توريث الانبياء انفقوا الاجماع بهذا الحديث واستمر العمل الى الآن لا ينكره الاثنى وفي الصحاحين (إنما عاشر الانبياء) كاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله وأصحابه أجمعين الصلاة والسلام أين يدفن فلم ينكره أحد بل أجعوا عليه (واعترض ابن الزبير) بكسر الزاي المهمة وفتح الموحدة وسكون العين المهمة آخره ألف مقصورة حين نزلت الآية الكريمة انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أن المسيح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عدهم النصارى والملائكة قد عدها بعض العرب (ورده عليه) وعلى آله الصلاة والسلام) بقوله ما أجهلك بلسان قومك إن ما لما لا يعقل (معروف) في كتب الاصول فان الزبيرى اخرج بالعموم وقد كان من أهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله وأصحابه بأن العام لا يخرج به بل رده بله عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة وانما بدل المصنف الاسلوب إشارة الى عدم صحة هذه الرواية في التيسير لا يعرف له أصل كذا ذكره الحافظ كالسبكي وغيره والذي في المعبرات ما روى عن ابن عباس أنه جاء عبد الله بن الزبير الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد انك تزعم أن الله أنزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها وارثون قال نعم قال فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فتركت ان الذين سبق لهم منا الحسنى أو ثلث عنتها بعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا أيضا كفاية لما نحن بصدده كما لا يخفى وذلك الاحتجاج (كقول) أمير المؤمنين (علي) رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطنا بملك عين (أحلتها آية) وهي قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم فانها بعمومها تتناول الامتتين المجتمعين فاحتج هو رضي الله عنه بالعام (وحرمتهما آية) وهي قوله تعالى وأن تحموا بين الاختين وهي في معنى مصدر مضاف أي جمعكم بين الاختين وهو عام لجميع نكاحا وطنا بملك البين فدل على تحريم الجمع وطنا بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى أوردوا أن الدلالة لا تصلح لمعارضة العبارة فأنبت هو رضي الله عنه حكم التعارض بين العالمين ورجح المحرم وهذا الاثر رواه عبد الرزاق والبيهقي ونقل في بعض كتب الاصول عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أنه رجع المبيح لموافقة البراءة الاباحة الاصلية وموافقة ما في المائة وهذا يخالف كتب الحديث فانه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن رجلا سأل عثمان عن الاختين في ملك البين هل يجمع بينهما قال أحلتها آية وحرمتهما آية وما كنت لا أصنع ذلك نظير من عنده فلفي رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أراه علي بن أبي طالب رضي الله عنه فسأله عن ذلك فقال لو كان الى من الامر شيء ثم وجدت من أحل فعل ذلك لبعثته نكالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس وهو كان يؤول وأن تحموا بين الاختين في النكاح ثم انه قدر روى ابن أبي شيبة والبيهقي من طريق أبي صالح عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال في الاختين الملوكتين أحلتها آية وحرمتهما آية ولا أمر ولا أنهي ولا أحل ولا أحرم ولا أفعال أنا ولا أهل بيتي وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود أنه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين فكرهه فقيل يقول الله الاما ملكت أيمانكم قال وبعيرك أيضا ما ملكت عينك

اتباع كل واحد منهم محال مع اختلافهم في مسائل لكن المراد بالحديث اما امر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم أي عليهم يقبول إمارتهم واتباعهم أو امر الأمة بأن يهتجوا منهم في العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا وملازمة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفقر والمسكنة والشفقة على الرعية أو أراد منع من بعدهم عن نقض أحكامهم فهذه احتمالات ثلاثة تعضدها الأدلة التي ذكرناها. الشبهة الثالثة قولهم انه ان لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر قلنا تعارضه الأخبار السابقة فيستطرف اليه الاحتمالات الثلاثة ثم نقول

فقد علم هذا أن هذه المسئلة اجتهادية مختلفة بين الصحابة والترجيح لهم للاحتياط ولكون عموم ماملكت عينك متروك الظاهر كما عن ابن مسعود ظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولموافقة القياس فانه لما حرم الجمع فيما شرع سببا لخل الوطء فتصريح الوطء نفسه أولى هذا والله أعلم بأحكامه (الغاية ذلك من الموارد أي موارد الاستعمال (والوقائع التي بلغت حد التواتر وتوزعوا على ما يطول الكلام يذكره ولنعم ما قال القاضي الامام أبو زيد القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث (واستدل) على المختار (بأنه) معنى قصدا فادته (كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره) من المعاني التي وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها (وأوجب باله يستغنى) في التعبير عنه عن الوضع له انفرادا (بالجواز والمشاركة) فيجوز أن تكون الالفاظ للخصوص وتستعمل في العموم مجازا أو تكون مشتركة بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فتندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا (و) أوجب (بأنه اثبات اللغة) والوضع بالرأي والقياس وقد نهي عنه فيما مر (أقول لو قيل) في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه (فتجب الدلالة) عليه أي يجب أن يكون لفظه تاما من الالفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والالفاظ المتعددة يمكن التعبير عن العموم وافادته (فقد وجدت) الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل (فاما) يدل (تجوزا أو وضعا) شرا كأفراد أو الأولان) هما الدلالة تجوزا واشتراكا (خلاف الاصل) لا بصار اليهما الا بدليل وليس (لاندفع) الجواب المذكور بوجهه أما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل وأما الثاني فلانه ليس رأيا محض بل للاستقراء ادخل فيه (كلا يراد بالكل والجميع) أي كما أنه اندفع اليراد بان يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع اللذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى الالفاظ آخر في افادة العموم وجه الاندفاع أنا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شيء هو أنه يكفي حينئذ ان الاستقراء دل على أن الصيغ المذكورة تدل على العموم فاما تجوزا أو اشتراكا أو انفرادا والأولان خلاف الاصل ولا حاجة الى أنه معنى يحتاج في التعبير عنه في الاستدلال استدراك فتأمل الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم (قالوا) في الاستدلال (أولا لعموم المركب والمفردة غيره) من الخصوص (فان معنى الشرط واستغراق المحلى وغيره) من المضاف والتكررة المنفية والموصولات (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 نسلم أن لا عموم للمركب (وغايته أن الوضع) للعموم (نوحى) في ضمن قاعدة كلية بان يعين الواضع التكررة الواقعة تحت الشيء للاستغراق وهكذا كأوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر وأمثالها (و) قالوا (ثانيا ان الخصوص متيقن) والعموم منكوك (وهو) أي المتيقن (أولى من المشكوك) فان خصوص أولى (قلنا المشكوك متيقن بالدليل) الذي مر وكون الخصوص متيقنا ممنوع بل عدمه متيقن (مع أنه اثبات اللغة) والوضع (بالترجيح) والرأي فلا يصح (على أن العموم أحوط وأجمع) فانه بالعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض الأحوطية بيقين الخصوص قبل الأحوطية لا يطرده فانه انما يكون في الوجوب والتحرر بدون الإباحة ولا يضرننا فان المقصود نقض الدليل بان المتيقن لا يفيد ثم فانه معارض بالأحوطية ولو في بعض الموارد فتأمل (و) قالوا (ثالثا) قد اشتهر (مامن عام الا وقد خص منه) البعض (وقد خص) هذا العام (نصو) قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) حتى صار منسلا فالعموم مغلوب والخصوص غالب (والمغلوب هو المجاز) فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص دفع لما يتوهم التشكيك بان هذه القضية مبطله لنفسها فانها أيضا مشتملة على العموم وجه الدفع أن هذا العام مخصوص فلا يبطل (قلنا) هذا النال علينا (والخصيص لدليل فرع العموم وضع) فهذا مثبت للوضع (ولهذا) بعد التخصيص (فيما

بوجوبه فيجب الاقتداء بهما في تجويرهما الغيرهما مخالفتهم بما يجب الاجتهاد ثم لبت شعري لولا اختلافهما كما اختلفا في التسوية في العطاء
فأيها يتبع الشبهة الرابعة أن عبد الرحمن بن عوف ولي عليا بالخلافة بشرط الاقتداء بالشخصين فأبي وولي عثمان فقبل ولم ينكر
عليه قلنا لعله اعتقد بقوله عليه السلام من بعدى جواز تقليد العالم للعالم وعلى رضى الله عنه لم يعتقدا واعتقد أن قوله صلى الله
عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر إيجاب التقليد ولا حجة في مجرد مذهبه وبعارضه مذهب على إذ فهم أنه إنما أراد
عبد الرحمن اتباعهما في السيرة والعدل وفهم على إيجاب التقليد الشبهة الخامسة أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس فلا يحمل له

بقي على أن) كون المغلوب مجازاً مطلقاً ممنوع وأن (الأقل قد يلزم دليل) موجب إياه وههنا دل الدليل على العموم هذا
القانون بالاشتراك والمتوقفون (قالوا أطلقت كل منها للعموم والخصوص) جميعاً (والاصل) في الاطلاق (الحقيقة فيهما)
فيلزم الاشتراك (أو) يقال أطلقت لكل منهما (ولا يدري) الوضع لايهما فيجب التوقف (ومن ههنا) أي من أجل
الاشتراك أو التوقف في الوضع (ذهبوا إلى أن العام محتمل) يجب فيه التوقف حتى يرد البيان (قلنا) كون الاصل حقيقة
فهم ما و عدم دراية الوضع (ممنوع) بل الدليل قام على أنها موضوعة للعموم والاشتراك بخلاف الاصل قائلوا للعموم في الأمر
والتمهي (قالوا التكليف للكل وهو بالأمر والتمهي فهم بالعموم) بخلاف الاخبار (قلنا) غاية ما زام الاستعمال فيهما للعموم
(و الوضع ممنوع) وغير لازم منه (بل) يجوز أن تكون الدلالة (بالقرينة) كما تقدم) نعم يلزم مما ذكرنا الوضع أكن مطلقاً أمراً
أونهما وأخباراً (على أن الاخبار) المقصود (قد يكون عن الكل) كالتكليف يكون للكل (وهو) إنما يكون (بالخبر به)
أي بالعموم وصيغته (والمعرفة) أي الاعتقاد بالخبر المذكور (مطلوبه) للشارع كالاعمال فيلزم العموم في الخبر بإضابته ما قلتم
هذا (قيل) لو تم الاستدلال يلزم عموم صلوا وصوموا وعموم صلوا وصوموا غير محتمل النزاع) فان أحد الم يقل ان صيغ الامر
والتمهي للعموم (أقول مراده أن تلك الصيغ تم اذا استعملت في الانشاء) لأن الانشاء نفسه يتم (نحو من شهد منكم الشهر
فليصمه) فكلمة الشرط الواقعة فيه يتم (فتأمل) لكن يكون حاصل مذهبهم حينئذ أن أمثال من وغيرهما من الصيغ
في الطلب موضوعة للعموم وفي الاخبار ليست موضوعة له وهو كثر في فهمهم (مستله موجب العام فهاهي) عندنا اعلم أن
القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوز العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً وقد راد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً
ناشئاً عن دليل وان احتمال احتمالاً تاماً يشترك كلاً المعنيين في أنه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً ولا يحتمل عند أهل اللسان
ويفترقان في أنه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل في الاول أصلاً وجوزه في الثاني تجويراً عقلياً وهذه أهل المأجورة كالأحتمال
ولا يعتبر في المأجورة أصلاً والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتملاً لا يصدق في المأجورة
احتمالاً بل ينسب أهلها بمبدية الى الصفات وهذا كالتخصص بعينه (فلا يجوز تخصيصه) اذا وقع في الكتاب (بخبر الواحد)
لكونه ظني الثبوت (ولابالقياس) لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى ولاتأكلوا مما يذكر اسم الله عليه
بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد
صح الحديث هكذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم ما لم يشهد (والأكثر) من الشافعية والمالكية وبعض من
كالامام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي قدس سره (على أنه ظني) محتمل للخصوص احتمالاً صحيحاً غير فأناشئاً عن دليل
(فيجوز) تخصيصه وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس (لأنه موضوع للعموم قطعاً) للدلائل القطعية التي مرت
(فهو) أي العموم (مدلول له ونابت به قطعاً) لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له (كالتخصص الا بدليل) صارف عنه
وحيث لا نزاع في الخصوص اعترض عليه أن ثبوت المدلول للفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وانما ثبت لولم يحتمل الانصراف عنه
بدليل 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 أريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه إنما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعاً لكثرة المذكورة والجواب
عنه أن من ضرورات العربية أن اللفظ مجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة بقباده منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف
والمأجورة ومن أراد منه غير الموضوع له ينسب الى المكروه وأما كثره وقوع التخصص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء
القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام مجرداً أصلاً والكلام ههنا في العام مجرد عن القرائن فلا مجال للاحتتمال

إلا سماع خبر فيه قلنا فهذا اقرار بان قوله ليس بحجة وانما الحجة الخبر الا انكم أثبتتم الخبر بالتوهم المجرد ومستندنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم في قبول خبر الواحد وهم انما عملوا بالخبر المصرح بروايته دون الموهوم المقدر الذي لا يعرف لفظه ومورده فقوله ليس بنص صريح في سماع خبر بل ربما قاله عن دليل ضعيف نظمه دليلا واخطأ فيه والخطأ جائز عليه وربما يتسلك الصحابي بدليل ضعيف وظاهر موهوم ولو قاله عن نص قاطع لمصرحه ثم لو تعارض قياسان وقول الصحابي مع أحدهما فيجوز للجهل أن يغلب على ظنه الترجيح بقول الصحابي أن يرجح وكذلك نوع من المعنى يقتضى تعليلنا الذي بسبب الجرم وقياس أظهر منه

كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما تصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث يكون كثير الاستعمال في بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة مبهمة وبهذورة والجواز متعارف وليس الامر ههنا كذلك فان كثرة التخصيص في العام ليست الا بان يراد في استعمال بعض بقرينة وفي بعض آخر بقرينة أخرى فلا تكون هذه الغلبة قرينة وهل هذا الا كما يكون للفظ خاص معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة ولا تصلح هذه الكثرة قرينة وأيضا نقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم أصلا في عام تام وهذا خلاف رأيكم أيضا فاحفظ هذا فإنه بالحفظ حقيق واعترض أيضا بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص وان فيه احتمال التجوز فقط أجاب عنه صدر الشريعة بأنه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقتها ما لم تنشأ عن دليل فلا توجد كثرة الاحتمال في العام الا انحطاط عن الخاص لانها لا تعدر فاجوازها لكونها غير ناشئة عن دليل وأجاب في التحسير بأنه لا احتمال في عام مستعمل في المحاورة الاجواز واحد اذا الاحتمال للمجازين في استعمال واحد فلفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال وأورد عليه بان العام المستعمل كالسارق يجوز ان يتجوز في النباش ويخصص ببعض أفراده ففيه احتمالان مع اختلاف الخاص ولا يبعد أن يقال ههنا أي في العام وضممان وضع للمعناه تخصي أو نوحى ووضع آخر للعموم نوحى فربايت الاسود الرماة حقيقة في العموم مجاز باعتبار ارادة التبعين فالسارق اذا أريد بالسرقه النباش واستغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يشمل الاجزاء واحدا كالخاص فلا يورث ضعفا في العموم فوق ضعف الخاص فاحفظه فإنه دقيق (واستدل) على المختار لو كان نظريا لجواز ارادة البعض في العرف والمحاورة بلا دليل صارف لان الكلام في الاصارف و (لوجاز ارادة البعض بلا دليل لارتفاع الامان عن اللغة والشرع) ولزم التليس (وأجيب) بمنع الملازمة و (الظن يجب العمل به فلا يرتفع) الامان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشئ فان المقصود هو أنه لو اعتبر عرفا ومحاورة احتمال ارادة البعض وهو غير الموضوع له ارتفع الامان في كل لفظا عما كان أو خاصا لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الانقضاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق بعقد وضع ووعد ووعد وخبر وانما وأي استحالة فوق هذا وبس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سدنا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظانون (قالوا) في الاستدلال (كل عام يشمل التخصيص) حتمالا ناشئا عن دليل (فانه شائع) كثير حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال في كل عام عام (ولهذا يؤكده بكل وأجمعين) ولولا الاحتمال لما احتج الى التاكيد (قلنا) اولان الدليل جار في الخاص أيضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في الاستعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب وبعب الشعراء الفخشاء شعر احوالها حتى جعل كل خاص خاص واقع في محاورات البلغاء التجوز وكثرت دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا ونابا أنه ان اردوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة أو يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلان سلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لانه لا يمكن فقط وليس هذا أقل القليل فضلا عن الكثرة وان اردوا وقوع أنواع التخصيص با أنواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض أفراده وفي استعمال آخر ببعض آخر وهو هكذا فلم يكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثان غاية ما يلزم منه أن يقاء العموم مغلوب من المخصص و (المغلوب انما يحتمل على الاغلب اذا كان شكوكا) وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة شكوكا في عمومته كيف وقد دلت الأدلة القاطعة على أنه موضوع للعموم والضرورة العربية تهديد بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر

يقضى في التغليب فر بما يغلب على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الاخرى الذي ذهب اليه العصامي يترجمه ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين أما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له وكيف وجميع ما ذكره أخبار آحاد ونحن أثبتنا القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا يخبر الواحد وجعل قول العصامي حجة كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره اثبات أصل من أصول الاحكام ومدار كه فلا يثبت الا بقاطع كسائر الاصول (مسئلة) ان قال قائل ان لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم فلنا ما العامى فيقلدهم وأما العالم فإنه ان جازله تقليد العالم جازله تقليدهم وان حرمتا تقليد العالم للعالم

منه الموضوع له ولا يخاطر بالبال معناه المجازى البتة (فتأمل) فإنه دقيق لا يجاوز الحق عنه ورابع الانسليم كثره وقوع التخصص فإنه انما يكون مستقل موصول وقيل ما هو واعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام أن المقصود أن التخصص بمعنى القصر المطلق مستقل كان أو غير مشاع وان يوقر في تسميته بالتخصص فنقول ان القصر في العام شائع فيورث هذا الشوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشئ فالتاسين ان شاء الله تعالى أن العام لا يقصر في غير المستقل أصلا فهذا المنع منع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بنوعه كالأخرى على الناظر فيها هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستقصاء تفتيشه عندنا (وعليه الصيرفي والبيضاوي والارموي) ويلوح آثار رضا صاحب الموصول (ونقل) الامام حجة الاسلام (الغزالي والأمدى الاجماع على المنع) من العمل به قبل البحث عن المخصص (وهو) أي ثبوت الاجماع (ممنوع) والتقل غير مطابق (فان الاستاذ) أبا الصق الاسفراينى (وأبا الصق الشيرازى والامام) نجر الدين (الرازي حكوا الخلاف) وبه اندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبنى على عدم اعتماد قول الصيرفي فإنه مكابرة (بل الاستاذ حكى الاتفاق على التسليمه قبل البحث) عن المخصص (في حياته صلى الله عليه) وآله وأصحابه وأزواجه أجمعين (وسلم كما في التفسير) وأدل الدليل على أن نقل الاجماع غير مطابق أن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه حكم بالديه في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم رضى الله عنه وترك القياس والرأى ولم يفت عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضى الله عنها حكمت بما طنته عام في 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 عمل بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والختمية يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فإن الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام أبي زبائن أن التوقف مبدع بعد القرن الثالث وقال هو أيضا وجلة الجواب أن العامى يلزمه العمل بعمومه كما سمع وأما الفقيه فيلزمه أن يحاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشياء مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن يقف احتياطاً حتى لا يحتاج الى نقض ما مضاه بتبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه أما الاحتياط فشرب معين يترك به الاصل الآن الترك به 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 يفتهم الخفاء عليهم لو كان وأما العامى الذي يفتهم الخفاء عليه فلا بد له من التوقف وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف لما نقل عن القاضي الامام وقد مر أنه قد خفي على سيدة النساء رضى الله عنها المخصص القطعي لما طنته عام وعلمت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعى موجب للعكس الالهى الا احتياطاً ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه (لنا ما تقدم أنه قطعي) دلالة فيستفاد منه الحكم قطعاً (فلا يتوقف) بعد العلم بالحكم الالهى الثابت قطعاً (على عدم احتمال المعارض) احتمالاً غير معتده (كما لا يتوقف في سائر القواطع) على عدم احتمال التسخ والتأويل وهذا ظاهر جدا ثم هذا الدليل يتم على القول بالفنية أيضاً فإنه يفيد ظن حكم الهى فلنا قويا فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح أعجبنى قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجهول حتى أوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغزاً وكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للمعوم انفراداً وهل هذا الاتهام فتأمل وأنصف المتوقفون (فالوا عارض دلالة احتمال المخصص)

فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد العصاة فقال في القديم يجوز تقليد العصاة اذا قال قولاً وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلد وان لم ينتشر ورجع في الجديد الى أنه لا يقلد العالم صحابياً كلاً يقلد عالماً آخر ونقل المزي عن ذلك وأن العمل على الأدلة التي بها يجوز العصاة القنوي وهو الصحيح المختار عندنا إذ كل ما دل على تحريم تقليد العالم للعالم كجسأني في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين العصاة وغيره فان قيل كيف لا يفرق بينهم مع نناء الله تعالى ونناء رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم حيث قال تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وقال رسول الله

ولا يجتمع الاحتمال المعارض (قلنا) العام قاطع والاحتمال للتخصيص الاعللا كاحتمال المجازي في الخاص و (الاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا) فلا ينافي الحجية (فافهم) ولولم أنه فاني فأحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الراجح ولا توقف دون المعارضة فافهم (ثم المانعون) للعمل قبل البحث (اختلفوا في قدر البحث عنه والا كتر ومنهم ابن شريج) قالوا يجب البحث (الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن) والبحث انما يكون بالاستقراء (فشرط القطع سبب العمل) بالعام (والقاضي أبو بكر) الباقلاني (وجساعة) قالوا يجب البحث (الى القطع) بالعدم (قالوا) اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص (ولم يجز) مع هذا (قضت العادة بالقطع) بعدم المخصص (قلنا) قضاء العادة بالقطع (ممنوع بل) انما تقضي العادة (بالتن ولو قويا) لا كافي للحصول بكون الظن ضعيفا (أقول لو قالوا مظنون المجتهد مقطوع) لان مظنونه واجب العمل قطعا كما مر في المقدمة (آل النزاع لفظيا) فان من اكتفى بالظن أراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافيه ما ذكره بل انما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من أحد (ثم أقول) في اثبات القطع (عدم المخصص اذا صار مظنونا) للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد (كان العام) قطعيا (كالخاص لاحتماله المجازي احتمال المرجوح) غير معتد به وغير نائني عن دليل (بالاتفاق) وههنا أيضا عدم المخصص صار مرجوحا غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه بل على اتفائه عرفا و لغة (والخاص مقطوع) بالمعنى اعم فهذا العام أيضا مقطوع (والقطع بأحد النقيضين) كالعموم (يستلزم القطع بعدم الآخر) من النقيض كالتخصص (فعدم المخصص مقطوع فتأمل) فانه كلام متعين لكن ينبغي أن يعلم أن المكتفين بالظن ان أرادوا اني القطع بالمعنى اعم كما هو الظاهر من تقرير دعواتهم كعدم تجوز انتساح الخاص بالعام ولو بعد البحث فلا شك في أنه بعد فانه من بين أن المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا تكون خفية بهذا التمسك بحيث لا يطع المجتهد البازل وسعد فاذا لم يطع عليه هذا البازل جهده في الطلب فليس هناك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان أرادوا اني القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافا أصلا فهذا لا ينافيه في قول النزاع حينئذ الى اللفظ اللهم الا أن يوجب القاضي البازل في هذا القطع وهو كما جرى لا يلبق بأمنائه فتدبر ﴿مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم بخلاف الطائفة منهم﴾ الامام (نحو الاسلام) منا (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) من الشافعية عليهما الرحمة (قيل) في الكسوف (عائتهم 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 عددا معيناً فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا يفرق بينهم في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى ما لانهاية له وانما الفرق في الأقل فأقل جمع القلة الثلاثة أو الاثنان وجمع الكثرة أقله العشرة وعلى هذا الوجه لتخصص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر المصنف من أنه لا فرق بينهما حينئذ لوجه لتخصص أصلا (وقيل) في التلويح (الخلاف) بين الفريقين (لفظي مبنى على اشتراط الاستغراق وعدمه) فن شرط الاستغراق كالجهور حكوا بعدم عمومه ومن لم يشرط كالأمامين المذكورين واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكوا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على أن لا استغراق فيه أصلا (أقول الحق أن الخلاف مع فريق كخبر الاسلام ومن تبعه) من المكتفين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق (لفظي و) الخلاف (مع فريق) آخر (ومنهم الجبلي) من شارطي الاستغراق وادعاء عموم (معنوي فانهم يثبتون الاستغراق) للجمع المنكر (كإيضاح من دليلهم) الآتي (لنا عدم تبادر الاستغراق منه) حين الاطلاق (بل) يتبادر جماعة ما أي جماعة كانت

صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني وقال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم إلى غير ذلك قلنا هذا كله ناهي بوجوب حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومجملهم عند الله تعالى ولا يوجب تقليد لهم لأجواز أو لا وجوباً فإنه صلى الله عليه وسلم أتى أيضاً على آحاد الصحابة ولا يميزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أو وجوبه كقوله صلى الله عليه وسلم لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح وقال صلى الله عليه وسلم إن الله قد ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه يقول الحق وإن كان مرا وقال لعمر والله ما سلكت بخا إلا سلكت الشيطان فخا غير ذلك وقال صلى الله عليه وسلم في قصة أسارى بدر حيث نزلت الآية على وفق رأي عمر لو نزل بلاء

و (يصلح لكل عدد) بدلا (كالفرد) يصلح (لكل واحد) بدلا فلا عموم أصلا (واستدل لوقال عندي عبيد صبح تفسيره بأقل الجمع اتفاقا) ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لأنه ينافيه (وأورد أن ذلك) أي جواز التفسير بأقل الجمع (لاستحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا) فيعوز أن يكون موضوع الاستغراق والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد أن يقال شأن العلم أنه يخص بقرينة مخصوصة ويبقى عاما في الباقي وههنا يصح التفسير بأى عدد شاء فلا يكون عاما قائل (قيل) ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل (معنى العموم جميع عبيد فلا استهالة) فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه (أقول ربما يمنع) أن معنى العموم جميع عبيد بل معناه جميع ما يصدق عليه العبيد (ويستدل بأن الحقيقة الاستغراق الحقيقي) فإن العام يستغرق الجميع ما يصلح له (لا) أن الحقيقة (الاعم منه ومن العرفي) ولو كان كذلك كان لما ذكره وجه (فتأمل) فله دقيق المعمون (قالوا أولا) الجمع المنكر (حقيقته في كل جمع) من الأقل إلى ما لا نهاية (فعله على الجميع حمل على جميع حقائقه) وهو أيضا فرد من أفراده فيجمل عليه احتسابا ولا يخفى على المتأمل أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع للجماعة أي جماعة كانت والحمل على الكل حمل على بعض أفراده الاحتياط وهذا ينافي العموم ولو قيل إن مرادهم بالعموم هذا القدر آل التزاع لفظيا فإن مقصود الجمهور أن ليس وضعه للعموم إلا أن يجرر التزاع في أنه هل يحمل في المناورات على جميع الأفراد أم لا لكن لا يساعده عليه كلماتهم فالأولى أن يجرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة والحمل على الكل حمل على كل محتملاته فيجمل عليه احتسابا والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فإن نوهض بان المفرد المنكر حقيقة في كل والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيجمل عليه قال (ولا ينقض بصحوة رجل لان الجميع) وإن كان جميع حقائقه لكن (ليس) نفسه (من حقيقته) فلا يصح الحمل عليه (وفيه ما فيه) لأنه انما يصح إذا كانت النكرة موضوعة للفرد المنتشر وأما إذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي وهي كما تصدق على الواحد تصدق على الكثير فالكل أيضا من حقيقته كذا في الحاشية فإن قلت لا يصح على القول الأول أيضا لان الجميع وإن لم يكن من حقيقته لكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل عليه قلت لا بل مدار الدليل على انبثات أولوية بعض الأفراد على الآخر بالاحتياط بل في حقيقة ومتناو لا لكل فتدبر ثم إن التمهيز بالمصادر غير المتونة وارد على كل حال لا يخفى (قلنا) الأقل متيقن وكثير الصدق) فهو أولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط إن كان فعارض به (و) قلنا (أيضا الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك) مما ذكرتم (بل) انما يلزم (ترجيح بعض الأفراد على البعض من خارج) فإن الوضع للقدر المشترك) كما هو مسلم على ما قرر المصنف وأما على ما قررنا فلان الإطلاق على كل جماعة انما يقتضي الوضع للقدر المشترك (ولادلالة العام على الخاص) فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح الترح ان الكل لما كان فردا من أفراد ما وضع له فالإطلاق عليه من حيث أنه فرد للقدر المشترك إطلاق حقيقي وفيه أنه لا تزاع في هذا الإطلاق كذا في الحاشية وتفصيله أن الإطلاق على الخاص نوعان إطلاق عليه باعتبار أنه استعمال في الموضوع له المتحقق فيه وإطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والأول إطلاق حقيقي والثاني مجازي فإن أريد بإطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الإطلاق الأول بأن يكون مستعملا في القدر المشترك وبرد الكل لأنه أيضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعاً وإن أريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم (و) قالوا (تأنيداً لم يكن) الجمع المنكر (العموم) لكن مختصاً بالبعض وذلك تخصيص بلا تخصيص قلنا (الملازمة) بين الاختصاص بالبعض وعدم العموم (بمجموعة بل) يجوز أن يكون (للقدر المشترك) بين البعض أي بعض كان والكل (مسئلة أقل الجمع ثلاثة) فلا يصح الإطلاق على أقل منه (الاجواز وقيل) أقله (اننان) حقيقة (واختاره)

من السماء ما نجما منه الاعمر وقال صلوات الله عليه إن منكم محدثين وإن عمر لمنهم وكان على رضى الله عنه وغيره من
الجماعة يقولون ما كنا نظن الآن ملكا بين عينيه بسدده وأن ملكا ينطق على لسانه وقال صلى الله عليه وسلم في حق علي
اللهم أدر الحق مع علي حيث دار وقال صلى الله عليه وسلم أقضاكم علي وأفرضكم زيد وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل
وقال عليه السلام رضى لامتى ما رضى ابن أم عبد وقال عليه السلام لا يبرك وعمر لولا اجتماع علي بن مائة الفتم ما أراد
في مصالح الحرب وكل ذلك نداء لا يوجب الاقتداء أصلا

الامام حجة الاسلام (الغزالي وسيدويه) من النخبة (وقبل لا يصح لهما) أى اللاتنين (لاحقيقة ولا مجازا) وقيل أقله
واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لاحقيقة ولا مجازا (ولانزع في لفظ الجمع) المؤلف من الجيم والميم والعين (بل) انما
التزاع (في المسمى) أى في الصبغ المسما به (رجال مسلمين ولا) نزاع أيضا (في نحن فعلنا) أى في ضمير المتكلم مع
الغير فله موضوع لتكلم مع الغير واحدا كان أو كثيرا فهو مشترك بمعنى لالفظى كما توهم (ولا) نزاع أيضا (في نحو فقد
صفت قلوبكم كما قال في اضافة الشئيين الى ما يتضمنها يجوز) فيها (الافراد) نحو قلبك (والتنسية) نحو قلبا كما بناء على
انقسام أحاد المضاف على أحاد المضاف اليه (والجمع) نحو قلوبكم بناء على بطلان الجمع بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق
(بل هو أفصح) لكونه أدل على الافراد من المفرد وكرهية اجتماع التنبيين (لنا) أولا (المتبادر) من الجمع المتكرر المجرد
عن الصارف (الرائد على الاثنين) وهو من علامات الحقيقة (و) لنا تانيا (قول) عبدالله (بن عباس لعثمان) أمير
المؤمنين (رضى الله تعالى عنهما ليس الاخوان اخوة في لسان قومك) ففرر أمير المؤمنين واجتنب الاجماع وهما امامان عارقان
بالغة فقوله وتقرر حجة على ان الأقل ثلاثة والآن المذكور واهلها كهم وصحبه البيهقي في سننه عن ابن عباس أنه دخل على
عثمان فقال ان الاخوين لا يرذآن الامن الثلث قال الله تعالى فان كان له اخوة قال اخوان ليس باللسان قومك اخوة قال
عثمان لا أستطيع أن أرد ما كان قبلى ومضى في الامصار وتوارث به الناس كذا في الدرر المنتورة والتيسير قيل هذا كما أنه دليل
على أن أقله ثلاثة دليل كذلك على أنه يصح الاطلاق عليهم مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من
حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه أنه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المختلفة فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد
للاجماع من سند ويجوز أن يكون قياس الاثنين على الجماعة الآن يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب أمير المؤمنين أنه
حمل الاخوة على الاخوين والله أعلم بمقصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت أنه كان
يجيب الأم بالأخوين فقالوا يا أبا سعيد ان الله يقول فان كان له اخوة وانت تحببها بالأخوين فقال ان العرب سمي الاخوين
اخوة كذا في الدرر المنتورة والتيسير قال لا رمت عارضة قال (ولا يمارضه قول زيد الاخوان اخوة) فله غير نص في أن مدلوله
الحقيقي اخوان بخلاف قول ابن عباس (لانه لم يقل في اللسان) فلا يدل على الوضع (بل المراد) أى يجوز أن يكون مراده
رضى الله عنه (الحكم) أى اخوان اخوة حكما (وهو الارت والوصية) أو أنه يسمى الاخوان اخوة مجازا بجماعين الأدلة
القائون بأقلية الاثنين (قالوا أولا) قال تعالى (فان كان له اخوة والمراد اخوان فصاعدا اجماعا) بين المجتهدين اللاحقين
وان كان مختلفا بين اصحابه أو اجماعا بين الاكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة (قلنا) سلنا أن المراد اخوان لكن لان سلم أنه
حقيقة فيهما بل (مجاز لفظة ابن عباس) الذي هو أعرف باللغة وقد قال لا يسمى في لسان العرب الاخوان اخوة ولب أن تمنع
أن المراد بالاخوة اخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على أن الاخوين في حكم الاخوة ويجوز أن يكون بالقياس (و) قالوا (تانيا)
قال الله تعالى (انامعكم مستمعون والمراد) بضمير الخطاب (موسى وهارون) على نبينا وآله وعليةما السلام (بل) هما (و) فرعون
في الاطلاق الحقيقة (قلنا) لان سلم المراد موسى وهارون على نبينا وآله وعليةما الصلاة والسلام (بل) هما (و) فرعون
أيضا) وهو وان كان غائبا لكن أدخل في الخطابين تغليبا (و) قالوا (ثالثا) قال تعالى (داود وسليمان اذ تحكما في الحرب
اذ نقتت فيه عنم القوم) وكذا الحكمهم شاهدين أى حكم (داود وسليمان عليهما) وعلى نبينا وآله واصحابه الصلاة
(والسلام) والاصل في الاطلاق الحقيقة (وأجاب الامام) نضر الدين (الرازي) بأنه اضافة الى المعولين أى الفاعل
وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرب وحينئذ لم يستعمل في الاثنين (وقد يقال له) أى

(فصل) في تفریع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصومه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي أنه صلى في ليلة نزلت ركعات في كل ركعة ست صدقات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلته وهذا لا يراه رأي أنه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لا مجال للقياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حديثا حتى يتأمل لفظه ومورده وقرائنه وخواتمه وما يدل عليه ولم تتعبد الا بقبول خبر برويه صحابي مكشوفاً يمكن النظر فيه كما كان الصحابة يكتبون بذكر مذهب مخالف للقياس ويقدرون 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

تجاوز الاضافة الى المعمولين (يجب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلا) في اطلاقين (لامعا) في اطلاق واحد وما قيل ان كون الحكم مصدرا ممنوع بل هو بمعنى الامر والشأن أي كتابا شأنهم شاهدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه أيضا لانه مجاز خلاف الاصل قلت ههنا ضرورة فان الادلة الصحيحة قد دلت على أن الأقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهم مجاز واطلاق الحكم على الشأن أيضا مجاز والثاني أكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فحمل عليه فندير (أقول) اضافة المصدر الى الممول على نحو من اضافته اليه مع بقائه معنى العمولية وبصرفه منها فائدة معنى الفاعلية أو المفعولية و اضافته اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية أو المفعولية بل لفائدة الملازمة (ولعل مراده أنه اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان) باقيا على معنى الفاعلية أو المفعولية (بل) أضيف اليهما (لانهما ملازمان) أي الحكم الملابس لهما وللقوم ولا شك أن الاضافة لاجل افادة الملازمة تصح الى المعمولين وانما لا تصح بالنسبة الى الاول (فتأمل) فانه وان كان كلاما متينا لكن خلاف المتبادر المناسق الى الذهن من عبارته (و) قالوا (رابع الجمع يقتضى الجماعة) فان أهل العربية قالوا الجمع موضوع لجماعة (و) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الانثان خافوقهما جماعة) رواه ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره (أقول) اذ اذ يدعى الاستدلال بالحديث أن الجمع للجماعة ولم يكتب بالحديث فقط كما كان المشهور (فانذع) ما كان يرد على التقرير المشهور أن غاية ما لزمن أن الاثنين جماعة (و) أنه في غير محل النزاع) فان النزاع في صيغ الجمع لافي لفظ الجماعة وبعد لا يخلو عن ثابته شبيهة فان الذي دل عليه الحديث أن لفظ الجماعة يطلق على الاثنين ولكن كون الجماعة المحكوم عليها بوضع الصيغ بازاها شامل لاثنين غير لازم بل كلمات الصفة تدل على خلافه فافهم (قلنا) لم يرد هو 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) الصلاة (أو جواز السفر) والمعنى والله أعلم بمراد رسوله الانثان المصلين وما فوقهما جماعة في الصلاة يدرون فضلها أو الانثان المسافران فافوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في أول الاسلام منبعا عنه فرخص بهذا الحديث السانعون كونه الاثنين ولو مجازا (قالوا) لو جاز ارادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازا لجاز وصف التنبيه بها وتوصيفها بها (لا يقال جاء في رجلان عالون ولا رجال عالمان) باتفاق الصفة (وأجيب بانهم يراعون صورة اللفظ) في التثنية فلا يجوزون هذا التركيب لانهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التنبيه مجازا (قيل فيه بعد ذلك لا يقال جاء في زيد وعمرو والعالمون) مع أن الموصوف ليس في صورة التنبيه (أقول ربما يمنع الجوز) امتناع هذا التركيب فلا اشكال وهذا فلسفة منه منع لمقدمة اجماعية للصفة (على أن الجمع) بين شيئين أو أشياء (بحرف الجمع) كإثنية والجمع (كالمجمع بلفظ الجمع) وهو الواو والعاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التنبيه ان كان واحدا وان كان أكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تنبيه بلفظ الجمع فيصوت التثنية في الصورى (فتأمل) فانه كلام متين (فائدة لافرق عند القوم) من الفقهاء وأهل الاصول (بين جمع القسلة و) بين جمع (الكثرة وان صرح به الصفة) أي بالفرق بأن أقل جمع القسلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة (فان المحلى منهما) أي من جمعي القسلة والكثرة (لعموم مطلقا) فلا أقل له ولا أكثر (وأما المنكر فالأقل منهما ما تقدم) من غير فرق ولذا أجمعوا على أنه لو فسره قوله له على دراهم أو أقلس بالثلاثة ص (ولافرق في جانب الزيادة) بأن يكون أكثر من جمع القسلة عشرة أو أكثر جمع الكثرة (وان قيل به) في التلويح (اقولهم الجمع حقيقة في كل عدد فيصع تفسيره بأى عدد شاء) فلو فسره في المثاليين

فرق بين أن ينتشر أو لا ينتشر وقد نص على أنه اذا اختلفت العصابة فالأئمة أولى فان اختلف الأئمة فقول أبي بكر وعمر أولى لمزيد فضاهما وقال في موضع آخر يوجب الترجيح بقول الاصم والاكثري قياس الكثرة القائلين على كثرة الروايات وكثرة الاشياء وانما يجب ترجيح الاعلم لان زيادة علمه تقوى اجتهاده وتبعده عن الابهال والتقصير والخطا وان اختلف الحكمم والفتوى من العصابة فقد اختلف قول الشافعي فيه فقال مرة الحكمم أولى لان العناية به أشد والمشورة فيه أبلغ وقال مرة الفتوى أولى لان سكوتهم على الحكمم يحمل على الطاعة والى وكل هذا مرجوع عنه فان قيل فما قولكم في ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي

المذكور بن عافوق العشرة صح فلا فرق اذن بينهما (وصحة نحو) جاني (رجال عافلون وأئمة عتلاء) أي ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق (هذا) ما هو الحسنى فان قلت التعمد عدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لاعتماد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين فاتهم المتقدمون بالذلول وجهدهم في أخذ المعاني عن قالب اللفاظ فتأمل (مسئلة استغراق الجمع) سواء كان معروفا باللام أو الاضافة أو منكرامنفيا بحرف النفي (الكل فرد) فرد (كالفرد) أي 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 والاثنتان خارجان عنه (لئاما تقدم من الاستثناء) فان استثناء الواحد صحيح لغة وعرفا وهو لا يخرج ما لولاه دخل فوجب التناول وأما قرأت الكتاب الاورقا ونحوه فسلانه أرى به قرأت جميع أجزاء الكتاب الاورقا وأما استثناء الجز 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 استدل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه على الانتصار رضوان الله عليهم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأئمة من قرئش وقد قرئ وهو لم يولد وأجمعوا به على أن لاحق في الخلافة لواحد من الانتصار فان قيل فعلى هذا يفيد قوله تعالى لا تدركه الابصار انتفاء الرؤية مطلقا عن كل بصرف (وقوله تعالى لا تدركه الابصار) انما يقتضى سلب العموم لا عموم السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار (وان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد) وسلم ذلك (فلا يستدعيه باعتبار الزمان) فالمعنى والله أعلم لا تدركه الابصار في الدنيا ولا ينافي نبوتها في الآخرة (فتأمل) ولا تلتفت الى ما يقال من قبل أهل البدع ان نفي الفعل يقتضى انتفاء في الزمان مطلقا فالجمل على أزمان الدنيا انصرف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يمتثل التشكيك فيه وأما هذا القدر من الانصراف عن الظاهر فتابعه لا بأس به بل يجب لايجاب القواطع ذلك ولو سلم أنه يستدعيه باعتبار الزمان فالأدراك الأخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فتدبر السكاكي وأتباعه (قالوا أولا) لو كان استغراق الجمع لا أحاد لصح النبي عنه اذا ثبت الحكمم واحداً واثنين فقط و (قد صح لارجال في الدار اذا كان فيها رجل أو رجلان دون لارجل فلنا) جواز لارجال (ممنوع حقيقة) وليس الادعوى مثل المطلوب (و) ان أرى بدجوازهم من جهة التخصص فلا حجة فيه كما قال (أما التخصص فيجوز في كل عام) ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع كما مر فلا استغراق والمثال المذكور انما يصح بهذا الاستعمال وأما حقيقة فلا يصح فانهم (و) قالوا (ثانياً ان الحكمم على كل جماعة لا يستلزم الحكمم على كل فرد) كما يرشدك الجماعة تطبق حمل هذا الحسب فلا يلزم من استغراق الحكمم كل جماعة استغراقه كل واحد (فلنا) الحكمم على كل جمع (مستلزم لغة) الحكمم على كل فرد (وان لم يستلزم عقلاً) بناء (على أن الجمع المحلى) بل الجمع المستغرق مطلقا يبطل الجمعية ويكون (عندنا لكل فرد) ويمكن ان يقرر الكلام جوابين أحدهما ان هيئة تركيب الحكمم على كل جماعة بصيغة الجمع تدل لغة تناول الحكمم لكل واحد وان لم تستلزم عقلاً ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والآحاد واحداً لا أنه يدل التزاما غير مقصود حتى يدعيه أنه غير صحيح والالم يصح الاستثناء فتأمل فيه والثاني أن كون الحكمم على كل جماعة ممنوع بل الجمع يبطل حينئذ هذا (و) قالوا (ثالثاً) دوى (عن ابن عباس أن الكتاب أكثر من الكتب) ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد أشمل (فلنا) أولاً (مراده) رضي الله عنه أن استغراق الكتاب بدلا أشمل من الكتب حال كونهما (منكرين) فليس مما نحن فيه وثانياً ان ابن عباس وحده لا يصلح معارضة سائر الصحابة كافة وثالثاً كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده ان الكتاب المعهود وهو القرآن أشمل وأكثري جمع الحكمم

قلنا قال القاضي لارجح الابوة الدليل ولا يقوى الدليل بصير مجتهد باليه والمختار أن هذا في محل الاجتهاد فربما يتعارض
ظننا والعصبي في أحد الجانبين فتميل نفس المجتهد إلى الموافقة للعصبي ويكون ذلك أغلب على ظنسه وبخلاف ذلك باختلاف
المجتهدين وقال قوم انما يجوز ترجيح قياس المصير اذا كان أصل القياس في واقعة شاهدها العصبي والافلا فرق بينه وبين غيره
وهذا افرى ولكن مع هذا يحتمل أن يكون مصيرها اليه للاختصاص به عساهمة ما يدل عليه بل بمجرد الظن أما اذا جمل العصبي
لفظ الخبر على أحد محتمله فمهم من رجع ومنهم من قال اذا لم يقل علمت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقرينة شاهدها

من الكتب الاخرى المعهودة وهي المترلة على الانبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر ﴿مسئلة جمع المذكر
السالم ونحوه مما يغلب﴾ فيه الرجال على النساء يعني يكون مفردة بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليباً
وهو الجمع الذي يفرق في مفردة بين المذكر والمؤنث بالنساء وعدمه واحترز بهذا القيد عن الجمع الذي مفردة لا يصح اطلاقه
على النساء أصلاً كرجال فانه للرجال اتفاقا وعن الجمع الذي مفردة متناول لهما لغة ووضعاً نحو الناس فانه يتناول اتفاقاً وعن
الجمع الذي مفردة مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقاً وان وجد فتأمل فيه (هل يشمل النساء وضعاً) كما أنه يشمل
الرجال (نفاه الأكثر) من الشافعية والمالكية (خلافاً لانه) فاتهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمصنف اختار
الاول وقال (لنا أن المتبادر) منه عند الاطلاق (من دون قرينة) صارفة (هم الرجال وحدهم) وهو من أمارات
الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لكن الخصم لا يبعد عليه (واستدل أولاً بقوله) تعالى (ان المسلمين والمسلمات)
والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين
والمصدقات والسائمين والسائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرها
عظيماً فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكر فلو كانت النساء داخلات فيهن لم تأكد ولولم تدخل بل اقتصت
الصيغة بالرجال كان تأسيساً (والتأسيس أولى من التأكد) فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهي بهم
خاصة (أقول فيه نظراً لأن في شرح المختصر أن لاتزاع في أنه للرجال وحدهم) أي مستعملاً فيهم (حقيقة فعلى هذا لا يلزم
التأكيد) فانه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستعملاً للرجال فلان تأكد ولا يحجز (فلا يشك المدعي) من كونه لهم وحدهم
(كلا يخفى) قال مطالع الاسرار الالهية ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما يصرح به المصنف بل
المعنى أنه القدر المشترك فهو مشترك معنوي واطلاقه عليهم لكونهم من أفراد حقيقة وهذا لا يضر في الاستدلال فان هذه
الجموع محلا لفائدة الاستقراء ما اتصل له فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشمولة للصيغ فيكون ذكر النساء بعدهم تأكيداً واذا
التأسيس أولى فيجب جعلها على الرجال خاصة والاصل الحقيقة هذا ثم في الاستدلال شيء هو أن مثلاً اجرتي لا يصح القاعدة
الكلية كيف كما أنه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيراً فلم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال
الانفراد حقيقة فأصالة الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضاً افراد فرد من العام للتوصية شائع كافي قوله
تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وأمثاله وهذا ليس تأكيداً اصطلاحياً فان اريد أنه لو كان للاختلاط حقيقة
لكان تأكيداً اصطلاحياً فاللزمة ممنوعة وان اريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الافراد فيكون التأسيس أولى منه ممنوع
والالكان أمثال الجمل المصدرية بان خلاف الاصل فتدبر (و) استدلالاً (تأنيباً بالتقرير) أي بتقرير رسول الله صلى الله عليه
وسلم (والنبي) أي نبي المؤمنين ذكرهن (فيما روت) أم المؤمنين (أم سلمة) قالت يا رسول الله إن النساء قتل ما نرى الله
ذكر الرجال فقتل ان المسلمين والمسلمات) رواه أحمد كذا في التحرير وروى الترمذي عن أم عمارة قالت أتيت النبي صلى
الله عليه وسلم فقلت مالي أرى كل شيء إلى الرجال وما أرى النساء يذكرن بشيء فترأت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث
حسن غريب فالتاسع مع كونهم من أهل اللغة فصحاء لمنايعين ذكرهن علم أن جمع المذكر غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول
صلى الله عليه وسلم يفيد القطع به (وأورد) يمنع نفيهن ذكر أنفسهن حتى يفيد عدم تناول الصيغة اياهن و (بجمعه على عدم
الذكر) لهن (استقلالاً) وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان اريد بالذكر
الاستقلال ذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلالاً أيضاً فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالاً دونهن وان اريد

فلأترجيب به وهذا اختيار القاضي فان قيل فقد ترك الشافعي في الحديد القياس في تغليظ الدية في الحرم بقول عثمان وكذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول علي قلناه في مسألة شرط البراءة أقوال فعل هذا مرجوع عنه وفي مسألة التغليظ الظن به أنه قوى القياس بموافقة الصحابة فان لم يكن كذلك فذهب في الأصول أن لا يقلد والله أعلم
(الأصل الثالث من الأصول الموهومة الاستحسان) وقد قال به أبو حنيفة وقال الشافعي من استحسن فقد شرع ورد الشيء قبل فهمه محال فلا يبدأ أولاً من فهم الاستحسان وله ثلاثة معان الأول وهو الذي يسبق إلى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله ولا شك

ذكرهن مقصودا وان كل مع أغبارهن فذكرهن أيضا استقلالاً فلا يصح الشكوى أصلاً إلا أن يقال تناول الصيغة لتختلط ليس إلا لأنهم كالتوابع الرجال فأردن ذكرهن استقلالاً من غير تبعية فتأمل فيه والاولى أن يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الرجال على الذكور استقلالاً بصيغ أخرى غير صيغ الجوع المألوفة للرجال والعباد فأردن أن يذكرهن كذلك فتسدير (قيل الشكاية حديثاً) أي حين ارادة الذكر الاستقلال (بعد أن الرجال قومون على النساء) فهن من توابعهم (أقول لعل مرادهن التماس الذي ذكر كذلك) أي من غير تبعية (تحصيلاً للشرافة) قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه والله كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى أنزل الله فهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم لهن من رداء الشيطان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي قصد تحصيل الشرافة وأيضاً الصيغة متباعدة لهن قطعاً لعموم الشريعة ولو مجازاً ومحال أن لا يكن عارفات بتناول الصيغة أيانها فالشكاية به مدم ذكرهن مطلقاً لا يصح انما الشكاية ذكر الاستقلالاً تحصيلاً للشرافة ففهمهم (و) استدلالاً (ثالثاً) بانهم جمع المذكر اجماً وهو (أي الجمع) (التضعيف المفرد) فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر (وفيه أنه استدلال بالتسمية) فان الضميمة مع هذا الجمع المذكر ولا يلزم منه أن يكون مفرداً مذكراً الأثرى أنهم يقولون نحو السنين جمع المذكر مع أن مفرده مؤنث عندهم هذا وربما يقرر هكذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق الضميمة والجمع لتضعيف مفرده فيكون مدلوله آحاداً من المذكر الذي هو مفرده وهذا ليس استدلالاً بالتسمية وفيه أن المذكر عندهم ما كان مجرداً عن التاء ونحوه وان كان الالف داخله فيه الأثرى أنهم قالوا الانسان مذكر مع أن من أفراده الالف فلا يلزم من كونه جمعاً المذكر أن لا يكون آحاداً مفرداً انتهى كما لا يخفى على من له أدنى مساس (و) قال (في التحرير) فان قيل (لودخل فيه الالف ويكون جمع المذكر تسمية محضة مفرد مؤنث أيضاً) (فإن نذهب تاء مسلمة) وهذا الجمع مما يبق في حروف المفرد وجوباً (قيل) في الجواب مذهب التاء ههنا (مذهباً في طعون على رأي أئمة الكوفة) والحاصل أن بقاء التاء في الجمع غير لازم كما عليه أئمة الكوفة من الضميمة كما في طبعين جمع طلحة (أقول السؤال) غير وارد حتى يحتاج إلى الجواب (و) (أغباراً) لو قيل أنه جمع مسلمة ويلزم أن يكون للجمع مفردان) فإنه شامل المذكر أيضاً فيكون مفرداً مذكراً أيضاً فليس هو جمع مسلمة (بل هو جمع مسلم) مجرداً عن التاء (أدخلت فيه مسلمة عند) ارادة تأليف هذا (الجمع تغليظاً كعمرين) المراد منه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر وأمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين عشرين عبد العزيز فإنه عند ارادة التعبير عما أدخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليظاً للمناسبة في الاخلاق الحميدة فكانت له أريد من به هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار اللفظ الأخف فان قيل فعلى هذا يصير الجمع مجازاً قال (ولا يلزم من التجوز في مسلم) مفرده (التجوز في جمعه اذا علم أنه قاعدة) فإنه حينئذ موضوع بالوضع النوعي للآحاد الحاصلة بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطلع الاسرار الربانية بأن مادة الجمع حينئذ تكون مجازاً قطعاً وان كان الصيغة حقيقة وان المادة هو مادة المفرد وهو مجازاً للتغليب وان كان الصيغة والهئية حقيقة الأثرى أن لفظ الاسود الرماد مجازاً باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهئية وهذا ليس بشئ فان المادة مع الهئية موضوعة بالوضع النوعي للآحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفراد التجوز فيهما مع الهئية بخلاف الاسود الرماد فان هذا الجمع من التجوز لا من الواضع وليس موضوعاً للشجعان لانواعه في ضمن قاعدة ولا تنجسها ولك أن تعهد أولاً قاعدة هي أنه قد اتفق الضميمة على أن مثل مسلمة لفظ مركب من السلم والتاء وكل منهما يدل على معناه فعنى السلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء ليس الرجل بخصوصه والازم ان تصافه بالذكورة والاثنية في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام أهم من أن يكون مذكراً ومؤنثاً ونقول ثانياً ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البنية والازم أن يكون مسلمة مجازاً لكون بعض

في أن يجوز ورود التعبد باتباعه عقلا بل لو ورد السرعة بأن ساقى إلى أوهاكم أو استتموه بعقولكم أو سبق إلى أوهام العوام
 مثلاً فهو حكم الله عليكم لجوزته وأكن وقوع التعبد لا يعرف من ضرورة العقل وقطره بل من السمع ولم يرد فيه سمع
 متواتر ولا نقل آحاد ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد فان جعل الاستحسان مدر كامن مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة
 الكتاب والسنة والاجماع وأصلا من الأصول لا يثبت بخبر الواحد ومهما انتفى الدليل وجب انتفى المسألة الثانية ان اتعلم
 قطعاً اجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكمهم هو وهنونه من غير نظر في دلالة الأدلة والاستحسان من غير نظر في أدلة

مفردانه كذلك لأن شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء وهذا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الأثرى أن الضمائر المتصلة
 حقائق مع أن شرط استعمالها مقارنة العوامل بقى أن اطلاقه على الرجل خاصة حال انفراده اما لانه موضوعه بوضع على
 حدة فيكون مشتركاً وألانه وضع للقدر المشترك ليستعمل مجرد في الذكروه مقارنات مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه
 التاء من الأوتنة كما أن لفظ هذا عند البعض موضوع لمعنى كل يستعمل في الجزئيات وحينئذ نقول المسلمون جمع المسلم
 الذي وضع للقدر المشترك المستعمل في معناه في تركيب مسلمة وعلى هذا ليس فيه تجوزاً أصلاً لافي المادة ولا في الهيئة والاطلاقه
 على الذكور خاصة اما على الاول وكأني به بعيد فلا شترالك مفرد في المعنيين وألانه تجوز استعمال مفرد في بعض الأفراد
 كذلك يجوز استعماله أيضاً ويكون حقيقة أكونه استعمالاً في المفرد ولا يجوز استعماله في الأناث المفردات لأن مفرد كان
 لا يدل عليهن مجرداً عن التاء فتأمل فيه (و) بناء على هذا الذي ذكر من حديث التغليب (ان دفع ما قيل يلزم أن يكون الجموع
 كلها بما لا واحد له من لفظه) وذلك لأن مفرد مسلم لكن مغلباً وقد يقال يلزم أن يكون الجموع كلها بما لا يمكن له مفرد مستعمل
 أصلاً وفيه أنه لا استعماله فيه أن أريد أن لا يكون له مفرد مستعمل حقيقة بل هو أول المسئلة وان أريد أن لا يكون مستعملاً
 أصلاً لا حقيقة ولا مجازاً فاللزم ممنوع كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبر وهو لو سلك السبيل الذي بيننا لا يرد هذا السؤال
 من أصله لأن مفرد مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فإنه لو كان مفرد مسلمة ما أدخل فيه
 المسئلة تغليباً الصريح نساء مسلمون اذ حينئذ النساء والرجال سواسية في الفردية ولو كان الاختلاط معتبراً لما صح الاطلاق
 على الرجال وحدهم وهذا ليس بشئ فان المقصود أن المسلمين جمع مسلم أدخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمات تغليباً فالاناث
 من أفرادهم مقارنات مع الرجال لا وحدهن فتدبر الخطاب (قالوا أو لأصح) الجمع المذكور (لهما نحو) قوله تعالى (اهبطوا)
 بعضهم لعضد وقوله تعالى اهبطوا مصراً فان لكم ما أتمتم (كما) يصح (لقد كرفظ والاصل) في الاستعمال (الحقيقة
 أقول ذلك) أي كون الاصل الحقيقة (اذا لم يكن لأحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع) فإنه قد تقدم أن التبادر منه الرجال
 وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء (وأجيب أيضاً بلزوم الاشتراك) اللفظي (اذلتراع)
 لأحد في (أنه للرجال وحدهم حقيقة) فلو كان للفظ أيضاً حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (قيل عدم التراجع)
 في أن اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم حقيقة (ممنوع فإنهم يقولون بالاشتراك المعنوي) فوضعه للقدر المشترك بين الرجال
 وحدهم والمختلطين مع النساء (واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انه من أفراد الموضوع له) لامن حيث خصوصهم
 حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي (و) قالوا (نايسالوا لم يدخلن) في هذا الجمع (لما شمل الاحكام لهن) اذ حينئذ أمثال أقبوا
 الصلاة من الخطابات المختصة بالرجال (أقول) الملازمة ممنوعة فان دخولهن في الخطاب بطريق المجاز بقريته عموم الشريعة
 القاطعة كما قال (لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة) من الدين (وقد ثبت عموم الصيغة) لهن (لغة ولو تجوز حملنا
 عليه) بهذه القرينة والحال أنه يجوز أن يكون مجازاً من جهة التغليب بقريته عموم الشريعة لكن للخصم أن يقول
 التجوز خلاف الاصل فلا يصار اليه في دفع بدعوى التبادر الذي مر ان سلم الخصم فافهم (ولذا) أي لأجل أن شمول
 الاحكام لهن بقريته عموم الشريعة (لم يحمل عليه فيما لا يعلم) عمومته من الاحكام (كالجمعة والجهاد وغيرهما) والخصم
 يقول انما لم يحمل فيها القرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال (ويجيب المشهور) بمنع بطلان اللازم ان أريد
 عدم الشمول سعة (بالتزام عدم الشمول نصاب) الشمول (بالاجماع) أو بدليل آخر كتفجيج النشاط وحكي على الواحد
 حكى على الجماعة كما في المعدوم زمن الخطاب الشافعي (وفيه ما فيه) فان الاجماع متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

الشرع حكم بالهوى المجرد وهو كاستحسان العاصي ومن لا يحسن النظر فإنه انما يجوز الاجتهاد للعالم دون العاصي لانه يشاركه في معرفة أدلة الشريعة وغير صحيح ههنا من فلسدها والاقوال العاصي أيضا يستحسن وليكن يقال لعل مستند استسكانك وهم وخيال لا أصل له ونحن نعلم أن النفس لا تميل الى الشئ الا بسبب تميل اليه لكن السبب ينقسم الى ماهو وهم وخيال اذا عرض على الادلة لم يتصل منه طائل والى ماهو مشهور من أدلة الشرع فلم يميز المستحسن ميله عن الاوهام وسوا بقى الرأي اذا لم يتطرق في الادلة ولم يأخذ منها ولهم شبهة ثلاث **(الشبهة الاولى)** قوله تعالى اتبعوا احسن ما أنزل اليكم وقال الذين يستمعون القول

والكلام في ذلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهم فالاجماع دل على قبول النص لهم من غير حاجة الى دليل منفصل فتدبر **(تنبيه هـ قيل)** في كتب كثر المشايخ **(قول الحنابلة)** هو بعينه **(قول الحنفية)** واستدل عليه بقولهم فيما قال **(الحربي)** **(أمنوني على بنى فاعطى)** الامان **(أنه تدخل بناته)** في الامان ولولم تكن الصيغة متناولة لم يدخلن **(والاظهر أن ذلك)** أي دخولهن **(لان الامان مما يحتاط فيه فحمل على العموم بجوزا)** فلا يدل هذا على أن دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد أن يقال لو كان هذا بجوزا لاجل الاحتياط يلزم ثبوت الامان بالحمل بجوزا في كل لفظ واقع في الامان وليس كذلك وقد يورد أن ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخوله ولهن في الصيغة واعلم أنه ان كان هذه التسمية الى الحنفية لاجل الفرع المذكور فربده عليه ما أورد لكن الناقلين نقات نقولوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع كثر اصحابنا ذهبوا اليه واذ ائبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ والله أعلم بأحكامه **(مسئلة هـ الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا)** أولا قال **(الاشعري)** يتناولهم **(فيهم الحكم)** لهم **(وقيل لا)** يتناولهم **(فلا)** يعمهم الحكم **(وقال)** الشيخ **(أبو بكر)** الجصاص **(الرازي الحنفي)** رحمه الله تعالى يتناولهم **(في حقوق الله تعالى فقط)** لاني حقوق العباد تخرج بمحمل النزاع أنه لا شك أن من الخطابات ما يتناول الكل من الاحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يختص بالاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في أن الظاهر شرعا ما هو فعند الاكثر الظاهر تناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه الى دليل آخر وقيل الظاهر عدم تناول فيشمول الحكم والتناول الى دليل زائد وعند الشيخ أبي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد **(لنا)** الصيغة كانت للعموم والتناول **(ما عرف)** عرف طار على اللغة بخرجها عن مقتضاها لغة **(وان دل دليل على الخروج)** أي خروج العبيد **(عن بعض الخطابات كالجهد والحق غير ذلك)** ولا يلزم منه العرف هذا وفيه اشارة الى رد استدلال الناق في أن حكم الجهد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم التسخ وجبه الرد أنها خارجة فلا نسخ لكن للدليل فلا يلزم العرف فافهم **(لان أن تقول)** استغرى الاحكام الشرعية فوجدنا كثرها المتعلقة بحقوق الله تعالى شاملة لهم الاما فيه ضرر بين للولى كالجمعة والحق الجهد قبل النفي العام وأما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والغصب فشملة قطعاً فلا يمكن فيها ادعاء العرف من أحد وأما حقوق العباد فاكثرها مختصة بالاحرار ولما يدخل فيها العبيد فلا يبعد أن يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع كما يعدم دخولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم الدخول والظن تابع للاغلب فكما ورد الخطاب الشرعي المتعلقة بحقوق العباد ينسارع الذهن الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله **(ما عرف طار)** مطلقا ممنوع النافون للدخول **(فالوا منافع العبيد مملوكة لسيده شرعا والخطاب)** لهم **(بنافيه)** أي ينافي ملك السيد منافعهم **(فلم يكن مرادا في الاستعمال)** أي استعمال الشارع **(فقط)** فينسارع الذهن الى الاحرار **(وهو معنى الاختصاص بالاحرار عرفا أقول)** اذا زيد فلم يكن مرادا في الاستعمال **(فلا يرد ما قيل ان الخروج لاجل لزوم محال على تقدير الدخول)** وهو المناقاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكة المنافع **(لا يمنع تناول صيغة)** اذ يجوز أن يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها وجه عدم الورد أن المحال لما كان لازما في الاستعمال الشرعية كلها لم يكن العبيد مراداً قط فلزم العرف **(والجواب لان سلم عموم مملوكة المنافع)** في الاوقات كلها **(بل خص منها البعض)** وهو المنافع التي تمنع امتثال أو امر الله تعالى **(فلم يثبت العرف)** وهذا تام في حقوق الله تعالى وأما المنافع المانعة عن امتثال أو امر الشرع في حقوق العباد فاكثرها مملوكة لسيده لا يمنع عن العمل بالأوامر ويشغله بخدمة ففيها لناقشة مجال وقد يقرر بأن مملوكة المنافع دلت على الخروج ولو في بعض الاحكام فاحتمل كل خطاب

فيتبعون أحسنه قلنا اتباع أحسن ما أنزل البنا هو اتباع الأدلة فينبو أن هذا مما أنزل البنا فضلا عن 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 بالمجزة فليكن هذا حجة عليهم الجواب الثاني أن يلزم من ظاهر هذا اتباع استحسان العايب والطفل والمعتوه لعموم اللفظ فان قلتم المرابي به بعض الاستحسانات وهو استحسان من هو من أهل النظر فكذلك نقول المراد كل استحسان صدر عن أدلة الشرع والأفاى وجه لا اعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر (الشبهة الثانية) قوله صلى الله عليه وسلم ما رآه

خروجهم واحتمال المخصص بوجوب الوقف كما مر من أنه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه أن الاحتمال العقلي مسلم والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقد مر وأيضا الخروج في بعض الاحكام لا يوجب الاشتغال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص لو تم بدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مذعاه عدم الدخول عرفا والتفهور فيه فتدبر الشيخ أبو بكر (المفصل) بين الحقوق الالهية والعبدية (اذى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيها ما كما كان) في اللغة قال المصنف (ومن ادعى فعلية البيان) أى هذه دعوى من غير دليل لكن دليل الاستقراء الحاكم بأكثرية الخروج ان تم الكلام (مسئلة النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم داخل) عرفا (في العمومات) الشاملة له صلى الله عليه وآله وسلم (وقيل لا يدخل هو صلى الله عليه وسلم مطلقا (وفصل) ابو عبد الله الحسين (الجلبي) الشافعي وقال (ان كان) الخطاب (مصدرا بالقول كقول باعبادى لم يشبهه) صلى الله عليه وسلم والاشتمال صلى الله عليه وسلم (لنا وجود المقتضى وهو عموم اللغة) فان المفروض الكلام في الخطاب الشامل للغة (مع عموم التريفة) فان الرسول صلى الله عليه وسلم مكلف بالشرائح أيضا (وعدم المانع وهو اياه التركيب) فان التركيب غير آرب عنه (قيل المفصل لا يساعده عليه) أى على عدم اياه التركيب (اذ المتبادر بلفظ قل لبي تميم افعالوا كذا خروج الخطاب) وان كان داخلا في بنى تميم (أقول الفرق بينه وبين باني تميم افعالوا) بدون كلمة قل (تحكم) فان كليهما انداء لبي تميم والمنادى لا ينادى نفسه فلو اقتضى هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين وان كان الدخول في باني تميم لأجل كون المتكلم حاكيا والمنادى غيره ففي قل باني تميم أيضا كذلك فان الخطاب ههنا أيضا حاكيا والخطابات الالهية كلها سواء كانت مصدرة بقل أو لا الرسول صلى الله عليه وسلم حاله لها ثم ان المصدر بقل يحتمل معنيين احدهما أن يكون المقصود الامر للخطاب بالامر لبي تميم وحينئذ يكون الخطاب أمر حقيقة وحينئذ لا يتناول الخطاب بقل البتة والثاني أن يكون المقصود الامر بالحكاية والكلام لغير حقيقة حينئذ يتناول قطعاً فإنه ليس أمر حقيقة بل هو مأمور من الأمر مع غيره لكن مع هذا مأمور بحكاية هذا الامر فان أراد الحلبي بالمصدر بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فنع الفائل بوجه والا فلا فتدبر (واستدل) على المختار (بان الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (فهموه) أى التناول وقرره رسول الله صلى الله عليه وسلم (لانه اذا لم يعمل بمقتضى ما ألوه عن الموجب) لترك (فذكره) ولولم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه (أقول) لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الصيغة (بل يكفي بعموم الشريعة دليلا) على فهم التناول (وأينضا) ما قالوا (منقوض بالمسئلة الآتية) من عدم دخول المعدومين فان الصحابة رضوا الله عنهم فهموا تناول الحكم اياهم (فتدبر) المخصوصون بالأمية (قالوا أولا) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (أمر فلا يكون مأمورا) لئلا فاة وتناول الخطاب يقتضى المأمورية (و) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مبلغ فليس مبلغا اليه) والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه لانه صلى الله عليه وسلم مبلغ الى كل مكلف (ويجيب أولا بأنه يجوز) اجتماع الأمرية والمأمورية وكونه مبلغا ومبلغا 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 متنافيان لتنافي الوازم فلا يجتمعان في ذات (والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه) فلو اجتمعان في ذات يلزم علمه بالخطاب قبل علمه (قلنا) لان علمه بالأمر فان العلوي ليس بشرط في الأمر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مفيدا في المقام أعرض عنه وقال (لوسلم فصينية الأمرية والمبلغية أعلى وأقدم) على نفسه من حيث المأمورية وكونه مبلغا اليه قال مطلع الاسرار الالهية انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلًا

المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا حجة فيه من أوجه الأول أنه خبر واحد لا تثبت به الأصول الثاني أن المراد به ماراة جميع المسلمين لأنه لا يخلو أن يريد به جميع المسلمين أو آحادهم فإن أراد الجميع فهو صحيح إذا لامة لا يجمع على حسن نبي الأعرين دليل والاجماع حجة وهو مراد الخبر وإن أراد آحادهم استحسان العوام فإن فرق بأنهم ليسوا أهلا لا ينظر قلنا إذا كان لا ينظر في الأدلة فأى فائدة لا هلية النظر الثالث أن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والأشياء وما قال واحد حكمت بكذا وكذا الأثر استحسنته ولو قال ذلك لشددوا الإنكار عليه وقالوا من أنت حتى

لا حاجة إلى التبليغ وكذا الفائدة في أمر نفسه (و) يجب (ثانيا) بأن الأمر هو الله تعالى لا غيره (والمبلغ جبريل والرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (حالك) حيث يندفع الأمرية وتكونه مبلغا (أقول برده تعالى وأولو الأمر) هذا سهو من الناسخ والصواب وأولى الأمر (منكم فانه) صلى الله عليه وسلم (أعلى منا) وإذا كان الأدنى أمرا فالأعلى بالطريق الأولى (و) برده أيضا (قوله تعالى بلغ ما أنزل إليك الآية فإن الخطاب العام للنبي صلى الله عليه وسلم منه) أي مما أنزل فهو عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للتعويض وتخصيص الخطابات العامة بغيره كل البعد (و) يجب (ثالثا) بأنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة (والسلام بالقياس إلى نفسه ليس أمرا لا مبلغا) وإن كان بالقياس إلى غيره أمره ومبلغا فلا يلزم اجتماع الأمرية والمأمورية فيه صلى الله عليه وسلم ولا يكونه مبلغا ومبلغا إليه ولو أرجع الجواب الثاني إليه لم يبعد فإن المجيب به شارح المختصر لم يجيب هو بهذا الجواب وحيث شذلا برده عليه ما أورد (أقول برده عليه) قوله تعالى (بلغ ما أنزل فان) كلمة ما عامة (والخطابات العامة منه) فيكون هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبلغا لهذه الخطابات أيضا وفيه أن بلغ ما أنزل إنما يستدعي أن يكون مبلغا لكل لأن يكون مبلغا بالنسبة إلى كل مكاف إذا المتبادر منه بلغ ما أنزل إليك من الخطابات العامة والخاصة إلى غيرك من المكلفين والخطابات العامة يجوز أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم داخل فيها أو يكون مبلغا لها بالنسبة إلى أغيره هذا (و) قالوا (ثانيا) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مخصوص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر) غير الفرض على ما حققه المتأخرون (و) وجوب صلاة الأضحية وهذا غير صحيح فانه قد ثبت تركها من رسول الله صلى الله عليه وسلم (و) وجوب صلاة الأضحية (و) وجوب صلاة الأضحية واجب عندنا على الكل (وحرمة أخذ الصدقة) فإن قلت حرمة أخذ الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناولة لكل بني هاشم قلت المراد بها صدقة التطوع وليست هي محرمة على بني هاشم الأعلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الكشف على أن حرمة التصديق المفروض على سائر بني هاشم بالتبع لا بالأصل (و) حرمة (خاتنة الأعين) وفسرت بالإشارة إلى الإيلام المباح من القتل والضرب على خلاف ما ينظر روى في التواريخ يستند متصل انه جاء أمير المؤمنين عثمان بعد الله بن سرح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان أهدر دمه قبل فقال بعد ذهابه هلاقتنا معه قبل أن يقول كلمة الشهادة فقالوا لو أشرت بعينك فقال لا يجلي أولا ينبغي للنبي خاتنة الأعين (و) اباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي) هذا لا يصح عندنا فإن النكاح بلا ولي صحيح عندنا على أنه إن أراد نكاحه صلى الله عليه وسلم من غير ولي فهذا عام في نكاح كل رجل وإن أراد أن نكاحه من المرأة من غير ولي لها ففيه أنه عليه السلام ولي كل مسلم ومسلمة (و) اباحة (الزيادة على أربع بل على سبع) كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنه ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا الا وقد أباح له الله تعالى النساء كلها (إلى 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 الخسروج من البعض بدليل لا يوجب الخسروج من كل عام (مطلقا كالمرض والمسافر والحائض) خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم الخسروج منه مطلقا (مسئلة) الخطاب التصيبي لا يتعلق فانه قد تقدم أنه يتم المعدومين (الشفاهي) وأما غير الشفاهي فيتناول المعدومين (نحو بابها الذين آمنوا لا يتم المعدومين في زمن الوحي) أي نزول الخطاب (خلافا للحنابلة وأبي البسرنا لنا) ولأن المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل) والخطاب التصيبي الشفاهي يقتضي تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم أن يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب فان الغائب لا ينادى قلت بعض الخطابات نحو من شهد منكم الشهر فليصمه أعني بصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فانهم صالحون لتعلق الطلب

يكون استحصانك شرعا وتكون شارعا لنا وما قال معاذ حيث بعثه الى اليمن اني استحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط
 (الشبهة الثالثة) ان الامة استحصنت دخول الحمام من غير تقدير أجره 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 يجهل ذلك في اجارة ولا يبيع والجواب من وجهين الاول أنهم من ابن عرفوا أن الامة فعلت ذلك من غير حجة
 ودليل ولعل الدليل جريان ذلك في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته وتقديره عليه لاجل المشقة في تقدير الماء المشروب

بخلاف المعدوم فإنه ليس بشئ حتى يتوجه اليه الطلب وأما نحو يا أيها الذين آمنوا فقد التزم عدم تناوله للغب أو يقال انه
 جعل بالتعليب منادى معبرا بصيغة الحاضر بخلاف المعدوم كما بين المصنف رحمه الله ثم ههنا بحث آخر هو أن الخطاب من
 الله تعالى وهو الأمر والنهي والكل بمن في الازمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر حاضر عند 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 يغرب شئ منهم عنه تعالى بالوقوع في أزمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بإيقاعهم
 في أزمنة وقوعهم به فة التكليف وهذا هو التكليف التعلبي ولا كلام فيه وان أراد بالخضور عنده ما أرادت الفلاسفة
 من أن الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده معه سبحانه وسوا هذا الوجود وجود ادهرى باومعته تعالى سبحانه لهم في
 هذا الوجود الواقعي معينة دهرية وأن أعدامهم ليست أعداما حقيقية في الواقع بل غيبوبة زمانية فتشأننا التكرام برؤيه
 سفطة غير صالحة لابتناء الحقائق العلمية فضلا عن الأمور الشرعية فتدبر (قيل) في شرح الشرح (ذلك) أي عدم
 صحة تداء المعدومين (حق في المعدومين فقط وأما المركب من الموجودين والمعدومين بخلاف) التداء (فيه تعليبا) للموجودين
 على المعدومين والتعليب استعمال فصيح شائع (أقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم) والمعدوم لا يصح نداؤه وطلبه
 (فلا يجوز التداء والطلب تخيصا حقيقة) وان صح تعليقا بصورة (واتما الكلام فيه) أي في الطلب الحقيقي تخيصا وفيه نوع
 مسامحة فإن في التعليب لا ينادى المركب ولا يطلب منه الفعل بل ينادى كل واحد وطلب من كل لكن بتزويل المعدوم
 موجودا فالاولى أن يقال التعليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا تسمى محض لا يصح نداؤه ولا الطلب منه تخيصا (على أن
 التعليب في التعبير بلفظ الموجود) وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه أيضا فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل
 بلفظ الناس وأمثلة وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التعليب (لا في التكليف) أي ليس
 التعليب في التكليف ولا يصح أيضا (فان كل واحد من المعدومين حينئذ مكلف حقيقة) وتخصيرا لما ينفع فيه التعليب
 لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه (فلتأمل) فإنه أحق بالقبول (و) لنا (ثانيا) أنه لم يرد الصبي والمجنون) وذلك لعدم
 الفهم والتمييز (فالمعدوم أجدر) بعدم تناول الخطابات اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون بجماع عدم الفهم
 (قيل عدم توجه التكليف) الى البعض وهو الصبي والمجنون (بناء على دليل) وهو رفع القلم عنهم (لا ينافي عموم الخطاب
 وتساوله لفظا) لبعض آخر والحاصل عدم الاشتراك في الجامع (أقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الارادة من الطالب)
 لانتهاء شرطه الذي هو الفهم والتمييز ولعله أراد بالصبي والمجنون الذين لا يعقلان فلا يرد أن الصبي غير مستحيل الارادة
 لانهر بما يسمع الخطاب ويفهمه كيف وقد تقدم ما روى البيهقي من اناطة الاحكام بالعقل قبل الخندق وبعده نسخ عنه
 فاذن صح دخوله قطعاً (فلا يهيم ارادة) واذالم يهيم لانتهاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يهيم أيضا وان أريد
 مطلق التناول لفظا والشمول وضعيا يقال (ومطلق التناول لفظا) (غير محتمل النزاع) بل النزاع في عموم ارادة الخاطبة (قالوا
 أولا) لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه (لم يزل العلماء يتحججون به على من هو في
 أعصارهم) وكان معدوم ما زمن الخطاب (وذلك) أي الاحتجاج المذكور منهم (اجماع على العموم قلنا) يجوز أن
 لا يكون الاحتجاج لاجل دخوله في الخطاب ارادة بل (ذلك) العلم بهم بعموم الشريعة لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى
 يوم القيامة (وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي) (و) قالوا (ثانيا) لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم (مخاطبا لهم لم يكن
 مرسل اليهم اذ لا تبليغ اليهم) (الاهمة العمومات) ولا ارسال التبليغ أحكام الله تعالى (قلنا) عدم التبليغ الابهمة

والمصوب في الحمام وتفديرمدة المقام والمشقة بسبب الرخصة الثاني أن نقول شرب الماء بتسليم السقاء مباح وإذا أنلف ماءه فعليه من المثل اذ قرينة حاله تدل على طلب العوض فيها بذله في الغالب وما يبذل له في الغالب يكون من المثل فيقبله السقاء فإن منع فعليه بمطالبتة فليس في هذا الا الاكتفاء في معرفة الاباحة بالمعاطاة والقرينة وزرك الماكسة في العوض وهذا مدلول عليه من الشرع وكذلك داخل الحمام مستبج بالقرينة ومتلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي ثم ما يبذله ان ارتضى به الحمامي واكتفى به عوضا اخذه والاطالبه بالمزيد ان شاء فليس هذا أمرا بديعا ولكنه منقاس والقياس حجة والتأويل الثاني

العمومات (ممنوع بل) الخطاب (لبعض شفاهها) وهم الموجودون زمن الخطاب (والباقي ينصب الدليل على أن حكمهم كحكمهم) وبه يتحقق الارسال (فيل النظم القرآني يحاذي الكلام النفسي وهذا) أي الكلام النفسي (بمعن المعدوم) كما تقدم فلزم تناول اللفظي أيضا المعدوم والابطال التماذي (فلنا المماثلة ليس) واجبا (من كل وجه ضرورة الفسوق بين التعلق) متجزا كما في الخطاب الشفاهي (والتعلق) كما في الكلام النفسي وإذا كان فرق بالتعلق والتعلق فيجوز 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 تمينه وقيل لا) يدخل (لنا تناول لغة) لان الكلام فيما يتناول بحسب اللغة (والعرف) المغير (لم يعرف) قالوا المتبادر خروج المتكلم أجاب بقوله (ودعوى التبادر بخروجه لاسمع) فاتهم بالادليل (نعم قد يخصص) الخطاب بغير المتكلم (بالعقل) 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 كالأشياء التي بمعنى مشيئات والمراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشيء يطلق على المعنيين فلا تخصيص (فافهم) فانه الصواب (مسئلة) خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره لغة وعرفا ونقل عن الخطابة (خلافه) من أن الخطاب لواحد من المكلفين بعموم كلهم ولما كان القول المختار ضروريا فانه من الاوليات فانه لغة لواحد والعرف المغير لم يطرا والمنع مكاربة أول كلامهم وقال (ولعلمهم يدعون عمومهم) للمكلفين (بالقياس) بالغاء الخصوصية ونفي الفارق (وبقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكى على الواحد حكى على الجماعة) فالعموم بديل خارجي والجمهور لا ينكرونه وما استدلو به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد أن هذا (ومن ههنا) أي من أجل تنقيح المناط وهذا الحديث (حكم الصحابة) رضوان الله عليهم (على غير ما عزموا بحكمه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) من الرجم بلزنا وقصته على ما روى مسلم عن بريذرضي الله عنه قال جاء ما عزم من 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 أطهرك قال من الزنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أبه جنون فأخبر أنه ليس بجنون فقال أشرب خمر افقام رجل فاستنكهه فلم يجدهم ربيح خمر فقال أزينت قال نعم فأمر به فرجم ثم ان ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنبيب بالنبيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال أمير المؤمنين عمران الله بعث محمد بالحق وأنزل عليه الكتاب وكان فيما أنزل عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورجنا بعده والرجم في كتاب الله حق على من زنى وأحصن من الرجال والنساء اذا قامت البيعة أو كان الجبل أو الاعتراف رواه الشيخان وأمثال هذا كثيرة فينبذ لافطع بأن الصحابة حكموا بالرجم برجم ما عزم رضى الله عنه بل يجوز أن يكون حكمهم بهذه العمومات كالحكم أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه لكن الامر سهل فان هذا مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه وسلم على واحد على غير ما تورد عن الصحابة في غير موضع ومنتهر بين الأنام 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 خطابات صلى الله عليه وسلم أيضا عامة (فضعيف لانه لا يدل على أن الكل) أي كل الخطابات (للكل) أي

للاستحسان قولهم المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعدهم العبارة عنه ولا يقصد على ابرازها وانطهارة وهذا هو لأن
 ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا بد من ظهوره ليغير بأدلة الشر بعبارة لتخصمه الأدلة أو تزيفه
 أما الحكم بما لا يدري ما هو فحق أن يعلم جوازها أنضروا العقل أو نظروا أو بسع متواتر أو آحاد ولا وجه لدعوى شيء من ذلك
 كيف وقد قال أبو حنيفة إذا شهد أربعة على زنا نخص كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زني فيها فالقياس أن
 لاحذ عليه استحسن حذوه فيقول له لم يستحسن سفك دم مسلم من غير حجة اذ لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغايبته أن

لكل واحد من المكلفين فإن ما يدل عليه الحديث والآية أن بعثته صلى الله عليه وآله وسلم إلى الكل وانما يلزم منه كون شيء من
 خطابه عامًا للكل لأن كل خطاباته عامة لهم وهذا ظاهر فلا يدلان على العموم أصلاً للغة ولا عرفاً ولا قياساً فتدبر (مسئلة)
 خطابه تعالى (لرسول) صلى الله عليه وآله وسلم (بخصوصه) نحو يا أيها النبي (هل يم الأمة) أم لا (فالتخصيص والجناب)
 قالوا (نعم) بهم (والشافعية والمالكية) قالوا (لا) بهم (عمد النفاة أو لا بأن مالوا لا يتناول غيره لغة) فالخطاب له
 صلى الله عليه وسلم لا يتم غيره (ويجيب بأن المراد تناوله عرفاً) ولا يفيقه ما ذكرنا (قبل الأصل عدم طريان العرف) فدعوى
 العرف خلاف الأصل فلا يثبت بالأدليل (أقول دلت الأدلة الآتية على نبوته) أي نبوت العرف ثم قيل أنه من الضروريات
 أن لفظ النبي ليس مستملاً في العموم قطعاً وتحقيقاً كلاماً أن المقصود أن خطاب من له رتبة الاقتداء بدل عرفاً على شمول
 الحكم لمن يقتدى به لا بأن اللفظ الموضوع بازاء من له رتبة الاقتداء مستعمل فيه وفي أعيانه من مقتديه حتى يكون خلاف البديهة
 بل نقول إن هذا التركيب أي تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفاً لطلب الحكم منه ومن أتباعه كما أن قولك مثلك لا يخل
 فانه يدل على الحكم على المثل بعدم الضل لغة لكن أمثال هذا التركيب في العرف انبنى الضل عن الخطاب كذا هذا (و) تمسكوا
 (تانياً) لو كان الخطاب المذكور عاماً (يلزم أن يكون التخصيص على أنه المراد فقط تخصيصاً) وليس كذلك إجماعاً (ويجيب)
 في شرح المختصر (بمنع بطلان اللازم) ولا نسلم الاتفاق عليه فانا قائلون بكونه تخصيصاً (فانه كما يرد على العام لغة يرد على
 العام عرفاً) وهذا علم عرفي قد يخصص بالبعض والتحقيق أنك قد عرفت أن هذا التركيب عرفاً تناول الحكم لقتدي به
 وأتباعه فإذا أريد بالاختصاص به فقد تغير عمله في العرف إلى ما ليس له من الحكم على البعض قطعاً فان سمي هذا التغيير تخصيصاً
 فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد على المفرد يرد على المركب كسائر الجازات فانها كما يرد على المفردات ترد على المركبات كما
 بين في علم البيان فان أراد شارح المختصر بالتمام التخصيص هذا فهو حق وان أراد التخصيص في المفرد فهو إحسان إلى من
 لا يقبله فاننا نقول بعموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء به لا يتبع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه
 وآله وسلم وأتباعه حتى يكون إرادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصيصاً (واخرج المعمون أو لا بأن الرسول له منصب
 الاقتداء به في كل شيء) فانه بعث لذلك (الأدليل) صارف (وكل من هو كذلك يفهم من أمره شمول أتباعه عرفاً) لا يجمع
 مشترك حتى يكون عمومه كعموم مالوا لكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم (ومنع)
 الشيخ (ابن الحاجب) هذا الفهم (مكارة) وانكار للضرورة وقد يقرر المنع بأن الشمول لا يتبع بواسطة وجوب
 الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوبه أن المقصود أن هذا التركيب يدل عرفاً على الشمول وان كان
 حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لأن الشمول يفهم بأن حكم الاتباع والمتبوع واحد بدلالة نص أو قياس وانكار هذا
 مكارة وأما منع دلالة المفرد الموضوع بازاء المتبوع على الشمول فليس بمكارة لكنه في غير محل النزاع فتدبر (و) احتجوا
 (تانياً) بقوله يا أيها النبي إذا طلقتم النساء الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو وأتباعه (و) بقوله تعالى فلما قضى زيد
 منها وطراً زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم) فانه لو لم يكن الخطاب له متناولاً لا يتبع لما تحصل هذه
 الفائدة وتزويجه صلى الله عليه وسلم زوجة زيد (و) بقوله تعالى وامرأة 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 يتبع لما كان لهذا القول فائدة
 وأجاب الشافعية عن الاول بأن ذكر النبي صلى الله عليه وسلم للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الثاني بأنه تنصيص
 على ثبوت الاتباع وإشارة إلى اللاحق بالقياس وعن الثالث أن الفائدة المنع عن اللاحق بالقياس وأراد المصنف دفع هذه

يقول تكذب المسكين قبيح وتصدقهم وهم عدول حسن فنصدقهم ونقدردو رانه في ذنبه واحدة على جميع الزوايا بخلاف
 ما لو شهدوا في أربع بيوت فان تقدر الترافع بعيد وهذا هو لاننا نصدقهم ولا نرجم المشهود عليه كما لو شهد ثلاثة وكما
 لو شهدوا في دور وندرأ الرجم من حيث لم تعلم بقصنا اجتماع الأربعة على شهادة واحدة فقدره الحد بالشبهة أحسن كيف وان كان
 هذا دليلا فلا ننكر الحكم بالدليل ولكن لا ينبغي أن يسمى بعض الأدلة استسناة والتاويل الثالث للاستسناة ذكره الكرخي
 وبعض أصحاب أبي حنيفة عن عجز عن نصره الاستسناة وقال ليس هو عبارة عن قول بغير دليل بل هو دليل وهو اجناس منها

هذه الاجوبة فقال (اعلم ان المراد) من هذه الامثلة (بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات مفهومة)
 لتناول العرفي (فناقشات المخالفين) فيها (ملائحة) فانه لا يز يدعى المناقشة في المثال والمقصود ان هذه قرائن تفهام
 العموم فتدبر (مسئلة) خذ من أموالهم صدقة لا يقتضى أخذها من كل نوع) يعني أن الجمع المضاف الى جمع لا يقتضى
 عموم آحاد الاول بالنسبة الى كل واحد واحد من آحاد الثاني وتكلموا في جزئي من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة
 (أما عند الحنفية فلا) من مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد (فالغنى خذ من مال غنى صدقة ومن مال غنى آخر
 صدقة أخرى وهذا لا يقتضى الأخذ من جميع أموال واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه واستدلوا
 بالاستسناة بخوار كبرادواهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم) فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد
 أصبعه في آذنه (الى غير ذلك) نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الادابة ولا
 يجعل جميع أصابعه في آذان كل ولا يغسل الاوجهه فالاستسناة فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلقا
 ممنوع قلت التبع في الاستعمال يتحكم بأن المتبادر 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 الاستسناة لان مبناه على الغلبة) والغلبة في
 الاستعمال لارادة انقسام الآحاد على الآحاد (فتأمل وأما عند الامام (زفر) الشيخ الامام أبي الحسن (الكرخي) منا (والآمدى
 ومن تبعهم فلا) اذا أخذ صدقة واحدة من جملة أموالهم صدقة أنه أخذ من أموالهم صدقة) فلا يوجب الأخذ من كل نوع
 من أنواع مال كل واحد (ويجيب) عنه (بمع الملازمة) فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فن لا يسلمه لا يسلمها قيل ان عموم
 الجمع مجموعي فالغنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضى هذا الأخذ من كل نوع وسبب ما فيه (وأن تبني هذا على أن من
 للتبعيض فالغنى من بعض أموال واحد واحد وهذا انما يتيم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول
 من أول فتدبر (والأكثر) من غيرنا (ومتهم) الامام (الشافعي رضي الله عنه على أنه يوجب) أخذ الصدقة من كل نوع وفي
 بعض شروح المهاج أنه رجع الله تعالى نص في رسالة الامام (لانه جمع مضاف) الى كل واحد من آحاد الجمع (وهو العموم) فيعم
 كل نوع من مال كل واحد واحد من الملاك (فالغنى خذ من كل مال لكل) من المسالكين (وأورد) عليه (أولاً أن كل دينار مال)
 فلو كان عاماً مدخل كل دينار فيه ويجب أخذ الصدقة منه (ولا يجب أخذ الصدقة منه اجماعاً) ويجب) عنه (بأنه خص
 بالاجماع) يعني أن مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي أوجب الخروج وهو الاجماع فصار العام مخصوصاً (فبيني حجة
 في السابق) كما هو المذهب في العام المخصوص على أن ما ذكر ان تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكاة لا يطرد في سائر أمثاله
 لان المدعى عام (و) أورد (تانيا) لوصح ما ذكرتم لما كان بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم فرق لان
 كلهما للعموم (و) فرق بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل بالانصاف) 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 محلي باللام قلت حكم الجمع
 المضاف والمحلي واحد فتدبر (ويجيب بأن البراءة الاصلية قرينة) صارفة عن جملة على كل (على حل الجمع على المجموع) يعني
 أن مقتضى اللفظ ههنا أيضاً كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لصارف فيه
 فسبق الآية على الظاهر وفيه أن الاقرار بظاهره ثبوت الدين لكل واحد وثبوتها لكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة
 أحدهما ولا تصلح صارفة عن الظاهر الى خلافه والالم يكن اقراراً مالم لا تصرف البراءة من الدين الى الوديعة أو الى الوعد وغير

العدول بحكم المسئلة عن نظائر هاديليل خاص من القرآن مثل قوله مالي صدقة أو لله على أن أتصدق بما لي فالقياس لزوم التصديق بكل ما يسمى مالا لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بما لا كان نقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم ير بالأمال الزكاة ومنها أن يعدل بهما عن نظائر هاديليل السنة كالتفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والتقدم على خلاف قياس الأحداث وهذا مما لا يشكر وانما يرجع الاستنكار الى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا من بين سائر الأدلة والله أعلم

ذلك من المحازات المهم الآن يثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم (قيل) تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية) فان الأصل براءة الذمة عن وجوب الزكاة كما أن الأصل البراءة عن وجوب الدين فلا تصلح فارقة بين الآيات والاقرار (أقول احتياط الامتنال في الآيات) فانها موجبة لوجوب الزكاة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف الاخراج عن نوع واحد (بعارض البراءة) عن الوجوب (فبقي العموم سالما) عن الصارف (فتأمل) فانه لفاصل أن يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار والآية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه أوكد والا نفي الامتناع عند أشد فهو بالاحتياط أجدر وأحرى وأجيب بأن الاقرار قد يكون كذبا فلا وجوب فيه في نفس الامر أصلا عند العلم بالخير فلا وجه للاحتياط وفيه أنه ينبغي على هذا أن يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب وما لم يظهر كذبه يجب أن يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب لكل فتبقى الذمة مشغولة كما اذا مات المقر من غير بيان فتأمل فيه (و) أورد (بالتأني عموم الجمع) المضاف والمجمل (ليس كعموم كل فان ذلك) أي عموم الجمع المذكور (للمجموع من حيث هو مجموع) فلا يلزم من الآية الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل واحد واحد ولا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بأنه ان أراد بعموم الجمع العموم المجموعى فسلم لكن لا ينفعكم وان أراد بعموم كعموم كل ممنوع فقد وضع اقتراحه عن الثاني (ورد) هذا (بأنه قول مزيف) لا اعتدابه فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد ومختار الجمهور أيضا ذلك (نعم اختلف في أنه لكل جماعة أو لكل فرد) وأما الاختلاف في أنه لكل واحد واحد أو لكل فلم يقع من معتد بهم (والحق هو الثاني) كما عرفت (وربما أقول) في الاراد في اضافة الجمع الى الجمع (اضافة الجمع الى كل واحد) واحدا من آحاد الجمع الآخر (ممنوع بل يجوز أن يعتبر أولا اضافة الآحاد الى الآحاد) ويكون المقصود افادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسرة أو مؤدية الى التطويل عبر عنه باضافة الجمع الى الجمع كما قال (نعم) 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 توجيه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه اضافة الآحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار فيصيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات وأولا فيصيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان أراد الثاني فالصغرى ممنوعة كما يفسح عنه عبارته وان أراد الاول فلا يفيد المستدل وانما عرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعدد ما من أن يريد به محصل في اثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد ولك أن تقر بالجواب هكذا ان آحاد مطلق المال نوعان الاول الآحاد التي تحصل باضافة المال الى المالك فما لا يزيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا الثاني الاموال المعينة من الأنواع كالابل 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 يشمل العموم الافراد من النوع الاول فسلم غير مفيد وان أرادوا العموم لجميع الافراد من النوع الثاني فمنوع بل هو أول المسئلة فتدبر (مسئلة) العام (الأكثر) من الخنفسة والمالكية والحنابلة (نعم) يم (خلافا للشافعي) رحمه الله فله لا يم عنده (حتى منع بعض) من الشافعية (الاستدلال بقوله) تعالى (والذين يكتزون الذهب والفضة) ولا ينفقونها في سبيل الله فيشرهم بعذاب أليم وفي يميني عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم) الآية على وجوب الزكاة في الخلق من الذهب والفضة لامن اللؤلؤ وغيره بأن هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز أن لا يتناول الحكم الخلق وجه الاستدلال أنه روى البيهقي عن أم سلمة رضي الله عنها أنها

(الاسل الرابع من الاصول الموهومة الاستصلاح) وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسله ولا بد من كشف معنى المصلحة واقسامها فنقول المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلاثة اقسام قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطانها وقسم لم يشهد الشرع لابطالها ولا لاعتبارها اما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجع حاصلها الى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع وسنقيم الدليل عليه في القبط الرابع فانه نظر في كيفية استثمار الاحكام من الاصول المنزلة ومثاله حكمتنا ان كل ما اسكر من مشروب او ما اكل فيجزم قياسا على الجمرة لانها حرمت لحفظ العقل الذي هو

قالت يارسلو الله ان لي اوضاح من ذهب اوفضة افكتره هو قال كل شئ يؤذى زكاته فليس يكنز ومثله عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ليس يكنز ما اذى زكاته في رواية ابن ابي شيبه وعن جابر موقوفه في رواية ابن ابي شيبه ومرفوعه في رواية ابن عدى ابي مال اذيت زكاته فليس يكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن ابي شيبه موقوفه وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما اذى زكاته فليس يكنز وان كان تحت سبع ارضين وما لم يؤذى زكاته فهو كزوان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما اذى زكاته فليس يكنز في رواية ابن ابي شيبه وعن امير المؤمنين عمر قال يابني الله قد كبر على اصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب بهما بقى من اموالكم وانما فرض الموارث في اموال تبق بعدكم فكبر عمر ورواه ابن ابي شيبه في مسنده وابوداود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وروي الشيخان وابوداود عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيامة صفاغيم ثم احمى عليها نار جهنم ثم كوى بها جنبه وجبهته ونظيره في يوم كان مقداره خمسين الف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله إما الى الجنة وإما الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدرر المنتورة وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دللت على ان المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن اداء زكاتها وهو عام في الآية فيتناول الحكم الحلي هذا واعلم انه ذهب الشيخ عبدالواحد بن زيد من كبار اولياء الله تعالى ومن كبار اصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سره الى ان المراد بالكنز في هذه الآية امساكها فارغين عن الخواص الضرورية ليلا فعنده يجب اتفاق ما بقى من قوت نفسه وقوت عياله وامامه في هذا ابوذر الغفاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفه عين لافي الجاهلية ولا في الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجي الاسلام ايضاً رضي الله تعالى عنه (لنا انه عام بصيغته) لان الكلام فيه (ولامعارض) لعمومه فان المدح والذم لا يصلحان لامراضة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخصوصون (قالوا) هذا العام (سبق بقصد المدح والذم وقد عهد فيها بالمبالغة) والمبالغة لا تكون فيما هو واقعي بل ذكرا ليس واقعا (اقول) ان اريد انه لقصد انشاء ما تقول (لان سلم انه سبق له وانشاء لذلك) حتى يصح ذكرا ليس بواقع (بل اخبار) عن امر واقعي (فيه مدح الا ترى الاخبار بالمدح والذم) وكذا بالذم عين الذم وان اريد انه خبر سبق للذم والذم بذكرا ليس بواقع فباطل فان شأن الله تعالى بري عنه بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه فاندفع ان المستدل لم يدع انه انشاء للذم او الذم حتى يتوجه بل غرضه ان المدح والذم معاً عهد فيه بالمبالغة وبعد فيه تأمل كالايجني (واجيب في المختصر بان التعميم ابلغ) في المدح والذم فان تناول الحكم للثمان ثلاث يفيد الأبلغية في الحكم (فالسوق) للذم والذم (لا يدل على عدم ارادته) بل يؤكد ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم (قبل) في اثبات ان السوق لها ما يدل على عدم العموم (المبالغة لا يتحقق بذكرا هو الواقع بل) يتحقق (بذكرا العام وعدم ارادة العموم) فالسوق للذم او الذم صارف عن العموم والاتات المبالغة (اقول) عدم تحقق المبالغة بذكرا هو الواقع ممنوع (بل يتحقق) به ابيضا (فان ذكر جميع الامثال ومدحهم بمبالغة في مدح كل واحد واحد لانه زيادة) أي لان ذكر الجميع ومدحهم زيادة على مدح واحد واحد وواقعة لثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الواقفة في الحكم (ولا يلزم) في المبالغة (ان يكون) الكلام (انغرافا) مخالفا للواقع ثم انه ربما يقرر بان الاكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم بذكرا العام وعدم ارادة العموم فالخصوص أكثر فهو المتبادر وجوابه اننا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازفين واما في كلام الله ورسوله فلم يوجد أقل قليل فضلا عن الاكثريه ثم انه لا قطع ابيضا في كلام الشعراء المجازفين عدم ارادة العموم بل يجوز ان يكونوا ارادوا العموم وكذبوا فانهم غير متعنين عنه كما قال تعالى والشعراء يتبعهم الغاؤون ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثره مطلق

مناط التكليف فتحرير الشرع المنجز دليل على ملاحظة هذه المصلحة القسم الثاني ما شهد الشرع لبطلانها مثله قول بعض العلماء بعض المولود لما جامع في نهار رمضان ان عليه صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمره باعتناق رقبته مع اتساع ماله قال لو أمرته بذلك لسهل عليه واحصوا اعتناق رقبته في جنب قضاء شهوته فكانت المصلحة في ايجاب الصوم لتزجيره فهذا قول باطل ومخالف لنصر الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي الى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الاحوال ثم اذ اعرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للقول بقتواهم وظنوا أن كل ما يقتون به فهو بحر يف من جهتهم

المجاز في لفظ لا توجب تبادل بل انما يتبادر اذا كان معنى معين استعمال فيه اللفظ استعمالاً شائعاً وأما اذا كان لفظ مستعملاً في معنى في استعمال وفي آخر في معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل ما يعين على فهم هذا فتذكر **مسئلة** اذا علل الشارع حكماً بعلته بأن يقول الحرام لأنه 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 كالمسألة وتنضج المناط وغيرها (لنا الظاهر استقلال العلة بالعلية وكما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول) فيلزم العموم في محال العلة (وليس) هذا العموم (بالصيغة) والالكان قوله أعنتت زيدا لواءه افترض عتق جميع السودان من عبده) لانه حينئذ بمنزلة أعنتت كل أسود (والالزم باطل اتصافاً) فاللزم مشله فان قلت هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس أيضا فله يكون بمنزلة أعنتت كل أسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلية قلت لانه ما جعل القياس في الشرع سبباً للعتاق والاطلاق بل لا بد من صيغة دالة عليه دلالة وضعه أو عريفة فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد الفقهية (أقول فيه تأمل) يمنع الملازمة (لان السواد علة مصححة) للاعتاق (غير مستلزما) له (بالضرورة بخلاف الاسكار) فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستلزما العموم في العلة المصححة (فتأمل) فانه لا يتم لان العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة الام العلى وما في معناه يدل على العموم ولا يدخل للاستقلال والاستلزام فيلزم العتق ضرورة انه صدر من أهل الاعتناق بصيغة دالة عليه وضعا وعرفا قال في الحاشية الكلام في العلة الجعلية لا الواقعية حينئذ هما سواء فتأمل ففيه كلام بعد ووجه بان الخطابات الالهية وان كانت معللة بالعلل الجعلية لكنها متضمنة لاحكام متعدية فان الشارع انما وضع العلة علة لتحقيق الحكم أي بما وجدت تلك العلة فالعلة ملزمة للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى تستلزمه بل لصفة الاعتناق فلا يلزم منه الاصلو حه للاعتناق لا تحققه هذا والحق ما قررناه ولا يرده عليه شيء فتدبر قال (القاضي) يحتمل أن يكون خصوصية المحل جزأ منها) فلا يتجاوز الحكم غيرها (قلنا) أو لهذا الاحتمال (ضعيف) فلا يعنديه وثانياً انه يلزم بطلان القياس مطلقاً المعمون بالصيغة (قالوا حرمت الخمر لاسكاره كحرمت المسكر) والثاني عام بالصيغة فكذلك الاول (قلنا) حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر (في أصل عموم الحكم) فان الحكم فهما عام (لا في كونه) أي العموم (بالصيغة) فما لا يفيد كمسلم وما يفيد كممنوع وكيف يعلم فانه مساو للدعي في الجهالة (أقول لا بد) في حرمت الخمر لاسكار (من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام) أي لاجل استلزامه الحكم المعلل به فان المقدمة الواحدة لا تضدياً فتقدير الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر حرام (واعمهما) أي عموم الكبرى (بالصيغة لان المقدر كالمفروض) في كونه لفظاً متصفاً بالعموم فهو اذن بالصيغة (فتأمل) فانه لا يتم ان يجوز أن يكون الغرض بيان نفس علة الحكم لا الاستدلال 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 يريد ولعل مقصوده أن التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموماً بطريق دلالة النص ولذا قال 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 لتعميم الحكم فهو أيضاً باطل والالزم في اعتقته لسواده عتق جميع السودان بصودرت كيب لفظي دال على الاعتناق ممن هو أهمل له كما مر وان أريد أن تبين علة مستقلة صالحة للاستلزام بوجوب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما ينقله المصنف عن الحنفية والامام أحمد

بأثره القسم الثالث ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين وهذا في محل النظر فلنقدم على تشبيهه تقسيما
 آخر وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق
 بالتصميمات والتزيينات وتتفاضل أيضا عن رتبة الحاجات ويتعلق بالذبال كل قسم من الأقسام ما يجرى منها مجرى التكلفة
 والتتمتها ولنضمهم أو لا معنى للمصلحة ثم أمثلة مراتبها أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولنا
 معنى بذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نغني بالمصلحة المحافظة

ويختاره أن التنصيص بالعلية واجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الأمر فيه فانظره فإن النزاع لفظي
 (مسئلة لا آكل مثلا) أي كلما ورد النبي على فعل متعد ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه (بقيده العموم)
 بالنظر إلى المأكول (اتفاقا لأن انتفاء الحقيقة) انما يكون (بانتفاء جميع الأفراد فلو نوى ما كولا دون ما كولا لا يصح
 قضاء اتفاقا) لانه نسبة خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا يقبله القاضي الحاكم بالظاهر (ولا) يصح (ديانة عندنا
 خلافا للشافعية) فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون مشايخنا الكرام بأن هذا غير عام عندنا باعتبار
 المأكول خلافا للشافعية رحمه الله فإن كان غرض المصنف الرذيلة عليهم رحمة الله بقوله يفيد العموم فلا يصح فأنهم أرادوا
 بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما وأما سابقا فإنه المبحوث عنه في الأصول ثم نوا عدم العموم على أن المأكول مفهوم اقتضاء
 فليس هنالك لفظ يدل عليه ملفوظ أو مقدر حتى يتم أو يخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأن مقتضى ما يعتبر لتصحیح
 الكلام أو صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على المأكول فإنه كثيرا ما ينزل المتعدى منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على
 اعتبار المأكول واعترف بالقبول ما قاله المصنف (ويتفرع على أنه هل يلزم تقدير المفعول به) في مشهده ويكون مطمح نظر
 المتكلم (فيقبل التخصيص) لأن المقدر كالملفوظ واليه ذهب الشافعية (أولا) يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره
 بل يفهم ان فهم العوازم الغير المقصودة (فلا) يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فإن من الضروريات أن الأكل
 لا يتحقق بدون المأكول فهو من لوازمه وصحة المزمور لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحیح الكلام فيكون من مقتضى
 ونزوله منزلة اللازم انما يقتضى عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لأنه يصح ان فهمه من غير ان فهم المأكول
 كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به أيضا هو آمل اليه فان عدم التقدير ان اراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوما
 للخطاب أصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن لازما مفهوما فإى شيء يتم وان اراد به عدمه تعلق ارادة المتكلم به
 وان كان مفهوما للخطاب ان فهم اللوازم الغير المقصودة لتعقل معنى الأكل ويتحقق فقد ثبت كونه اقتضاء لانه مما يفهم
 لصحة الكلام لامن جهة انه تابع له فتدبر (لنا أولو قبيل) التخصيص (باعتبار المفعول به لقبيل) التخصيص (باعتبار
 المفعول فيه) فلو اراد الأكل في يوم معين صح ولا يحتج بذلك لأن الفعل كالأل يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك
 لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا في زمان أو مكان فلو وجب التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود
 الفعل بدونه لوجب التقدير لزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا في اللغة بل لاشتراك المقتضى اللغوي بتد الحكم
 (واللازم باطل اتفاقا على ما صرح به الامام) نقرأ الدين الرازي من الشافعية (في الحصول فالترام ابن الحاجب) جواز التخصيص
 باعتبار المفعول فيه (خرق الاجماع) اعلم أنه ذكر صاحب الكشاف أن قوله ان أكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص
 طعام دون طعام وشرب دون شرب ديانة 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 الشافعية رحمه الله وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا اتفاق ونقل بعض شراح المنهاج من الشافعية الخلاف فيه أيضا
 لكن هذا المتع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بأنه لا يخطر بالبال الزمان
 والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل أصلا حتى يصح التخصيص وأيضا لم ينقل الخلاف في الحال أصلا (وما قيل)
 فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتعقل الفعل دون الأول اذ الفعل (المتعدى ما لا يعقل الابعثقه) فيجب
 التقدير (فذلك) القول (باعتبار الوجود) مسلم فان وجود المتعدى بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال

على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق نسبة وهو أن يحفظ علمهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة وإذا أطلقنا المعنى الخليل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإن هذا يفوت على الخلق دينهم وقضاؤه بإيجاب القصاص إليه حفظ النفوس وإيجاب حد الشرب إليه حفظ العقول التي هي ملاك التكليف وإيجاب حد الزنا إليه

وغيرها وأما الحاجة في الإرادة فلا (لما تقرر) في علم المعاني (أن كثيرا ما ينزل المتعدى منزلة اللازم) فلا يحتاج اليه في الإرادة أصلا فلا يقدر (و) قال (في شرح المختصر المفعول به قد يحذف) نسبة ما ينسب بحيث لا يكون متعلقا بإرادة المتكلم (وقد يقدر) فيكون مراد المتكلم (والاثنان آتيان في فصيح الكلام وانما النزاع في الظهور) فذهب الخنفة إلى أن الظاهر الحذف نسبة منسبا والشافعية إلى أن الظاهر التقدير (أقول بنا فيه) أي ينافي هذا التعرير من النزاع (الاتفاق على عدم العصة قضاء) فله إذا كان ظاهرا في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فينتهية موافقة لظاهره فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر (فتأمل) وهذا ليس بشئ فإن التقدير وإن كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا وبالتقدير إنما يكون المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعتراض أيضا أن لهم أن يقولوا يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فإنه إذا صح التقدير ونوى المفعول مقدرًا مخصوصًا فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة أجاب في الحاشية لو قدر كان كلا آكل وكلا وانما النزاع في نفس لا آكل بأن نفي حقيقة الفعل وحداهل يحتمل التخصيص أم لا وهذا نفي عما يرجع إلى أن يعد حذف المفعول به وإرادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باق وتجزير التخصيص بعده هذا لا يليق بحال عاقل فما تطلق عن هو ذوالسيد الطولي في العلوم والمعارف ذلك الامام الشافعي رحمه الله ثم هذا يخالف لما نبي الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلامع أن الفعل في الأول يصير مقيدا ولا يبقى مطلقا ثم إن كتب الشافعية كلها مشحونة بانسب جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدى به وبني عدم جواز التخصيص بظهور الكلام في عدم التقدير فينبذ قد تقرر الشبهة في مفرها من أن ظهور الحذف لا ينافي جواز النسبة ديانة فان إرادة خلاف الظاهر مقبولة عند العليم بالسراير وقد ورد في الحديث الصحيح وانما الكل امرئ ما نوى وتحقيق مذهبا أن مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر يحتاج إلى القرينة الصارفة كسائر المجازات فإذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا لا يصح وما قال شارح المختصران التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام إن أراد أنهما منسبا وبيان في الاثنان فيمنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وإن أراد آتيانها 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 متعد وقد عرفت أنه لا يصلح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الأخر كالحال وغيرها فإذن 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 الإطلاق من لفظ الصلاة وقبول نسبة خلاف الظاهر عند العليم الخبير إنما يكون إذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نسبة ما كقول دون ما كقول أصلا وتبين المطلوب بأقوم حجة لا يحوم حوله شبهة أصلا وأما قوله صلى الله عليه وسلم وانما الكل امرئ ما نوى فمخصوص بالأمور الأخرى والمعنى لكل امرئ ما نوى من طلب الدنيا والآخرة والسعة أو مرضاة الله تعالى كما يدل عليه سابقه وشأن نزوله فله نزل في المهاجرين منهم من هاجر لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجي إن شاء الله تعالى ولو تقرر لنا هذه الأنشآت مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع إطلاق الهازل فافهم وعلى هذا البردشئ (و) لنا (نايما أن الأكل مطلق) عن التقييد بالمفعول وليس هو لازما له في الاستعمال (فلا يصح تفسيره بمفخص لانه مقيد) ليس مدلوله باحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز أيضا قد يقال الشافعية يقولون أن التقدير ضروري لأن المفعول من لوازم الفعل فلا يقتنعون على أن الأكل مطلق بل يتعونه ولو قيل إن خصوص لا آكل

حفظ النسل والانسب واجباب زجر العصاب والسراق اذ به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون اليها
 وتحريم تعويت هذه الاصول الخمسة والزرع عنها يستعمل أن لا تشمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي اريد بها
 اصلاح الخلق ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقه وشرب المسكر اما ما يجري مجرى التكملة
 والتممة لهذه المرتبة فكقولنا المماثلة مرمية في استيفاء القصاص لانه مشروع للزجر والتشفي ولا يحصل ذلك الا بالمثل وكقولنا
 القليل من الخمر الحرام لانه يدعو الى الكثير فيقاس عليه التبيذ فهذا دون الاول ولذلك اختلفت فيه الشرائع اما تحريم السكر

بغيره 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 وابتدأ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول به واما كون الفعل متعديا
 فلا يصلح قرينة لما مر انه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم وادام ثبت قرينة دلالة على التقييد بالمفعول بقى الفعل مطلقا والمطلق
 لدلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فافهم (ومنع) الشيخ (ابن الحاجب الاطلاق) أي اطلاق الفعل (لاستحالة وجود الكلي)
 الطبيعي (في الخارج) فالمطلق لا يكون موجودا (مدفوع بما تقرر) في مقاره (أن المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي) هي
 ولا تدخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للنع (وبما حقق من وجود) الكلي (الطبيعي بعين وجود
 الافراد) والمراد به الطبيعة من حيث هي لاهي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود كما زعم هذا الشافعية (فالوالا اكل مثل
 لا اكل اكل والثاني يقبل) التخصيص (بالاتفق) فكذلك الاول (قلنا) ان المماثلة ممنوعة و (ان اكل اكل يدل على فرد ما فله صدر
 منون) وهو للفرد المنفرد (فلو فسر بعين قبل واما الفعل فهو للحقيقة من حيث هي) من غير دلالة على الفردية (فتفسيره
 ببعض الافراد) دون بعض (لا يقبل فتدبر) فان قبل المنون أيضا مطلق فلا يجوز تفسيره بمعنى كالمصدر المفهوم في الفعل وأيضا
 ان المصدر مؤكد فالعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز
 تقييده لعدم الدلالة على الفردية أصلا واما المصدر المنون فدل على الفردية وقدر ادمطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقدر اذ فرد
 خاص وهو مجاز فيه وكونه لانا كيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع أو العدد فيجوز ان يراد نوع خاص أو عدد خاص واما
 المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لان راديه فردا أصلا فان الفردية تنافي الاشتقاق منه فان قلت ليس علماء البيان قالوا
 ان في الفعل استعارة تبعية وماتك الانتصاف في المصدر المفهوم في الفعل وقد أبيت ههنا من ارادة المقيدين المصدر المذكور
 فالجواب عنه أن الاتماع التجوز في المصدر المشتق منه لا يجوز بحسبه في الفعل وانما منع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ المقييد
 لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانسباب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع
 هو الثاني فتأمل ثم انهم قالوا يلزم على هذا أن لا يصح نسبة السفر في لا يخرج ولانية الثلاث في بائن أجاب بقوله (أقول اعلم أن
 بعض الطباع يكون مشككا) فيكون في بعض أشد وفي بعض أضعف (فهو في حد حقيقته ممنوع يقبل التجزى وتتفاوت
 الأحكام فلو نوى مرتبة من مراتبه صح) تجوزا (كالخروج سفرا وغيره) فانه مشكك فيهما فارادة السفر من الخروج
 صحيحة (والبينونة خفيفة وغليظة) فيصح ارادة أحد النوعين (فافهم) وفيه شيء فان المتواطئ كالمشكك في هذا الحكم
 لأن نسبة الافراد الى المتواطئ كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوزا كذلك يجوز في
 المتواطئ فلا فرق بين لا اكل وبين لا يخرج فالحق اذن أن يقال ان الفرد الحاصل من التقييد بالمفعول لا يجوز ارادتها في اكل
 فلا يجوز ارادة اكل تفاحة أو خبزا فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للتكامل لكونه محذوفاً نسبياً وكذا لا يجوز ارادة
 هذه الافراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج الى كوفة أو بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الأنواع فانه تصرف في
 المنطوق فانها افراد بالنسبة الى المفعول ولا يجوز ان يراد أفراد الأكل مع قطع النظر عن التقييد بما كقول أيضا لان
 حقيقته ليست الاحر كخاصة 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 ان يعتبر التنوع باعتبار التقييد بالمفعول المأكول
 واما لا اكل فليس فيه المصدر للتنوع الا ترى أن الصلة أجمعوا على أن المصدر المؤكد لا يكون للنوع ولا يشي ولا يجمع
 فهذا يدل دلالة واضحة على أن المصدر المأخوذ في الفعل لا يصلح دال على الوحدة أو التعدد والالجازا كيد بما يكون للنوع

فلا تنفك عنه شربة لانه السكر يسد باب التكليف والتعب (الرتبة الثانية) ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الرولى على تزويج الصغيرة والصغير فذلك لا ذمورده اليه لكنه محتاج اليه في اقتناء المصالح وتقييد الاكفاء خيفة من القوات واستغناء المصالح المنتظر في المآل وليس هذا كتسليط الرولى على تربيته وارضاعه وشراء الملبوس والمطعم لاجله فان ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بهامصالح الخلق اما النكاح في حال الصغر فلا يبرهق اليه توفان شهوة

أو العدد وهو المتنى أو المجموع فافهم وأيضاً قد بينا أن تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعيينه فتدبر وأحسن التدبر فإن الحق لا يتجاوز عما عليه مشايختنا الكرام (مسئلة ٥ الاستواء بين الشيبين) أيا كان الشبان (بوجه ما معلوم الصدق) فإن كل شيبين منشار كان في وصف وأفله الشيبية والوجود (وسلب الاستواء مطلقاً) من جميع الوجوه (معلوم البطلان) لتحقيقه. نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما (فلا يفيد الأول 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 تخالفه فيه كمالن) 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 ووجه هذا قد دريت سقوط ما قيل في تأييد قول الشافعي وانبات العموم والزمام الخفية بان لا يستوى ورد فيه النبي على مطلق الاستواء اذ لا تقيده فلا يصح تقييده بتعلق من المتعلقات ولا يصح تخصيصه أيضاً بالاحكام الأخرى وبما مر مثل لا آكل وذلك لان نبي المطلق غير موقوف ولا يصح عمومه أصلاً فضلاً عن أن يذهب اليه اذهاب فاعقل ههنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا آكل فان لا يمنع التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاملاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوى وتعلق لحاط المتكلم اليه والمقدر كالمفروض فيصح تخصيصه فافهم (واعلم التزاع أن عمومه بعد ما خصص) بما يصح (هل يخص الآخرة) وأحكامها من الثواب والعقاب (كأهوراى) لا مام (أبي حنيفة فيقتل المسلم بالذمى عموم آيات القصاص) من غير معارضتها هذه الآية وتلك الآيات مثل قوله تعالى لم بالحجر وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا أولى الاباب وقوله النفس بالنفس (أو) أن عمومه بعد ما خصص (بعم الدارين) من الاحكام (كأذهب اليه) الامام الشافعي فلا يقتل المسلم بالذمى عنده (لمعارضه آيات) الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا يجية مع قيام المعارضة (والظاهر مع) الامام (أبي حنيفة لقوله) تعالى في سبأها (أصحاب الجنة هم الفائزون) ولا شك أن المراد الفوز الاخرى ولان كون صاحب الجنة أو صاحب النار مما لا يدرك فانه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك أصلاً فلا يدخل تحت حكم القاضى أنه من أهل الجنة فلا يقتل عن هومن أهل النار واردة الكافر ظاهراً من أهل النار والمؤمن ظاهراً من أهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح أصحاب الجنة هم الفائزون (ولحديث ابن السيلاني) ببناء الموحدة والام المفتوحين بينهما مايا ساكنة من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه الدارقطني كذا في التيسير (قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلماً بعهاد) وقال أنا أحق بوفاء ذمته رواء أبو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن السيلاني عن ابن عمر فروعا كذا في التيسير (ولقول) أمير المؤمنين (على رضى الله تعالى عنه) انما بذلوا الجزية لتكون دماً وهم كدما ننا) وأموالهم كما ونا قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجدهم فخرجون بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بن سنده أبو الجنوب من كان له ذمة فدمه كدمنا ودينه كديننا وقال أبو الجنوب ضعيف وفي التيسير رواء الدارقطني أيضاً بسنده أبو الجنوب ثم ان قول أمير المؤمنين يحتمل أن يكون وجه الشبه نفس حرمة الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول أمير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا اللفظ يخص دل على عدم اقتصاص المسلم بالذمى لكن الحق قول الامام أبي حنيفة رحمه الله فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول أحد كما لا يخفى * (مسئلة جواب السائل) حال كون هذا الجواب (غير المستقل كنعم يساوى السؤال في العموم اتفاقاً وفي الخصوص قيل كذلك) أى يساويه في الخصوص أيضاً اتفاقاً (وهو الواجبه وقيل) فى أكثر كتبنا قال مطلع الاسرار الالهية ويدل عليه كلام الآمدى وبعض شراح المختصر لاتفاق أصلاب (بعم) غير المستقل بهد السؤال الخاص (عند الشافعي لتلك الاستفصال) أى السائل أو الراوى لم يستفصله ولو كان خاصاً لا يستفصل (وفيه ما فيه) فانه ليس موضع

ولاحاجة تناسل بل يحتاج اليه صلاح المعيشة بالشمائل العشر والتظاهر بالاصهار وأمور من هذا الجنس لا ضرورة اليها
 أما بحري بحري التمسك لهذه الرتبة فهو كقولنا لزواج الصغيرة الامن كفو و بغير مثل فإنه أيضا مناسب ولكنه دون أصل
 الحاجة الى النكاح ولهذا اختلف العلماء فيه (الرتبة الثالثة) ما يرجع الى ضرورة ولا الى حاجة ولكن يقع موقع التحسين
 والتزيين والتيسير للزوايا والمزايد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول

الاستفصال لان الدائل انما كان سأل عن أمر خاص وفهم جوابه فلا مسامح للاستفصال أصلا (وأما) الجواب (المستقل
 فان كان مساويا) للسؤال في العموم والخصوص (يتبع) ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر (وان كان) الجواب (خاصا لا يعم
 الا بالقياس) أو غيره من الدلائل (وان كان) الجواب (عاما) أو اذ اعلى سبب خاص سؤال مثل قوله) صلى الله عليه وآله
 وأصحابه وسلم (في بئر بضعه) حين سأل سائل عن ما فيها بقى فيه ثياب الخيض (ان الماء طهور ولا ينجسه شيء) رواه الامام
 أحمد والترمذي وأبو داود وهذا المثال انما يصح لو لم تكن الامام المعهد كما قاله بعض الحنفية ان ما يبر بضعه كان جاريا في
 البساتين وهو إشارة اليه في جواب استدلال أصحاب المال بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل المذكور في فتح القدير وفتح
 المنان وشرح سفر السعادة (أو) سبب خاص (غير سؤال كإروى أنه) صلى الله عليه وسلم (مر بساتين بئر فبصر فيها ماء
 ديبغ فقد طهر) الحديث صحيح كفي فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه في ساحة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم
 هل اتفعتها بياها فقالوا انما أيسة فقال انما حرمها كلها رواه الشيخان (فغدا لاكثر) من الحنفية والشافعية والمالكية
 (العبرة لعموم اللفظ) فيعمل به (للتخصص السبب) حتى يخص الحكم به (و) المروي (عن الشافعي بالعكس) أي العبرة
 لخصوص السبب لا لعموم اللفظ قبل هذا غلط وأشار المصنف الى رد بقوله (وصحبه امام الحرمين) فإنه أعراف بذهب وفي
 بعض شروح المنهاج انه خطأ عن الامام وصرح الشافعي في كتابه المسمى بالام ان العبرة لعموم اللفظ وشدد التنكير بالامم الرازي
 على من نسب هذا القول الى الشافعي ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك وأبي ثور والمزني (لنا أول اللفظ عام) موضوع للعموم
 فيجب العمل به الا لاصراف ولا صارف يتخيل الا ورواه على سبب خاص (وخصوص السبب) لا يصلح صارفا لانه عام وضع بارائه
 (والا يعم العمل به) كما اقتضاه وهذا ظاهر (و) لنا (ثانيا) سبب العصابة ومن بعدهم) من غير تنكير بالعمومات الواردة على
 أسباب خاصة وهذا يفيد علما عاريا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك (كآية السرفة) تمسكوا بها
 (وهي واردة في سرفة الجن) أو رداء صفوان بن أمية) على ما ذكر في بعض التفاسير (وآية التطهار) نزلت (في سلمة
 ابن حفص البياضي) هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر امره أنه فامر صلى الله عليه وآله وأصحابه
 وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفريه (أو أووس بن السامت) هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصادق
 والقصة ان الظهار كان مطلقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة أووس بن السامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته الخبر
 وقد كان قال أووس ما أرى الا وقد حرمت كفي رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبادت 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) كافي صحيح البخاري وغيره وقصته انه وجد شريكا على امرأته فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 البيهقي أو حدي في طهره فقال يا رسول الله اذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البيهقي فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم مقالته فقال والذي بعثت بالحق اني لصادق والله يبرئ ظهري عن الحد فترت آية اللعان (أو عويمر) كافي الصحيحين
 (الغير ذلك) بطول الكلام بذكره المفصون بالسبب (قالوا أول لو كان) الوارد في سبب خاص (عاما لجاز تخصيص
 السبب) عنه (بالاجتهاد) لان نسبه اليه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد امام مطلقا وبعد تخصيصه بقطعي
 والتالي باطل بالاجماع (قلنا الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب) والمطابقة واجبة فهذه المطابقة فنية الدخول
 والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم تدل القرينة على دخولها قطعاً وليس نسبه كنسبة سائر الافراد (وأجيب أيضا
 يمنع بطلان اللازم) ولا اجماع (فان) الامام (أبا حنيفة) أخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من عموم قوله عليه
 وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام الولد للفراس) وللعاهر الخمر (فلم ينبت) أبو حنيفة (نسبه) أي نسب ولد الامة

فتواهم وروايتهم من حيث ان العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والمنزلة يستنصار المسالك اياه فلا يلحق بحسبه التصدي
لشهادة امامه ولايته فهو من مرتبة الحاجات لان ذلك مناسب للصحة اذ ولاية الاطفال تستدعي استغرافا وافتراغا والعبد
مستغرق بالخدمة فتغوى ايضا امر الطفل اليه اذ اراد الطفل اما الشهادة فتنتفيح احيانا كل رواية والفتوى ولكن قول القائل
سلب منصب الشهادة تلحقه قدره ليس كقول سلب ذلك لسقوط الجمعية عنه فان ذلك لا ينسب منه راحة مناسبة اصلا وهذا

الموطوءة (منه) أي من السيد (الابدي عوام مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستفرشة) كما روي في صحيح البخاري
وغيره أنه اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله ان أخي عتبة بن أبي وقاص عهد الى أنه ابنه انظر الى
شبهه وقال عبد بن زمعة هذا أخي يا رسول الله ولدي على فراش أبي وفي رواية الامام أبي يوسف في الامالي قال يا رسول الله هو أخي
ولدي على فراش أبي أفتربه أبي فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شبا بينا بعثة فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش
والعاهر المحرم واحببني عنه يا سودة فلم تره سودة قط (ولما كان اخراج المورد غير مرمع قول قيل) في توجيه مذهب أبي حنيفة
رحمه الله (ما أخرج أبو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة) حتى يلزم اخراج المورد (بل أخرج ما سواه) في الحاشية
القائل العلامة الشيرازي من الشافعية (قيل) عليه (تنقيح المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل للتوصية) أي
لتوصية كونه وادو وليدة زمعة كما لا يخفى ولا شك في ثمانية هذا الكلام الأناه لتكلف أن يقول ان دلالة تنقيح المناط غير
منبثة لخروج السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فكأن تنقيح المناط بوجوب سببته كذلك اجتهاد آخر يخرج ولا
فساد فيه وليس فيه اخراج السبب أصلا فتأمل فيه (فالصواب في توجيه كلام أبي حنيفة ما نقل عن) الامام حجة الاسلام
(الغزالي وهو أن الحديث لم يباغته) ولو بلغه لما أخرج (وبذلك) أي عدم بلوغ الحديث (صرح الامام) امام الحرمين
(في البرهان أقول) متبعا للشيخ ابن الهمام (كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب أبي حنيفة) رحمه الله والقول بعدم بلوغ
الحديث غير صحيح فإنه مذكور في مسنده (فان الأمانة لم تصر أم ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول) فلا
اخراج للامة الغير المدعوة ولها وان كانت موطوءة قال مطلع الاسرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع أهله
كالاجتماع مع فراشه فالامة المسوسة تكون فراشا بالمس كيف ولا يفهم في العرف من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع
المذكور أمر مخفي لا بد من دليل دال عليه وهو الدعوة وعدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانسباط الزواج ولو كانت
الدعوة شرطًا لكانت الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطء لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيداً ويقول هذا العبد هذا
كلام متين الا انه لا يمكن أن يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فإنه يشمل الزنا ايضا ويخرج المنكوحه الغير
الموطوءة فلا بد من كون الفراش عبارة عن حلال الوطء وهو مع كونه مشترك البعد يكون متناولا للامة الغير الموطوءة فلا بد
من محمل آخر قد أطلق عليه وهو من كانت موضوعة لطلب الولد وهذا بالنكاح الصحيح واقرار السيد بالولد أو الحمل كما ورد
في رواية الامام أبي يوسف وأما عدم انقضاءه عرفا فلوسلم فليس ضارا لان هذا معنى شرعي عرف بالفراش وأما كونها
موطوءة أو منكوحه كما عليه الشافعي فليس مفهوما في العرف ولا مشارا اليه في الشرع بخلاف الاقرار فإنه مشارا اليه في رواية
أبي يوسف رحمه الله فإنه استدلل على الاحتوة بالتوابع على فراش المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يفيد أنهم كانوا عاقلين باشتراط
الاقرار ثم ان الاقرار واجب على السيد عند تلحقه بكونه من مائه فإذا لم يقر علم أنه ليس من مائه فلا يلزم كون الاولاد
المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار فإنه لا ينقل عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه به فقد ترك الواجب وحينئذ يلزم كونهم
عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة وأيضا لهذا الخوف بقربته وبأنه بالواجب فان الانسان
يحببته ينفر عن تزيق ما خلق من مائه فافهم وتأمل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة فأجاب بقوله (وأما وليدة زمعة فكانت
أم ولده كما قيل) يعني لان سلم أن وليدة زمعة لم يدع ولدها ومن ادعى فعله البيان وهذا القدر يكفينا لكن لما كانت الدعوة
نابهة أو رد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يرد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته أمران أحدهما ما في
رواية الامام أبي يوسف وقدمه والآخر ما أشار اليه بقوله (ويدل عليه لفظ وليدة فإنه فعيلة بمعنى فاعله) فالوليدة بمعنى والدة
وإذا أضيف الى زمعة يتبادر منه أنها اولدت له من مائه وهي أمته فلا يكون موطوءا باهازنا وهذه التسمية كانت من قبل فلا بد

لا ينفك عن الانتظام لو صرح به النمرع ولكن تفتنى مناسبته بالرؤية والفتوى بل ذلك ينقص عن المناسب الى أن يعتذر عنه
والمناسب قد يكون منقوصا فيترك أو يحترز عنه بعدراً وتقييداً كتقييد النكاح بالولي لو أمكن تعليقه بفتور رأيها في انتقاء الأزواج
وسرعة الاعتراض بالظواهر لكان واقعا في الرتبة الثانية ولكن لا يصح ذلك في سبب عبارتها في نكاح الكهنة وفيه وفي الرتبة
الثالثة لان الابق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباينة العفة لان ذلك يشعر بتوقان نفسها الى الرجال ولا يلبق ذلك

أن يكون لولد آخر ولدته له والظاهر أنه يقر الرجل بولده فثبت أمومية الوالدة بالولد السابق فلا يراد أن الوالدة أعم من أن تكون
بالزنا أو بكون الولد له أو لغيره ثم على تقدير أن يكون له أعم من أن يكون مع الدعوى أو مع غيرها ثم تنزل وقال (على أنه
منع أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو ارتك) فأنت مالكه وعنى قوله الولد للفراش أن
دعوا كما باطله فان الولد انما يكون للفراش وليس ههنا فراش لاحد أما زمعة فلعدم الدعوى وأما عتبة فلانها عاهر فلا يراد
انه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش الخ مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال أصلا فان الدعوى كانت في التسبب دون
الملك ولا يراد أيضا أن كون الامام له ملك ممنوع بل اطلاق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون
التوجيه (و يؤيده قوله) عليه وآله وأصحابه الصلوات والسلام (سودة) بنت زمعة أم المؤمنين (وأما أنت فاحصبي منه فانه
ليس لك بأخ) فان سبب الاخوة عنه لبنت زمعة واثبات البنوة زمعة متنافيان وأشار بصيغة المجهول الى ضعفه فانه ورد
في صحيح البخاري أنه شريك في الميراث وفي بعض الروايات هو أخوك وأما الامر بالطب فله أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم انه
ليس من ماء زمعة فأمرها احتياطا كما علمت أرى من شبه عتبة أو يقال أمهات المؤمنين بخصوصات بالطب لم يصدق
القلب بالقرابة المحرمة فانهم ليسوا كخدم النساء فتدبر (وقالوا) ثانيا (لعم) الوارد على سبب خاص (لم يكن لنقل
السبب) البناء (فائدة وقد دونوا) الضعف (فيه قلنا) لان الملازمة وانما يلزم لو كانت الفائدة مختصة في تخصيص
الحكم وليس كذلك بل (فائدة تمنع تخصيصه بالاجتهاد) ومعرفة أنه نص فيه (وربما تكون معرفة الاسباب قرينة على فهم
المراد) وهذا أجل فائدة (و) قالوا (ثالثا) لو قال لا تغدي في جواب) من قال تعال (تغدي عندي لم يم) فلا يبحث الا بالتغدي عنده
قلنا ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص التغدي (ذلك يعرف خاص) فيه دون غيره (ولهذا
لو زاد اليوم) وقال لا تغدي اليوم عم وحسب بالتغدي ولو في بيته (على أن) الامام (زفر) ينص الملازمة (و يقول 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 المسؤول عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسؤول عنه مع معرفة أشياء أخر غيره
فطابق وزاد اذ (الزيادة لفائدة) أخرى (لاتنق المطابقة) قالوا (خامساً) العام الوارد على سبب خاص (نص في السبب فقط)
بالاتفاق (وقد كان) في وضع اللفظة (ظاهراً في الكل) فانصرف عن الموضوع الى المعنى مجازي وهو متعدد السبب فقط والسبب
مع كل ماعداه والسبب مع بعض ماعداه (فلعم) الكل فقد أرى بدأ حد معانيه المحتملة المجازية (و) كان تحكيكاً بحد مجازات
محتملة) وهو باطل فلا يم (أقول بل يكون حكماً بمجاز مرجوح) لان الراجح السبب فقط بقرينة السؤال أو الحدثة (قلنا
أولاً) لان سلم انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل بسواء (القطع) بدخوله (من خارج فهو الحق للتوصية) ولا
يلزم منه كون اللفظ مجازاً وانما يلزم لو كانت التوصية من نفس اللفظ (و) قلنا (ثانياً) سلمنا التوصية لكن (التوصية
في البعض لان سلم المجازية لانها) أي المجازية تكون (بالاستعمال وهو في الكل) فلا مجاز (كذا في التحرير) وعبارته لا مجاز
أصلاً لانه بالاستعمال في المعنى لا بكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر أنه معارضة على كونه مجازاً فلا يراد
عليه شيء والمصنف حل على المنع بعد تسليم التوصية فأورد عليه باثبات المقدمة المتنوعة وقال (أقول تساوى النسبة الى
الجميع) أي تساوى نسبة اللفظ الى جميع الافراد (مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة وانما تنق) التساوى
(انتفت) الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم التوصية في البعض بل لا يكون توصية من اللفظ أصلاً في الكل ولا في
البعض فان قيل له سلم التوصية من الخارج يقال آل الى الجواب الاول حينئذ فتدبر (مسئلة الجمهور) قالوا (فعله عليه
وآله وأصحابه الصلوات والسلام لا يم الامه الامن) دليل (خارج) وهذا ظاهراً (وكذا نقله) أي نقل الراوي الفعل (بصيغة

بالرؤية ففرض الشرع ذلك الى الوالي حـ لا للتفريق على أحسن من المتاهج وكذلك تصيد النكاح بالنسبة لولا ما كان تعديله بالابتن
عند النزاع لكان من قبيل الحاحات ولكن سقوط الشهادة على رضاها يذهب هذا المعنى فهو لتفخيم أمر النكاح وتمييزه عن
السذاج بالاعلان والاطهار عند من له رتبة ومنزلة على الجملة فليعلق برتبة الله سبحانه فذا عرفت هذا لا فمفتقول الواقع في
الرتبة بين الاخيرين لا يجوز الحكم بمجرد ان لم يعضد بشهادة أصل الاله يجري مجرى وضع الضرورات فلا بعد في أن يؤدي اليه
فعل) لابهـ بيعة ظاهرة العموم لا فهمه صاحب التلويح (كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة) الابدليل خارج
(لانه حكاية عن وجود جزئي واحد) في زمان معين (وصدقهما مطابقة المحكي عنه فلا يزيد) على اذ لا وجود جزئي في زمان (فلا
يعم) الجزئيات كما هو الا زمان كلهما فان قلت فن أين قال الحنفية يجوز كل ملائمتين الفرض والنقل في الكعبة قلت
بالقياس فانه اذا جاز جزئي واحد من الصلاة فيها علم أن التوجه الى بعض الكعبة كاف والصلوات متساوية في أمر التوجه
فيجوز فيها الصلوات كلها فرضا وتفضلا وزعم البعض من الشافعية أن ما روى أنه صلى الله عليه وسلم صلى العشاء بعد غيبوبة
الشفق يدل على أنه صلى العشاء مرة بعد الحجرة ومرة بعد البياض بناء على فهم المشرقة فرده المنصف وقال (وأما ما وصلى
العشاء بعد غيبوبة الشفق) وروى أبو داود في حديث أمانة جبريل وصلى العشاء من غيب الشفق (ففيه شبهة الشافعية الحرة
والبياض وان صح عند من المشرقة) لاعتدنا أن الشفق لفظ مشترك بين البياض والحجرة (فلا يدل على تكرار الصلاة) بان
تكون مرة بعد الحجرة ومرة بعد البياض (لكون البياض دائما بعد الحجرة فصيح أن يراد صلى بعدهما صلاة واحدة) أي صح وقوع
صلاة واحدة بعدهما محكي الراوي عنها هذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشرقة اذا علم بتعلق الحكم بكل من معنيه بالذات
حتى يكون هذا الحكم لكان لابان يتعلق بالمجموع من حيث هو المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلاة ينشأ قلت هذا هو مبنى ظنهم
لكن الحكم ههنا كون الصلاة بعد كل من الحجرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلاة
فإن شأ واحد يكون بعدا شأ بالذات بالنسبة الى كل فافهم (وربما يتوهم التكرار من نحو كان يصلى العصر والشمس حية
بيضاء وكان يصوم بين الصلاتين في العصر) في السفر والحديثان ثابتان معناه في الصباح والسنن والثاني بردي عينا في
عدم نحو وتأخير الصلاة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله مذكور في موضعه واذا فهم التكرار ورد التنصيص بانه
حكاية فعل (فقبل) في جوابه (ذلك) أي فهم التكرار (من) لفظ (كان عرفا اذ لا يقال ذلك) أي لفظ كان (عند صدور
الفعل مرة على ما صرح به الامام) الرازي الشافعي (في المحصول) قال الشيخ عبدالحق الدهلوي المحدث في فتح المنان ان هذا
أي دلالة كان على المواظبة والتكرار مما يكذب الاستقراء في الاحاديث والله أعلم (وقيل) فهم التكرار (من المضارع) فان
قوله بنو فلان يكرمون الضيف يفيد العادة أي يفيد كون عادتهم ذلك (ولو بدل بالماضي) وقيل بنو فلان أكرموا الضيف
(لم يفد) العادة هذا مطابق لما عليه بعض علماء المعاني وبناء عليه فالواقي قوله تعالى لو يطيعكم في كثير من الأمر معناه لو يطيعكم
اطاعة بعد اطاعة قالوا انما فهم هذا بابا يشار المضارع على الماضي ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوي الى أن هذا أيضا غير لازم
(وقيل) فهم التكرار (من المجموع) من كان والمضارع (أقول انه أقوى) من الأولين لان كلمة كان فيها نوع دلالة فاذا
افتقرت مع المضارع أفادت العادة ويشير كلام الشيخ الدهلوي الى انه كاره أيضا ودرج بان كان يفعل لا يفيد التكرار
والمواظبة أصلا المعمون حكاية الفعل (فالواجم نحوها) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (فصدوق قلت أنا
ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) أي تلاقى الثناتين (فاعتسنا) والحديثان ثابتان في الصباح (قلنا) لان لم
أنه عم بنفس كونه حكاية بل (من خارج) وهو الحديث القولي أما في الأول فقوله عليه السلام لكل هو جدتان زوا الامام
أحمد وأما في الثاني فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته أنا الخ رواء الترمذي عن
أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها أو الدليل وقوعه ما يثبت الجمل الصلاة والجنابة (أو) عم (من تنصيح مناط
التفريع) فانه بظاهره يدل على أن الصدقة معاملة بالسهو وأن الغسل بتلاقى الثناتين هذا والله أعلم بالحكمة (مسئلة) اذا
حكى العصبى حاله (وقيل) في تحرير المسئلة اذا حكى العصبى (قولنا بلفظ ظاهر العموم نحو قضى) عليه وآله وأصحابه
الصلاة والسلام (بالشفعة للبار) وقد وجدت مكتوب بخط مطلع الاسرار الالهية قد ثبت من طرق مرفوعا (ونهى)

اجتهاد مجتهد وان لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاستحسان فان اعتضد باصل فذالك قياس وسيأتي أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي اليه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له أصل معين ومثاله ان الكفار اذا اتروا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففتنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولورمنا القرس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففتنا لسلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى ايضا فيوزان يقول قائل هذا

صلى الله عليه وسلم (عن بيع الغرر) رواه أبو داود (يحمل على عموم المحكي عنه) فحب الشفعة لكل جار وبفسد جميع البيوع التي فيها غرر عندنا وليس هذا من حكاية الفعل في شيء كما زعم صاحب التلويح (خلافا لاكثر من) من الشافعية (لنا انه) أي العصبي الراوى (عدل) فطعا فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم (ضابط) فلا يذنب (عارف باللغة) فلا يخطئ في فهم العموم ولا يفتن غير العام عاما (فالتظاهر) من حله (المطابقة) أي مطابقة حكايات لما حكيت عنه فلزم العموم في قوله المحكي عنه الشافعية (قالوا) يحتمل أن يكون قوله عليه السلام المحكي عنه (خاصا فان) العصبي اياه (عاما) ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكي (والاحتجاج بالمحكي) لالحكاية ففسق الاحتجاج بالعموم (قلنا) هذا الاحتمال (خلاف الظاهر من علمه) باللغة ولو لا بدى مثل هذه الاحتمالات لأدى الى سقوط الاحتجاج بالسنة فان النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاما والمستعمل في الحقيقى مستعمل في المجازى وبالعكس وله مرى ان قولهم هذا كبرت كلف تخريج من أفواههم (أقول علم الحاكى وقوة فهمه لا يقتضى عموم المحكي عنه صيغة) اذ يجوز أن يكون الفهم بتفصيح المناط والقرائن الأخرى (واعمال الكلام فيه) أي في العموم لغة وهذا ليس بشئ فان عادتهم الشريعة كانت الآباء عن نسبة ما استنبطوا بأرائهم اليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يحذون الامام معوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم ولا مساع له هذا الفن بجناهم أصلا كما لا يخفى على من تدبر آدابهم (مسئلة) المقتضى ما استدعاه صدق الكلام أو صحتة) من غير أن يكون مذكورا في اللفظ أي الأمر الغير المذكور اعتبر لأجل صدق الكلام أو صحتة ولو لولا لاختل أحدهما (وعلى هذا المحذوف منه) فإنه غير مذكور اعتبر لتوقف الصدق أو الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضى الامام أبي زيد منا (ويحمل بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلوات والسلام (رفع عن أمى الخطأ والتبان) فان صدقه لا يتصور الابتعاد برئى (فان كان خاصا وعلما بعينه) من دون احتمال آخر (لزم ذلك) الخاص أو العام فيقدر (ومنع عموم عدم كونه لفظا) بعد ادخال المحذوف فيه كإوقع عن القاضى الامام (كأنهم ليس بشئ) لأن المقدر كالمقرون في الانصاف بالعموم والخصوص وأما من فسر بمعنى يفهم التزاما لأجل تصحيح الكلام أو صدقه مثل المأ كقول في لا آكل والبس في أعتق عبدك عني بالف لا مثل الحديث المذكور ثم ادعى عدم العموم بناء على كونه غير ملحوظ لاحقيقة ولا تقدير كما فعل الامامان ثغر الاسلام وشمس الأئمة وعشيرته الكرام فلا يتوجه اليه هذا الرد ثم مقصودهم من نفي العموم عموم ترتب عليه الاحكام من جهة التخصيص وغيره لاننى الاستغراق مطاوعا كيف وقد أجمعوا وهم على الخشب باكل كل ما كول وسبين المصنف هذا المقتضى ويصرح بأنه لا عموم له. فليس المقصود الرد عليهم بل على من نفي العموم عنه مع ادخال المحذوف فيه وأشار في التحريم حيث قال ومنع عمومها لعدم كونه لفظا ليس بشئ كقوله ههنا الى ان المقتضى لا عموم له في غير صورة الحذف هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (وان كان ثم تقديرات يصح كل بدلا) من حيث انه يصح الكلام يعنى يكون بحيث يصح هذا الكلام بواحد أيا كان وبعدها اعتبار واحد لا يحتاج الى آخر (فلا يضر الكل عندنا) مع (خلافا) للشافعية) رحمه الله تعالى فإنه يضر الكل عندنا (بل ان اختلفت أحكامها) بان يكون مع تقدير مفيد الحكم ومع آخر الحكم آخر (ولامعين فحمل) فيتوقف الى أن يبين المراد (وان لم تختلف) أحكامها (فالمقدر المنشئ) يعنى الخيار الى المخاطب في التقدير ولا يتوقف في العمل قال في الكشف ورأيت في بعض كتب أصحاب الشافعية أنه متى دل العقل أو الشرع على اضمحار شئ في كلام صيانه له عن التكذيب ونحوه وثمة تقديرات يصح الكلام بأبها كان لا يجوز اضاها الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له أما اذا تعين أحد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فانهم (لتافى) تقدير (الواحد كفاية) لأجل التصحيح بالفرض فتقدير

الاسير مقتول بكل حال حفظ جميع المسلمين أقرب الى مقصود الشرع لاننا علم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد
حسم سبيله عند الامكان فان لم تقدر على الحسم قد درنا على التقليل وكان هذا التفاتاً الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود
الشرع لا بدليل واحد أو أصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب
غريب لم يشهد له أصل معين فهذا امثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وان قدح اعتبارها باعتبار ثلاثة

الرائد من غير ضرورة (والضرورة تقدر بقدرها) اذا التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية (قالوا) وأولاً
اضمار الكل كرفع أحكام الخطأ أقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطأ) فان انتفاء جميع أوصاف الذات أقرب الى نفي الذات
والجواز الأقرب أولى من الأبعد (أقول كلته) أي كلية أقرب بية اضمار الكل (ممنوعة لجواز أن يكون مقتضى في الانبساط)
نحو انما الاعمال بالنبات (على أن اضمار الكل كنه مجازات) كما مر أن الاضمار والمجاز في مرتبة (وقوله الجواز أولى) فههنا
مانع عن الحمل على الأقرب ويحتمل أن يكون معارضة (ومن ههنا) أي ومن أجل لزوم كثرة المجاز (فلنا الاجمال) وان كان
كان خلاف الاصل (أولى من التعميم) أي تعميم التقديرات (وقد يجاب نارة كافي الضرر بان الحمل على) المجاز (الأقرب انما
هو اذا لم ينفسه الدليل وكون الموجب لاضمار البعض بنى اضمار الكل لانه بلا مقتضى أقول) موجب اضمار البعض لا ينفي
اضمار الكل و (اقتضاء البعض مطلقاً أعم من اقتضاء الكل أو البعض فقط) والمنافي لاضمار الكل هو هذا الاذالك (وانما
الكلام في أن أهم ما يترجم ولون خارج فتدبر) وهذا كلام واه فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضى تقدير
واحد أو اياً كان وينفي الزائد على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في دليل المختار والمقتضى للتقدير انما يقتضى تقدير البعض
فقط ولا شك في نفسه تقدير الكل فافهم (و) قد يجاب نارة (أخرى كافي المختصر بان باب غير الاضمار أكثر) وهذا يقتضى أن
لا يضر نبي؛ ودليلكم يقتضى أن يضر الكل (فوقع التعارض) بينهما (وبقي دليل) اضمار (البعض سالماً) فيعمل به فان
قلت كثرة باب غير الاضمار كما تعارض دليل اضمار الكل كذلك تعارض دليل اضمار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكثرة
الأدلة وأيضاً هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معاً أو ما تقدر البعض فقط قطع غير قابل لان معارضة نبي قال في الحاشية
وبهذا يندفع ما أشار اليه بقوله (ورد) هذا الجواب (بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صوناً عن الكذب في كلام
الشارع) فلزوم الاضمار مقطوع فلا يعارضه أصالة عدم الاضمار وجه الدفع أن الصون عن الكذب انما يقتضى تقدير
البعض أياً كان وأما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالأصله تعارضه بل تعارض تقدير الكل معاً فبناقطن ويبقى
تقدير البعض فقط سالماً أي بعض كان فتدبر وأما ما أجاب هذا الراد بان التقابل التام بين الايجاب الكلي والسلب الكلي
لا ينبهه وبين الايجاب الجزئي فليس نبي كالأجنبي (و) قالوا (ثانياً اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات)
السلطانية (من العدل والسياسة وانفاذا للحكم وغيرها) فيقدر الكل (فلنا) 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 المقدر) أي صفة السلطان (لامن)
قبيل (عموم التقديرات) فلا يدل على جواز عموم التقديرات (مع أنه يحتمل أن يراد بالسلطان صفاته مجازاً) اطلاقاً للمحل على الحال
فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم (أقول) ولأن 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 تشبهاً بالعامع بين هذه
الصفات بالسلطان لأن ههنا تقدير المن يجمع الصفات حتى يراد عليه أنه قد لزمت حينئذ أيضاً كثرة التقديرات فان المقدر حينئذ
من يجمع صفة السلطان وصفة أخرى له وهكذا فافهم (فرع • اعلم أن الحكم دسوى) كلزوم الضمان أو البراءة عنه
(وأخرى) وهو الثواب أو الاتم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والنسيان أو رفع اثم الخطأ والنسيان (ولا
تلازم) بينهما (ان) قد (ينتهي الاتم ويلزم الضمان) كما اذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم أو كل المضطر مال المسلم (فلولا
الاجماع على أن الاخرى) أي الاتم (مراد في الحديث تنوقف) فيه لانه يصير حينئذ مجملاً (لكنه أجمع عليه فانتهى)
التقدير (الأخر) وهو الضمان (ففسدت الصلاة بالتكلم خطأً ونسياناً) خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى اموم الأحاديث الحاكمة
بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم يفسد الصوم بالاكل ناسياً قال (وانما لم يفسد الصوم بالثاني) أي بالنسيان فقط

أوصاف انها ضرورة قطعية كلية وليس في معناها ما لو تنس الكفار في قلعة عمل اذا لم يحل رمي الترس اذا ضرورة فبينا غنية عن القلعة فتعدل عنها المذم تقطع بظفر نايها لانها ليست قطعية بل ظنية وليس في معناها جماعة في سنة لو مارحوا واحدا منهم نجوا والاغرة فواجب عليهم لانها ليست كلية ان يحصل بها لملك عدد محصور وليس ذلك كالتصال كافة المسلمين ولانه ليس يتعين واحد للاغرة الا ان يتعين بالقرعة ولا أصل لها وكذلك جماعة في محصة لو اكلوا واحدا بالقرعة لنجوا فلا 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 فاتمأطعمه الله وسقاه (وقياس الشافعي الاول) أي حال الخطأ (عليه لا يضرننا) ههنا (لان الكلام في عدم إيجاب الحديث) المذكور لا في دليل آخر (مع انه) قياس (مع الفارق لسدرة الاكل مع التذكر) للصوم فلا ضرورة فيه حتى يعني دون الاكل ناسيا فإنه غالب الوجود والانسان يتنلى به كثيرا فليقل به العفووا أيضا الاكل مع التذكر لا يعرئ عن نوع جنابة من عدم التثبت والاحتياط ودون الاكل ناسيا فإنه عار عن الجنابة مطلقا والتسبان من قبل صاحب الحق فلا يصلح جنابة فالعفو حال عدم الجنابة لا يستلزمه حال الجنابة فتدبر (ولا تقاس الصلاة على الصوم) فيحكم بعدم فسادها مع التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا (لان عذره) أي كون الناسي معذورا (حين عدم المذكر) ككافي الصوم فإنه لا يذكر لكون عدم الاكل للعبادة لا للعبادة للضرورة أو لعدم الجنابة وشبهها (لا يستلزمه) أي لا يستلزم كونه معذورا (مع وجوده) أي المذكر (وهو هيئة الصلاة) فإنه فلما نسي مع وجود المذكر فلا ضرورة وأيضاً لا يعرئ عن نوع جنابة للتساهل بعدم الالتفات الى المذكر فلا ينسب هذا التسبان الى صاحب الحق من كل وجه (ولذا) أي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه (وجب الجزاء بقتل المحرم الصد ناسيا) ومثل هذا الفرع فرع آخر وهو أن قوله عليه وآله الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات لا يدينه من تقدير وهو ما وصحة الأعمال أو ثواب الأعمال ولولا الاجماع على الثاني لتوقف ذلك الاجماع على الثاني نفي الاول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل بفقدان النية ولا يوجب الحديث وجوب النية قيم ما بل لا يشاب عليه فأقد النية واعتراض في التلويح بان الاجماع على تقدير الثواب ممنوع نعم لزوم النية للثواب يجمع عليه ولا يلزم منه أن المقصود في الحديث هذا أن موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ولأن تحجب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للتعلم ولو سلم فيمكن التفرع بان الاجماع انعقد على أن الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المصلي على نية الطهارة شاب ولو كان خطأ وكذلك الا بالنية والناسي والتخاطي بخلاف الحكم الذي يوجب له الاجماع فيه فيقدر تقدير ايفيد الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق آية الوضوء والغسل واطلاق آيات الضمان واحاديثه ثم انه لا حاجة كثيرا الى التمسك بالاجماع فان شأن نزول هذا الحديث الهجرة فان هجرة الاكثر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب الدين من التجارة والتكاح فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا القول وبدل عليه سياقه أيضا ولم يأمر بتجديد الهجرة مع كونها فرضا فعلم أن العصة غير مقدرة ولو كانت لغدت الهجرة لانها الموردة وأمر عليه السلام بالتجديد وعلم أيضا بالقياس علم اعدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة الى أداء عبادات أخرى وأما الحديث المذكور في المتن فقدر في كتب الحديث بهذه العبارة ان الله تجاوزني عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الاثم ثم اعترض أيضا بأنه يجوز أن يقدر الحكم العام للمعكبين الذنوبى والآخرى في الحديثين فيكون المعنى انما حكم الأعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان فتنفى العصة والثواب بانتفاء النية ويوجب ارتفاع الضمان بالخطأ والنسيان والجواب عنه ظاهر فإن هذا أيضا محتمل فاحتمل هنا ثلاث تقديرات الثواب أو الاثم والعصة أو الفساد والقدر المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب أو الاثم نفاه كما نفي تقدير العصة والضمان هذا وما أجيب عنه بان اطلاق الحكم على العصة والثواب وعلى الضمان والاثم لم يكن في الاطلاق القديم وقت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء المتسرعة فلا يمكن أن يقدر في كلامه صلى الله عليه وآله وسلم الحكم بالمعنى العام بل انما يقدر العصة أو الثواب والاثم والضمان فقيهه أن اطلاق الحكم على المعنى العام وان لم يكن لكن المعنى عام الشامل كان معقولا فهلا يقدر لفظه بديل على هذا العام وان كان مجازا فتأمل (فرع آخر في) قول الرجل لامرأته (طلقي نفسك ليصحب) فيه (سبة الثلاث فوهم انه من باب ضمائر الكلى) فان اطلاق ضمير ليس ملفوظا (فأجيب بأنه متضمن للصدر لفظه) فلا احتياط (لان

لان المصلحة ليست كسبكية وليس في معناها قطع البدل الا كلة حفظ الروح فانه تنفذ ح الرخصة فيه لانه اضراجه لمصلحة وقد شهد
الشرع للاضرار بشخص في قصد صلاحه كالفصد والحمامة وغيرهما وكذا قطع المضطر قطعة من نخده الى ان يجد الطعام فهو
كقطع البدل لكن ربما يكون القطع سببا طاهرا في الهلاك فيمنع منه لانه ليس فيه يقين الخلاص فلا تكون المصلحة قطعية فان
قبل فالضرب بالهتمة للاستنطاق بالسرفه مصلحة فهل تقولون بها قلنا قد قال بها مالك رحمه الله ولا نقول به لا لابطال النظر الى

معناه او جدي مطلقا) فيكون المصدر مدلول الالفة بالتضمن (والمصدر يصح فيه نية الثلاث كما في أنت الطلاق او طالق مطلقا)
فله يصح فيه نية الثلاث ولقائل أن يقول انه قد سبق أن اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة بوضع واحد وان الدلالة التضمنية
مستتمة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل الالتزام المنطقية ولك أن تجيب عنه بأنه لا شك أن هذه
الدلالة ملحوظة لتكلم فان ههنا دالين المادة والهتمة والمادة تدل مطابقة على المصدر وحينئذ فصح التصرف فيه بخلاف المدلول
الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ لتكلم مع أنه قد مر أن الحكم بانحصار الدالين أمر غير جدا فتذكر (أقول) هذا (منقوض
بنحو لا أكل) فله أيضا متضمن للمصدر فيصح فيه نية أكل دون أكل وما كول دون ما كول (فتأمل) إشارة الى الجواب
بان المصدر المتضمن فيه نفس الاكل المصدر للفعل وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال بخلاف طالق فان المتضمن
فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان يتصرف فيه فإرادته بطلاق دون مطلق هذا محمول ما في الحاشية ولك أن تفرق بأن
أفراد الاكل باعتبار تقييده بما كول دون ما كول كاكل التفاح أو أكل الخبز لا يصح أن ينوي لأن التقييد بالفعل
لم يعتبر ولم يلاحظ وأما أفراد اعتبار ذاته وهي أنواع حركة اللسان فلا يلتفت اليه فيه عرفا بخلاف الطلاق من البائن والرجعي
فتدبر (وتنقض في المشهور بطلاق) فله اذا قبل أنت طالق لا يصح نية الثلاث مع أن المصدر متضمن فيه أيضا (ودفع
بان الطلاق) المذكور فيه (وصفها وهو اثر التلطيح وتكرار الابر بتكرار المؤثر) الذي هو التلطيح (والمؤثر غير مكرر)
فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة وانما لا يتكرر التلطيح المؤثر (لان الثابت لتصحح الخبرية من باب الغتضي فلا يقبل
العموم) وتفصيه به أن أنت طالق وطفقت اخبار عن اصناف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبيل هذا الخبر ليصدق فيثبت
ايقاع من الزوج لتصحح الخبرية فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعدد الطلاق هذا وفيه نظر فانا
سلمنا الخبرية وسلمنا أن الايقاع من باب المقتضى لتصحح الخبرية لكن لا يلزم منه أن لا تصح نية الثلاث فانه لما نوى الثلاث
قصد الحكاية عن اصناف المرأة بالطلاق الثلاث فلا بد من اعتبار ايقاعها كذلك لتصحح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى
لا يعم ولا يتعدد ما قلنا ان المراد انه لا يعم عموما يقبل التخصيص ولا يتعدد تعددا يقبل النقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جارفي أنت
طالق مطلقا فان التطابق ههنا ايضا من باب المقتضى فينبغي أن لا يعم ولا يتعدد فتأمل (وقد يقال) أنت طالق (منقول الى
انشاء الواحدة) عرفا (مما فوقها) من الاثنين والثلاث (لا لفظ له) فلا يصح نية الزائد وعلى هذا اليردني لكن ان دل
دليل على هذا النقل وانما هو دعوى محض فتدبر (مسئلة • مفهوم المخالفة عند قائله عموم) لجميع ما وراء المنطوق
(خلاف للقراني) الامام حجة الاسلام (فقيل) النزاع (لفظي يعود الى أن العام هل هو ما استغرق في محل النطق) وبه
يقول الامام حجة الاسلام فبنى العموم عنه (أو ما استغرق في الجملة) - واء كان في محل النطق أو غيره كما يقوله الجمهور فان ثبتوا
العموم (اذلا خلاف) لاحد من قائل الم مفهوم (في ثبوت نقيض الحكم لافي محل النطق عموما) بل الخلاف انما هو في اطلاق
لفظ العام عليه ورد هذان كلامه لا يساعده والظاهر من كلامه أن ينوي على عدم كونه لفظا (و) قال (في التحرير رجاز
أن يقول) الامام (الغزالي بثبوت النقيض) للمسكوت (على العموم وينسبه الى الاصل لا الى المفهوم) بان لا يكون
لفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لانها لا انبأنا في بي المسكوت على ما كان قبل فينتفي الحكم لعدم مقتضيه
فلا يكون من العموم في شيء اذ لا بد فيه من الدلالة وهذا (كطريق الحنفية) التافين للمفهوم بعينه (أقول) اول الكلام
بعد تسليم المفهوم وهذا بالحقيقة انكار له (و) أقول (ثانيا بالنسبة) أي نسبة ثبوت النقيض في المسكوت (عموما الى
الاصل لا يصح اذ ربما يكون المفهوم وجوديا) فلا يمكن اسناده الى الاصل وهذا أيضا لا يصح عموما فان بعض الوجوديات
أيضا ينسب الى الاصل لكن لا يضر المورد والابرادان لا يوجبها اليه أصلا فله من أين علم أن هذا الخبر الامام تكلم بعد

جنس المصلحة لكن لان هذه مصلحة تعارضها اخرى وهي مصلحة المضروب فانه ربما يكون ريشان الذنب وترك الضرب في مذهب أهون من ضرب برى مؤان كان فيه فتح باب بعصر معه انتزاع الاموال في الضرب فتح باب التعذيب البرى فان قيل فالزندق المسترذاتاب فالمصلحة في قتله وان لا تقبل توبته وقد قال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فما ذارون قلنا هذه المسئلة في عمل الاجتهاد ولا يبعد قتله اذ وجب بالزندقه قتله وانما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود

تسليم المفهوم وعبارته المقولة في التعرير من المستصفي النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا فان من يقول بالمفهوم قد يقطن المفهوم عموما ويتسلسله وفيه نظر لان العام لفظ تشابه دلالاته بالاضافة الى المسماة والتسلك بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم كانه في الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يع أو يخص ويجوز ان يكون حاصله ان القائل بالمفهوم يقطنه عاما ويتسلسله وفيه نظر فانه لا يصح عندنا ان ليس اللفظ هناك دالا عليه كما زعموا بل هو تمسك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصلح للتسلسله ثم ليس المقصود ان لكل كلام مفهوما عاما ينسبه الى الاصل بل المقصود ان المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بد لانه اللفظ فاندفع الثاني ايضا وعلى هذا فالنزاع معنوي مبنى على خلاف آخر معنوي فتدبر (وقيل) ليس النزاع لفظيا بل النزاع في ان العموم ملحوظ التكميل فيقبل التجزي) والخصوص (في الارادة اولا) ملحوظ التكميل (بل) هو (لازم عقلي) كالما كولي في لا اكل عند الحنفية (فلا يقبله وهو مراد) الامام (الغزالي) قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتجزي فثبتته الجمهور وواتكروه هذا الصبر المقام قدس سره وان تذكرت تحقيق ما قد سلف بعينك على فهم هذا (واورد) عليه (ان كلامه لا يتحمل هذا التوجيه حيث قال في رد هم) أي رد القائلين بعموم المفهوم (لان العام لفظ تشابه دلالاته والتسلك بالمفهوم ليس تمسكا باللفظ بل بسكوت) فان نظا سره ان المناط ان المعاني لا تنصف بالعموم لا كونه ملحوظ التكميل وايضا رد عليه ان كون المفهوم غير ملحوظ لتكميل غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان التكميل ملاحظا مستملا للفظ فيه فالعموم فيه لو كان كمن قابلا للتجزي والخصوص كمن سائر الالفاظ العامة وايضا الحكم على الشيء من غير انصاف ما يغيره بنفيه معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا ولو حرر كلام القائل بان العموم استغراق يقصد من اللفظ ولا دلالة هنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما تفهم للوازم العقلية لآل الى ما في التعرير ولا يرد عليه شيء (اقول) ليس النزاع كما زعموا (بل النزاع في ان المفهوم هل تشابه دلالاته) على الافراد (فيكون عاما) فان تشابه الدلالة معترف به (او تنفاوت) الدلالة عليها (فلا يكون) عاما (والعمومي يجوز ان يتفاوت) في الانفهام (فان قولك في القتل العمدة دلالاته على عديمه في الخطا تفاوت دلالاته على عديمه في شبه العمدة) فانها في الاول اظهر دون الثاني (فافهم) وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولاشك ان تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة على افراد المسكوت متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما ان دلالة العام على سبب نزوله اقوى منها على مساواه فان قيل المقصود ان ليس دلالاته عليه بالوضع فلا يشابه قلت هذا بالحقيقة انكار المفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر (مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه (وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذوعهد في عهده) رواه ابوداود والنسائي لكن زيادة الاحرف التنييه (معناه) لا يقتل ذوعهد في عهده (بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا) لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذوعهد اصلا لا يؤمن ولا بكافر (وانه باطل اتفاقا) فلا بد من التقدير (فيقدر) اللفظ (المذكور سابقا) في المعطوف عليه (لقرينة) أي لقرينة ذكره سابقا (فيكون عاما صيغة) لان المقدر كالمفوض وما في بعض شروح المهاج انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذى عهد اصلا فانه لما حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم ان ذمه ادى الى حال من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه يباح قتل ذى عهد الدم فذعه بقوله ولا ذوعهد في عهده أي لا يقتل ذوعهد ما دام في عهده فان قتله حرام فمع أنه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا بد حينئذ من تقدير ايضا فانه لا يجرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولاشك ان تقدير ما في المعطوف عليه أولى (وهذا معنى قول الحنفية) على ما نقله الشافعية (كلام المعطوف عليه عم المعطوف) قال الشيخ ابن الهمام انه خرج من هذا مسئلة اصولية هي ان الجملة

والنصارى لانهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة والزنديق يرى التقية عين الزندقة فهذا الوقضيتا به فاصله استعمال
مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد فان قيل رب ساع في الارض بالفساد بالدعوة الى البدعة وأبغراء الفعلة باموال
الناس وحرهم وسفك دماهم بآثار الفتننة والمصلحة قتلته لكف شره فذا ارون فيه قلنا اذا لم يقتصر بجرمة موجبة لسفك
الدم فلا يسفك دمه اذ في تحليد الجبس عليه كفاية شره فلا حاجة الى القتل فلا تكون هذه المصلحة ضرورية فان قيل اذا

الناقصة اذا عطف على ما قبلها تقيده بالقيود التي قيد فيها بان عاما فعام وأشار الى الاستدلال عليه بقوله (لان العطف
للتشريك) بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقيده حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقيده المعطوف به أيضا لثلاثتفت الشركة
في الحكم (الابديل) صار في حينئذ لا يتقيد (خلافا للشافعي رحمه الله) فعنده لا يتقيد وعليه النجاة كافة واعلم أنه صرح
الثقات بأنه لا يوجد هذه المسئلة في كتب مشايخنا وبشير اليه التصريح أيضا وانما استنبط غيرنا من هذه الفرقة ولا تصلح للاستنباط
اصلا فانه على هذا يصير القول بأنه لم يقدر شيء الخ مستدركا كما عايناه الاستدلال بكون العطف للتشريك أيضا فان التشريك
في أصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقدم ممنوع ثم ان مخالفة النجاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما
يجب ولكن تصلح مرجة عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفة رأي النجاة أجمعين فالحق عند هذا العبد
اذن أن يستنبط من هذه الفرقة أن الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم ما قبلها بها الابتقيده مقدر فيقدر
القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الاخران عاما فعام وان خاصا خاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه
وكذا التشريك فتدبر وأنصف (ثم هو) أي الكافر المقدر في المعطوف بخصوص الحرى لقتله بالذي اجماعا وتخصيص
المعطوف بوجوب تخصيص المعطوف عليه بما خص به) المعطوف (عندهم) وذلك لأن هذا عكس تقيده أن عموم القيد في
المعطوف عليه يستلزم تقدير عموم في المعطوف (خلافا للشافعية فيجوز عندهم) أي الخفية (قتل المسلم بالذي يهوم
آيات القصاص) وعدم معارضة هذا الحديث باها ثم اننا لا نحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال بهوم الآيات في
القصاص فان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تأويله ولعل ما ذكرته (وبصير الزاها على الحصم لمفهوم
المخالفة) فان مفهوم لا يقتل بكافر حرى يقتل بكافر غير حرى فتدبر الشافعية (قالوا وألا لو كان كذلك) أي لو كان التقيد
بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقيده المعطوف به (للمزم تقيدهم) وفي نحو ضربت زيدايوم الجمعة وعمر ايوم الجمعة) لانه
جملة ناقصة عطف على مفيد فيجب تقيدها (لان العلة وهو ان العطف للتشريك مطلقا مشتركة) بين الحديث وبين هذا
المثال (فلنا يلزم ظهوره) أي ظهور التقيده بيوم الجمعة (فان الجمع يحرف الجمع) كما في التنية والجمع (كالجمع بلفظ الجمع)
في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقيدهم بيوم الجمعة فكذا في صورة العطف فان قلت هذا
مخالفة لمسا عليه النجاة فلا يصح قال (ومخالفة النجاة في نحو) أي في جانب عن الصواب (لان المجتهدين هم المتقدمون
في أخذ المعاني من قولها) فلا يقدم قول النجاة على قولهم فلا تعارض وفيه أن عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وهنالم
يثبت انما استنبط غير مشيهم من بعض فروعهم وقول النجاة لا يؤخر عن مثل هذا ومثلية الجمع يحرف الجمع بلفظ
الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في أصل الحكم لافي التقيده فتدبر بل الحق في الجواب منع الملازمة بانا انما نقول
بوجوب التقيده بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصلح المعطوف بدون التقيده بقيد وليس في المثال المضروب كذلك وان احتج
المعطوف الى التقيده بوجوب ما في المعطوف عليه (و) قالوا (نانيا 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 (قلنا قد خص الثاني أيضا كما مر) فلان السلم للملازمة (وقد اعترض في شرح الشرح بان) الكافر (الاول خاص
البتة سواء قدر) الكافر (الثاني عاما ولا) بقدر عاما (فلامعنى 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 صدقه في الواقع (ويكفي ذلك في المطلوب) فيه أنه لا يكفي فان الاتفاقية العامة غير متممة في القياس الاستثنائي
(أقول) ليست اتفاقية (بل المعنى لعم) الثاني (لكان عاما مع خصوص الأول وهذه لزومية) كما لو قيل لوجود شمس كان

كان الزمان زمان فنته ولم يقدر على تخليد الجبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في ابقائه وجبسه الا اباغاص صدره وتحرر بك داعيته ليزداد في الفساد والاعراض عند الافلات قلنا هذا الآن رجم بالنطن وحكم بالوهم فربما لا يثبت ولا يتبدل الولاية والقتل بتوهم المصلحة لا سبيل اليه فان قيل فاذا تترس الكفار بالمسلمين فلا تقطع بتسلطهم على استئصال الاسلام لولم يقصد الترس بل يدرك ذلك بغلبة النطن قلنا لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسئلة وعالوا بان ذلك مظنون ونحن

مختصر في هذا الفرد (فافهم) ولو كانوا فرروا للدليل من أول الامر لوعم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول لم يكن برده هذا القيل والقال والله أعلم بحقيقة الحال (التخصيصات • وهو) أي التخصيص (قصر العام على بعض مسمياته) في الارادة (وقد يقال) التخصيص (لقصر اللفظ مطلقا) عاما أو غير عام (على بعض مسمياه) في تناول تقييد المطلق (قيل في القصر) الواقع في التعريف (فصور اذ لا يخرج) منه (نسخ البعض) فانه قصر على بعض مسميات العام (وأجيب) عنه (بان هناك ليس قصر على البعض) فانه ارادة البعض من أول الامر (بل أريد) هناك (الكل ثم رفع البعض) أي حكمه (بمخلاف التخصيص) فانه القصر بالمعنى المذكور (فاورد أن النقص باعتبار الحالة الثابتة باقي) وهي التخصيص الثاني فانه كان المخرج بالتخصيص الثاني داخلا حين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصر ابيض ج من الحد مع أنه من الحدود (أقول ليس الاستعمال) للعام (الاوحد اقلات تعدد الارادة) بان يراد أولا جميع ما بقي من التخصيص الاول ثم يراد بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراد من بدء الامر ما بقي بعد التخصيص فيصدق القصر هناك (ولو تعدد) الاستعمال (تعددت) الارادة فيراد في استعمال ما بقي بعد التخصيص الاول وفي آخر ما بقي بعد التخصيص فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال دون الاول (وحيث يجوز أن يكون النسخ في استعمال) وهو الاول (مخصصا في) استعمال (آخر) ولا فساد فيه (نم) بشكل على رأي من جوز تأخير المخصص الثاني) فانه لا قصر حيث نذ حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل على رأيه أيضا فان المتكلم بالعام المخصص بالتخصيصين وأحدهما متأخر اراد ما بقي من التخصيص الاول والثاني ففيه قصر بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص نعم يلزم التجهيل لكن لا يضرت التعريف على رأيه (والحق أن المترسخي نسخ مطلقا) أولا كان أو تانيا فلا يضرت الخروج فلا يردي شي (وأكثر الحنفية خصوه بمقتل مقارن) فالتخصيص قصر العام على البعض بمقتل مقارن (فالاستثناء ونحوه) من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية (ليس منه عندهم) وظاهر هذا أن الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق أن الأمر ليس كذلك بل التراجع نزاع معنوي فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض أجزاءه فالمراد من بدء الامر ما بقي عندهم وعندنا لا قصر الا بالمستقل المقارن وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلا وببانه أنه لو كان الشرط قاصرا للعام لسكان المراد من الرجال في قوله أكرم الرجال ان كانوا هاشميين والهاشميين 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 جاء في الرجال أكرمهم إلا أكثر منهم فيكون البدل بدل الكل من الكل ولا خفاء عند أحد أنه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التركيبات فالمعنى في الشرط الحكم بالا أكرم للكل بشرط الاتصاف به أي الكل محكومون بالحكم المعلق الا أنه لا يوجد الشرط في البعض فلا يضر بالحكم فيه وهذا لا يلحق الى أن يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط كما لا يخسر ج الحكم الى التخصيص في شيء من الافراد في نحو ان كان الاثواب جيرا كان ناهقا فلا يضر في الاستعمال نذاهنا وأما في الصفة فيراد جنس الموصوف أو لا يتم بقيد بالصفة ثم يعتبر عموم في أفراد المقيد وهذا ليس من القصر في شيء بل من المجموع ثبت التعميم في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على أفراد الجنس المعيا بالغاية وأما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لأن يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لأن يجعل توطئة لأن يصدق أو يكذب بسببه بقي الاستثناء سندا كز أن لا قصر هناك بل العام باق على عمومها كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لأن العام مستعمل فيه فافهم وسنبين هناك أن قول القاضى هو الحق وأثل الى ما قلنا فقد بان لك بآبين الوجود أن لا قصر في

انما يجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع والظن القريب من القطع اذا صار كليا وعظم الخطر فيه فصغر الاختصاص الجزئية بالاضافة اليه فان قيل ان في توفيقنا عن الساعي في الارض بالفساد ضررا كليا بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته الجزية بطول عمره قلنا لا بعد ان يؤدي اجتهاد مجتهد الى قتله اذا كان كذلك بل هو أولى من الترس فانه لم يذنب ذنبا وهذا قد تهرت منه جرائم توجب العقوبة وان لم توجب القتل وكأني التحق

غير المستقل والتقييد بالمستقل للكشف والايضاح لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن فانه ليس لاخراج المترخي لانه غير داخل ايضا في القصر كما عرفت وأما المستقل فيصدم معنى معارض الحكم العام في البعض فيعلم ان المراد منه البعض من البدء فبقصر ولا يلزم شي مما ذكر في غير المستقل كالايجتي هذا ما عندي الى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة) التخصيص جائز عقلا أي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره (وواقع) في اللغة (استقراء خلافا للشدون) لا يعبا بخلافهم (قالوا) في الاستدلال (انه كذب) فلا يليق أن يتقو به عاقل (وفي شرح الشرح) انه كذب (أوبداء) وانما زاد هذا (لشمس الانشاء) وبثبت المدعى بتسامه ولم يكن شاملا اياه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر (ودفع بان الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرحه الأمدى وغيره كما في التيسير) فهذه الزيادة ضارته فلا تصح (أقول ومن ههنا) أي من أجل أن الخلاف في الخبر فقط (تبين ضعف ما قيل ويمكن الجواب) عن عدم شمول الدليل للانشاء (بان كل انشاء يلزمه خبر) فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازمه (أو أنه لا قائل بالفصل) بين الخبر والانشاء أي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح في الانشاء والاي يلزم الفصل بينهما ولم يقل به أحد وجه ضعف الجوابين أن مبناهما أن الخلاف في الانشاء أيضا وليس كذلك (قائبا بصدق) الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه (مجازا) وان لم يصدق حقيقة (فانه لا يلزم من النفي حقيقة النفي مجازا) (مسئلة) وهو أي التخصيص (جائز بالعقل) بأن يكون المخصص العقل (خلافا للطائفة) قيل منهم الامام الشافعي رحمه الله تعالى ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسد لا يليق بحال عاقل أن يريدوه وكيف يجوز أن الله قادر على نفسه أراد أن يحرر النزاع بحيث يزول هذا الانشاء فقال (قال السبكي لانزاع) لأحد (في أن ما يقضى العقل بخروجه خارج) البتة ولا يشمله الحكم (انما هو) أي النزاع (في أن اللفظ هل يشمله) لغة أم لا (فن قال نعم) يشمله (سمما تخصيصا) فانه حينئذ عام لغة قد قصر على البعض (ومن قال لا) يشمله (كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالى لم يشمله) تخصيصا اذ لا قصر فيه حينئذ (لنا العموم لغة وانحصار عقلا) أي بالعقل (في قوله تعالى وهو على كل شيء قدير اذ لا شيء من الواجب والمنتهى عقدا وعقلا) فلا يتناولها وقد كان دخلا لغة لكن في دخول الواجب والمنتهى 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 أو لا يصح) التخصيص بالعقل (لصحت ارادة العموم لغة) فان التخصيص فرع العموم وضعا والموضوع له صحيح الارادة لغة (والعاقل لا يريد المحال عقلا) فلا تصح الارادة فلا تخصيص بالعقل (وأجيب في التصريح يمنع الملازمة) وليس اللازم للموضوع صحة الارادة (بل اللازم الدلالة) على الموضوع له سواء كان مرادا أم لا (أقول انه مكاره فان اطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعيا) وان عاق عنه عائق خارج ولعله حل الصحة في الدليل على الصحة الواقعية فتع الملازمة وقال اللازم انما هو الدلالة والانفهام وهما لا يتبعان والمصنف حل على الصحة اللغوية ولذا يمنع على بطلان التالي ولا اولوية في العدول عن محل يتوجه اليراد على مقدمته منه والمحل على آخر يتوجه على مقدمته أخرى ولعل صاحب التصريح انما حل على الاول لانه كان بعيدا بآبى عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال (و) أجيب (في المختصر) بان التخصيص المفرد لانه العام (وهو كل شيء مثلا ويصح ارادة الجميع منه) حال الافراد (الا أنه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما يتبع عقلا نسبتته الى الكل كالتلوية منعه) أي منع الجميع من الارادة فان ارادة العموم في الجملة فلم يكتبها صحة كما في حال الافراد من غير استحالة فلان بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب فمتنوع (أقول العموم قد لا يكون الامن التركيب كما تنكره في حيز النفي) فلا يتناولها هذا الجواب ولو قرر كلامه بأن العموم المفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم

بالحيوانات الضاربة لما عرف من طبيعته وصهيته فان قيل كيف يجوز المصير الى هذا في هذه المسئلة وفي مسئلة الترس وقد
 قدمت ان المسئلة اذا خالفت النص لم تنبع كما يجب صوم شهرين على المولود اذا جامعوا في نهار رمضان وهذا بخلاف قوله تعالى
 ومن يقتل مؤمنا متعمدا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق وأي ذنب لمسلم يشترس به كافر فان زعمتم اننا نخصص
 العموم بصورة ليس فيها خطر كلي فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانجرار عن الجنابة حتى يخرج عنها المولود فاذا غابته
 الامر في مسئلة الترس ان يقطع بائصال أهل الاسلام لما بالناتقل من لم يذنب قصدا وتجمع له فداء المسلمين وتختلف النص
 في قتل النفس التي حرم الله تعالى قلنا هذا نرى المسئلة في محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك ويتأيد بمسئلة السفينة وأنه
 يلزمه قتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثها ترجيح الكثرة اذ لا خلاف في أن كافر لو قتل عددا محصورا كعشرة مثلا وترس

في الجملة في تركيبها وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمنع نسبه الى الكل لكلايتيم (والحق) في الجواب
 (أن لا يمنع من اللغة) ارادة العموم (بالنظر الى نفس الكلام فقط) وان كان ممتنع باعتبار أنه 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 يغب الهوى عقلة يريد (ما يمنع الواقع) فقط دون ما يمنع اللغة (و) قالوا
 (نايابه) أي التخصيص (بيان) للعام (فيتأخر) عنه (والعقل متقدم) فلا يصلح بيانا (قلنا ذاته) متقدمة (لاصفته) من كونه
 مخصوصا بيانا (فيتأخر بيانه) مع تقدم ذاته ولا استعالة (و) قالوا (ثالثا لوجاز) التخصيص بالعقل (لجاز النسخه) لا به بيان
 مثله (وحكم المتلین واحد) قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل ههنا فارق هو (العقل عاجز عن دوله
 المدة المقدره للحكم) فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخه فانه بيان المدة للحكم (بخلاف التخصيص) فانه بيان أن البعض غير
 صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل (أقول وأيضا) هو (منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لخواز التخصيص بها)
 أما بالاجماع فلكتاب والسنة جميعا وأما بخبر الواحد والقياس فلخبر الواحد وظني الدلالة (دون النسخ) أي لا يجوز
 بنى منها (فتأمل) فان خبر الواحد كما يخص مثله ينسخه أيضا وأما الاجماع والقياس فليسما يخصين حقيقة كما يجب ان
 شاء الله تعالى فانظره (و) قالوا (دائعا تعارضا) أي العقل والنقل (فالترجيح) للعقل (تحكم) أقول بل يختم للعقل على
 النقل (في) الدليل (الاول) فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه أنه لا ترجع فيه للعقل هناك اذ هو فرع التعارض ولا تعارض
 هناك (مع أنه مناف لما لا نزاع فيه) من أن ما يحكم العقل بخبره خارج (كأمر) فان فيه ترجيح العقل وفيه أيضا أنه
 لا ترجع اذ لا تعارض فان الصيغة لم تناوله لغة عندهم بل الجواب ان الحكم ممنوع بل العقل مقدم فتدبر (مسئلة) لا يجوز
 تأخير التخصيص عن العام بحيث بعد تأخير عرفا (عند الحنفية خلافا للشافعية) قال الامام حنرف الاسلام هذا مبني على
 الخلاف في قطعية العام فلما كان قطعيًا عندنا وبالخصيص بصيرتينا فالخصيص مغیره من القطع الى الظن فهو بيان
 تغيير ولا يجوز تأخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان عندنا ظنيًا محتملا لا التخصيص والتخصيص بيقية ظنيًا كما
 كان فالخصيص لم يغيره من شيء بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران وفيه نظر ظاهر
 فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغیر الوصف القطعية لكنه مغیر لما يفهم من ظاهره من غير قرينه وهو العموم والاحتمال
 الذي كان غير ظاهر يجعله ظاهرا فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا ولأن تقرير الكلام هكذا ان العام عندهم
 لما كان ظنيًا محتملا لا التخصيص احتمالا منع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا الخالف فيه الى المسكرة فيكون شيئا
 عندهم بالمعمل فان المعمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام أيضا الى ظهور المراد الآن يتعين المراد
 في المعمل بيان من المعمل وههنا بالاستقراء لمعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسرا لأحد محتملاته لما كان قبل
 فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جازر التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو أوجبوا العمل من دون اشتراط
 البحث عن المخصص مع احتمال المخصص كما في خاص خبر الواحد والمؤول بأرى وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان
 التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم اتهم فزعوا على ما قال هذا الخبر الامام أنه يجوز تأخير المخصص الثاني أعني مخصص
 العام المخصوص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التفرع غير صحيح على ما حررنا فان العام المخصوص

بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا في محضمة إلى أكل واحد وانما ناسا
 هذا من الكثرة ومن كونه كليا لكن الكلي الذي لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد وكذلك لو اشتهت أخته بنساء
 بلدة حل له النكاح ولو اشتهت بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف أنهم لو تروا بنسائهم وذرارهم قاتلناهم وإن كان التحريم
 عاما لكن تخصصه بغير هذه الصورة فكذلك ههنا التخصص ممكن وقول القائل هذا سفك دم محرم معصوم يعارضه أن في
 الكف عنه اهلاكا دماء معصومة لا حصر لها ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي 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 فتو ليف الحراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود 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 بلا مخصص يقيد ارادة الكلي) لانه لفظ مستعمل مجرد عن القرينة فينباد منه الموضوع له (فالتأخير)
 أي تأخير المخصص (تجهيل) للمكلف فانه يعتقد العموم ويعمل من غير أن يكون مراد الحالك تعالى وحكمه به مع اظهار
 أن خلاف المراد مراد وهو اغواء لا هداية (ونقض الأمدى بتأخير النسخ فانه يجوز اتفاقا) مع انه تجهيل للمكلف عن مدة
 البقاء (ويجب بانك أوجب العمل إلى سماع النسخ) فلا تجهيل فان المكلف يعتقد انه حكم الله إلى مدة أن لا ينسخ ويعمل
 به إلى ورود النسخ ولا تجهيل ولا اغواء أصلا وأما جهل ورود النسخ فجهل بسيط (بخلاف المخصص) فانه مفيد أن العموم غير
 مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه أو ادوجوب اعتقاد ما ليس حكا الهيا والعموم به وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء واضلال
 فان قلت يجوز المصنف نسخ الحكم المقيد بالتأخير فيزعم المكلف أن الحكم مؤيد بنفسه تجهيل قلت اذا جاز نسخه فاعتقاد
 تأييد هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاد انه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقيد التأخير لا يجب بقاء الحكم على هذا
 الرأي وأما على رأي من لا يجوز نسخ المقيد بالتأخير فلا ورود للسؤال من أصله فتدبر (أقول) وقد يجب (بان الدوام قطعا
 ليس بالصيغة هنالك) فان الصيغة كتنة عن بقاء الحكم فلا يجوز نسخ المخصص من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد وقع نفسه
 في الجهل والاستحالة فيه كما أن الفرق الباطلة أوقعوا أنفسهم فيه (بخلاف الكلي في العام) فانه مدلول اللفظ والصيغة مع عدم
 اقتران المخصص تدل عليه وهو غير مراد بالجهل انما نشأ من ازال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل (فأما علم
 أن الدليل يجري في المخصص الثاني) أي مخصص المخصوص فلا يجوز تأخيرها أيضا ثم أشار إلى توجيه كلمات المشايخ الدالة على
 جواز تأخيرها وقال (وتدل مراد المحجوزين منا) لتأخير المخصص الثاني (تأخير) المخصص (التفصيلي عن الاجمالي لأنه بيان
 الجمل حينئذ والمختار فيه جواز التأخير إلى وقت الحاجة) فالمراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصوص المحمل وله
 ليس مخصصا حقيقة الا أنه اطلق عليه تجوزا لكونه بيانا وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يتخلو عن بعد كما
 لا يخفى على الناظر فيها اعلم أن الشافعية انما تجوزوا وتأخير المخصص إلى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول وحينئذ
 نقول العام لكونه منظرنا عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاد في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان
 الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل ووقت الحاجة لا يجوز التأخير عنه اتفاقا حينئذ لا تجهيل ولا اغواء وأيضا انهم منعوا
 الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال زول المخصص لا اعتقاد مطلوب ولا عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما اذا
 كان العام مقطوعا فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء وتجهيل فهذا الدليل ايضا
 مبني على قطعية العام فبناء على هذا يمكن أن يقال في العام المخصوص انه ليس الاعتقاد مطلوب بالتبين ولا العمل لكون الكلام فيما
 قبل الحاجة فيجوز التأخير لكننا نقول فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقا عندهم فاننا اوجبنا العمل به قبل البحث عن
 المخصص فهو بوجوب عقد القلب عقدا يصح العمل به وهذا العقد وجد من ازال العام من غير مقارنة ما هو صارفه فوجد
 التجهيل منه سبحانه بخلاف العام عندهم فانه ان وجد الظن فظن ضعيف لا يفتى من الحق شيئا لا يفيد عقد القلب به فلا تجهيل
 هذا ثم لنا وجه آخر هو انه لو جاز تأخير المخصص لمجاز استعمال المجاز أيضا من دون اظهار القرينة لان المخصص أيضا قرينة

خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام وخيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنيا مقدار كفاية الجند ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج لأننا علم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطره به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور وكان هذا لا يتخلو عن شهادة أصول معينة فإن لولي الطفل عمارة القنوات

صارفة وهو خلاف ضروريات العربية وأيضا لا يعتقد بعقد ولا فسخ ولا يصدق ولا كذب فإنه يجوز أن يكون مجازا تظهر القرينة بعده وأن خصوصاً يظهر بخصمه بعده وهذا على القول بالقطعية أظهر فتدبر الشافعية (قالوا وأولاجعل) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (السلب للقاتل مطلقاً) أذن به الإمام لا (كما هو قول الشافعي وأحمد أو برأي الإمام) فقط (كما هو قول) الإمام (أبي حنيفة ومالك بعد قوله) تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء (فإن لله نسجه) وللرسول (الآية) وكان عاماماً موجبا لإيجاب الخمس من السلب (فقد خص) السلب (عنه) متراخياً قالوا المخصص قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام من قتل قتيلاً فإنه سلبه واه الشيخان وجهه الإمامان الشافعي وأحمد على التشريع العام فجعلوا القاتل مستحقاً له والإمامان أبو حنيفة ومالك قالوا لا كان هذا إذا نامة صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لكونه اماماً فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقاً وهذا هو الأصوب ويؤيده أنه عليه الصلاة والسلام لما أمر خالد بن الوليد رضي الله عنه فلم يعط السلب للقاتل فشكى إليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال أنا استكرتاه يا رسول الله فقال ذلك القاتل خالد كلفه غضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالد ولم يتكرمه وهو منذ كور في صحيح مسلم وسنن أبي داود (قلنا) أولاً الآية الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانتهزام الكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوذتين عذراء 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 فإنه حينئذ ليس بمخصص مقرر له هذا ما عندي وقلنا نانياً كما أجيب في كتبنا نحننا أن الإسلام المذكور بمخصص إنما المخصص قوله تعالى بأبيها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه أن الوعد بإعطاء السلب نوع من التعريض والامر بالتعريض أمر مطلق فيجوز الاتيان لكل فرد منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بأنه لما جاز التعريض جاز إعطاء السلب أيضاً بالطريق الأولى حتى يرد أنها لا تصلح لتغيير ما ثبت بالعبارة لكن بقي أن الجواب إنما يتم لو لم تكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت الجيب فالأولى أن تقرر هكذا هذه الآية معارضة لآية الخمس السبعة فإن كانت متقدمة كما هو الظاهر أو مقارنة فليس من الباب في شيء وإن كانت متأخرة فمما حقه كونها ماقطوعين عندنا فافهم وقلنا ثالثاً لتأخير لكن يمنع كونه مخصصاً وقول (كل متراخ نامح لا مخصص فقيل) عليه (فيه) أي في كونه نامحاً (إبطال القاطع) وهو العام الكتابي (بالتمثيل) وهو خاص خبر الواحد وهذا لا يفيد الاستدلال فإنه كما لا يجوز نسخ القاطع بالتمثيل كذلك لا يجوز تخصيصه إلا أن يقال المقصود الإلزام بأنه لا يمكنكم القول بالنسخ (فأجيب بأن نسخ البعض بيان من وجه) فإنه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى في البعض معمولاً (فيجوز كالتخصص فالفرق) بينه وبين النسخ (تجزم) فيجوز كلاهما وهذا إنما يتم إن ثبت شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة فإن الخلقاء الراشدين عملوا به وتلقاه الصدر الأول بالقبول وأما إذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا فلا تجزمكم (و) قالوا (نانياً قال) الله تعالى (لنوح) على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا اجعل فيهم من كل زوجين اثنين (وأهلك) الامن سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قبيل والاهل كان متناولاً لابن (وترأى اخراج ابنه بقوله) تعالى (انه ليس من اهلك) انه عمل غير صالح حين نادى أنه منه كائن صلى الله عليه وآله ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس للثب علم (قلنا) لانتم أنه مخصص بل (هو بيان الجميل وهو) لفظ (الاهل) فإنه شاع في النسب) وحقيقة فيه (و) شاع في (الاتباع) واستعمل فيهما مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله انه ليس من اهلك أن الاهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فلا استثناء بقوله الامن سبق عليه القول منقطع فإن الاتباع ليس فيهم من

واخراج اجرة الغصاد وعن الأدوية وكل ذلك تحبير خسران لتوقع ما هو أكثر منه وهذا أيضا يؤيد مسلك الترجيح في مسألة الترس
 لكن هذا تصرف في الاموال والاموال مستثلة ببحر ابدانها في الاغراض التي هي أهم منها وانما المحذور سفل دم معصوم من غير
 ذنب سافل فان قيل فباي طريق يبلغ العصاة حد الشرب الى ثمانين فان كان حد الشرب مقدرا فكيف زادوا بالمصلحة وان لم
 يكن مقدرا وكان تعزير اقل فافتقر الى النسب بمقدار القذف فلنا الصحيح أنه لم يكن مقدرا لكن ضرب الشارب في زمان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال وأطراف الشيب فقد رد ذلك على سبيل التعديل والتفويض بأربعين فرأوا المصلحة في الزيادة

سبق عليه القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة أيضا والاضاع
 عطف ومن آمن (أو) هو أي الجميل (الاستثناء المجهول) وهو (الامن سبق عليه القول) وعلى هذا المراد من الأهل
 الأهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا مؤثرا في اجمال العام فان قلت لو كان المراد من الأهل الأتباع فسامعني قول
 نوح عليه السلام ان ابني من أهلي قال (وقول نوح ان ابني من أهلي بظن ايمانه فله كان منافقا) مستورا الحال عليه الى
 ان نزل الوحي (على ما قيل) القائل الامام علم الهدى الشيخ أبو منصور المازندراني رحمه الله تعالى وهذا غير ممتنع في حق
 الانبياء (أو ظن ارادة النسب) فقال ان ابني من أهلي وانطأ في الاجتهاد جازع عليهم عند أهل الحق بشرط عدم القرار عليه
 ثم ههنا بحث فله لا يجوز ان يكون هذا بيانا للجميل فانه لا يجوز التأخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال
 بالأمر بالركاب وما قيل ان الأمر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تأخر ساقط فان وقت الامتثال مجيء
 أمر الله من الآية الكبرى مع ان هذا بعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله كإفص الله تعالى وقال اركبوا فيها باسم الله بحم
 ومرساها ان ربي عفوف رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع
 الكافرين قال ساءوى الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله الامن رحم وحال بينه ما الموح فكان من
 المغرقيين وقيل يا رضى بلعى ما ملأه وباسماء أفعلى وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقيل بعد القوم الظالمين
 ونادى نوح ربه الآية ومن تأمل في هذه القصة علم ان وقت الامتثال بالأمر بالركاب هو وقت فور التنوير وبجى الآية الكبرى
 قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فله لوضع دليلهم لزم تأخير المخصص عن وقت الحاجة وهو
 ممتنع اتفاقا فالأصوب أن يسقط عن الجواب حد يشيران الاجمال ويقال انه بيان تقرير فان المراد بالأهل الاتباع وكان
 محفوا بالقرينة وأمره عليه السلام بالركوب اما لزعم الايمان لكونه كفرا ما اتفاقا وحمل الأهل على ذى النسب
 بالاجتهاد فقرر الله تعالى ما اراده فلهذا عاتبه على الخطا وهو تعوذ أو المراد بالأهل القريب سببا ونسب بقرينة ما كانت والابن
 داخل في المستثنى وهو كان عالما بان المراد من سبق الكفار لكن كان يظنه هو عليه السلام مؤمنا لثقافته داخل في الباقي بعد
 الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصا بما مر أنه ولا ذنب في هذا الخطا في الاجتهاد كجزع بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم
 فانه مخالفة حكمه قصدا وهذا الامتثال به قصدا فهو محل الثواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الأبرار سيئات المقربين فافهم
 وتنبت ويمكن ان يقال ان نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان أي آمن فاركب معنا رجاء ان يهدى عند رؤية الآية الكبرى
 فلما لم يهدى نادى ربه بانه من أهلي فطمعت في ايمانه ولأنه أهل موعود بالنعاة ووعده الحق من اغراق الكفرة ونجاة المؤمنين
 يحكم بان مات كافرا فانما تبريقه فعاتبه الله تعالى على تعبيره بالأهل اذ شأن الرسل ارفع من أن يقولوا للكفرة أهلهم بل لهم أن
 يتبرؤا منهم ويعبروهم بالاعداء هذا تأويل حسن لا يحتاج الى القول بالخطا في الاجتهاد لكن بآي عنه قوله تعالى وأوحى الى نوح
 أن لمن يؤمن من قومك الامن قد آمن الآن يقال المتبادر من القوم البعداء لا القريب المحض كالابن فهو مسكوت عنه هذا
 والله أعلم عما في كتابه والأسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده (و) قالوا (ثالثا) قوله تعالى ان (الذين سبقت لهم منا
 الحسنى) أولئك عنها مبعدون (نزل) مخصصا (بعد اعتراض ابن الزبير على) قوله (انكم وما تعبدون) من دون الله
 حسب جهنم بان المسيح عبده النصراني وعزير عبده اليهودي والملائكة عبدتهم سوا الملع نخصص اياهم من اخيا فان قلت وروى
 أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال في دفع اعتراضه ما أجهل بلغه قومك ان ما لا يعقل أجاب بقوله (وما عرف أنه صلى الله
 عليه) وآله وأصحابه (وسلم قال ما أجهل بلغه قومك ما لا يعقل فلا أصل له) كما ينقلب لوقر هذا الجواب في كلام

فزاودا والتعزيرات مفوضة الى رأى الأئمة فكانت نبت بالاجماع أنهم امر وابعاراة المصلحة وقيل لهم اعلموا بما نرا يتوه اصبوب
بعد ان صدرت الجناية الموجبة للعقوبة ومع هذا فلم يردوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بتقريب من
منصوصات الشرع فقرأوا التبر مطنة القذف لان من سكر هذى ومن هذى اقترى ورواوا النسر ع يقسم مظنة الشئ بمقام نفس
الشئ كما أقام النوم مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل لان هذه الاسباب مظان هذه المعاني
فليس ما ذكره مخالفة للنص بالمصلحة أسلا فان قيل فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل الفقود وزوجها

كباره ما يختص بان المسج والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لا يعقل ولم يمتثل بالحديث وهذا انما يصح على رأى من
يخصص ما يغير العقلاء وما على ما هو المشهور ومن أن ما يعم العقلاء وغيرهم فلا (قلنا) لان سلم عومه مطلقا لعبودين كلهم بل
(عمومه انما هو في معبود الخاطئين) وهم أهل مكة (وهو الأضنام كذا ذكره السهيلي) فان الموصول انما يعم في الموصوفين
بالمصلحة (فلم يتناول عيسى والملائكة) وعزيرا (فاعتراضه تعنت والتزول) بقوله تعالى ان الذين سبقت الآية (تصریح
بما علم) من عدم دخولهم (أو تأيس) لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيها فطعت تعنت الاشقياء (وليس) التزول (بتخصيص
فتدبر) وقالوا ربنا ان قول الله تعالى فان الله حسبه والرسول ولذى القربى كان عاملا متناولا لكل ذى قرابة تخلص وأخرج بنو عبد
شمس وبنو نوفل بعد زمان وأجاب عنه المصنف بان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فههم غير داخلين
في العموم وهذا ليس بشئ فان بنو نوفل وبنو عبد شمس وبنو المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون
فيه وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل ولهذا قال جبير بن مطعم وأمير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بنو هاشم لان شجر فضلهم
لمكانك الذى وضعه الله فيهم كجروى الشافعى وأبو داود والنسائى بل الجواب أن المراد قرابة النسرة والنسب معا وهم لم يكونوا
داخلين فيها فلا اخرج وانما هو بيان تقرير ولذا قال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في جواب ما رضى الله عنهم ما انما
بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد هكذا وشبكت بين أصابعه كجرووه وقالوا احاسا بقرة بنى اسرائيل فبذبت بعد زمان وهذا انما
يتم لو كان النزاع عاما متناولا لتقسيد المطلق ايضا فان البقرة مطلقه غير عامة قلنا كان الأمر أولا بدمج بقرة مطلقه ثم نضت
فبذبت كما صرح عن ابن عباس وسجي ان شاء الله تعالى فانظر (مسئلة) التخصيص الى كم) أفراد أى انتهى التخصيص
ما هو (قالا أكثر) قالوا يجوز (الى الأكثر) وفسر الاكثر بالزائد على النصف وهذا غير محصل فان أفراد العام غير محصورة
فى الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر (وقيل) ينتهى (الى الثلاثة) وقيل) ينتهى (الى اثنين) وقيل) ينتهى (الى الواحد) وهو
مختار الحنفية) وما قال الامام نجر الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلاثة لانها أقل الجمع فالمراد منه على ما قال
الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على ما سجي بتحقيقه ان شاء الله تعالى (لنا) وأجوازاً كرم الناس الاجهال وان كل العالم واحدا
اتفاقا) وسجي ان هذا مختلف فيه (وكذا سائر التخصيصات المقارنة) لان الكل سواسية فى اعادة القصر فكذا فى قدره ثم هذا
الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو فى حيز الخفاء بل اقتران غير المستقل ليس بتخصيصا وقصر عندنا
كما مر فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا ينع كغير اسما عندنا (فتجوز ابن الحاجب) الانتهاء (فى الصفة
والشرط الى اثنين فقط) حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالتصل كالصفة بجوز الى اثنين وبالتفصل فى المحصور
القليل يجوز الى الاثنين وفى غير المحصور الى جمع يقرب من مدلوله (تحكم) فان التقسيمات الغير المستقلة كلها سواء وأيضا يجوز
انحصار الموصوف بصفة فى فرد واحد كما يدل عليه الاستقرار الغير المكذوب والانسكار مكابرة فافهم (و) لنا (نائبيا) قوله تعالى
(الذين قال لهم الناس) ان الناس قد جعوا لكم أى اختلفكم (والمراد) بالناس الأول (نعين من مسعود بن اتفاق المفسرين)
فأريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص (والجواب) كما فى شرح المختصر وغيره (بان الناس لهم ود فلا عموم) له فلا تخصيص
فلا يثبت المدعى (مدفوع) بأن التخصيص كالعهد فاننا اشتراطنا المقارنة فى التخصيص) فالعام التخصيص أريد به بعض ما يتناول
بدلالة أمر مقارن كذلك فى المعهود أريد به بعض ما يتناوله الصيغة بدلالة اللام المقارن وردبانه لاشك أن المعهود غير عام حقيقة
فلا يمكن أن يدعى أن ارادة البعض فى المعهود تنوع هو 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 ذ كر سابق ولاذ كر تميم سابقا

إذا تدرس خبر موته وحياته وقد انتظرت سنين وتضررت بالزوجة أبيض نكاحها المصلحة أم لا وكذلك إذا عقد وليان أو
وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستنهم الأمر ووقع اليأس عن البيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومحرمة على
زوجها المسائل لها في علم الله تعالى وكذلك المرأة إذا تابعت حبيضا عشرين سنين وتعتقت عذتها وبقيت ممنوعة من النكاح هل
يجوز لها الاعتداد بالشهر أو تكفي بربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعا
قلنا المسئلتان الأولىان مختلف فيهما في محل الاجتهاد فقد قال عمر تكفي زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر

ولا هو كمن معلوما عند الخطابين حتى يقوم عليهم مقام الذكرا فلا عهد وعند عدم استقامته العموم متعين كما مر لكن في كون
المراد نعيانظر ودعوى الاتفاق ممنوعة غير ممنوعة كيف وقد روى ابن ابي عمير والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن
محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لجرأ الأسد وقد أجمع أبو سفيان بالرجعة إلى رسول الله
صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قالوا رجعتنا قبل أن نستأصلهم لتكررت على بقيتهم فبلغه أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في
أصحابه يطلبهم فبقي ذلك أبو سفيان وأصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال أبو سفيان بلغوا محمد أنما قد رجعتنا إلى أصحابه
لنستأصلهم فلما مر الركب برسول الله صلى الله عليه وسلم بجرأ الأسد أخبروه الذي قال أبو سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه
عليه وسلم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوكيل فأنزل الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الآية وتعامها الذين استجابوا لله
والرسول من بعد ما أصابهم القرع الذين أحسنوا منهم. ثم اتفقوا على أن يعظموا الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدرر المنيرة ومثله
روى عن ابن عباس أيضا فيها فالدليل الأتم أن علاقة الجواز متحقق بين الواحد والكل وسماع الجزئيات غير مشروط
في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كما استعماله في المراتب الأخر المندرجة فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعله
البيان فتدبر الأكترون (قالوا وقال قلت كل من في المدينة) الخال أنه (قد قتل ثلاثة عدلانغيا) وليس إلا ذلك كركلة
العموم وإرادة الثلاثة (قلنا) العموم غير مسلم إلا إذا لم يذ كر المخصص وحينئذ لا يجوز تخصيص أصلا إلى الثلاثة ولا إلى
الأكثر (إذا ذ كر المخصص معه) الدال على أن المراد الثلاثة (منعنا الملازمة) وهو عدله لاغيا فان قلت كيف لا يعد
لاغيا وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة قال (وأما انحطاط الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه) وإنما الكلام
في الصحة لغة ثم انحطاط انما يكون إذا لم يكن التعبير بالعام عن الثلاثة أو الواحد لتكنه وحينئذ ينحط الكلام أيضا إذا بقي
أكثر عند دخلو التعبير عن التكنه وأما إذا كان تنكته كما إذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام البلديهم وقد قتلهم
وقال قلت كل من في البلدا إقامة لهم مقام الكل فالانحطاط ممنوع وعماد كرتا تدفع ما يقال ان المقصود من المسئلة أن يجعل
في الكلام الالهي والحديث النبوي على التخصيص إلى الواحد والأثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة
البلاغة لا يمكن حل الكلامين وهما أفصحا كل كلام عداهما من كلام الشرع عليه وإذا سلم الجيب الانحطاط فقد لم أن لا يصح
التخصيص إلى الثلاثة وما دونه في كلام الشارع فتدبر المجوزون إلى الثلاثة أو الاثنين (قالوا انه قصر للعام على بعض المسمى
وهو) أي المسمى (في الجمع ثلاثة) عند الجوز إلى الثلاثة (أو اثنين) عند الجوز إلى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم
المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال (ولعلمهم جواروا) التخصيص (في غير الجمع إلى الواحد) وهذا على الإطلاق
غير صحيح فان الشيخ أبابكر بن القفال قد روى بين صيغ العموم جمعا كان أو مفردا نعم قد صرح صدر الشريعة واتخذ مذهبها
وظنوا أنه مذهب الخبر الهمام الامام نفر الاسلام وليس كذلك بل الذي قال هكذا وصار ما ينتهي إليه المخصص نوعين الواحد
فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد أما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما أشبه ذلك وان المخصص يصح إلى أن يبقى الواحد وأما
الفرد بعمامة فمثل قوله لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيدانه يصح المخصص حتى يبقى الواحد وأما ما كان جمعا بصيغة ومعنى
مثل قول الرجل ان اشترت عبيدا أو تزوجت نساء فان ذلك يحتمل المخصص إلى الثلاثة انتهى وفسر كلامه صاحب
الكشف بأنه يجوز في المفرد العام والجمع المعرفة العامة التخصيص إلى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الأول وبالجمع بالمعنى الثاني
وأما الجمع بالمعنى والصيغة فتخص بالجمع المنكر فتنتهي التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضا هذا التوجيه
وأما نسبة إطلاق الجمع المنكر على الثلاثة فتخصيصا فلعلها لأنه يسمى الجمع المنكر عامما فإطلاقه على البعض يكون تخصيضا

وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد بدتصبر الى قيام الساعة على موته وانقضت مدة يعلم أنه لا يعيش اليها الا ان حكمنا بموته
بغيرينة فهو بعد اذ لا تدراس الاخبار اسباب سوى الموت لا سيما في حق الخامل الذي كرتنازل القدر وان فسختنا الفسخ انما
يثبت بنص أو قياس على منصوص والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من اعسار وجب وعنة فلذا كانت النفقة
دائمة فغايبه الامتناع من الوطء وذلك في الحضرة لا يؤثر فكذلك في الغيبة فان قيل سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها
فيعارضه أن رعاية جانبها أيضا معهم ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم زوجته الى غيره في غيبته ولعله محبوس أو مريض

ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضا لأن هذا الخبر جوز
اطلاق الجمع على الاثنين مجازا وهذا تقرير كلامه لكن على هذا ينبغي أن يكون العام المنصوص ولو الى الواحد حقيقة كما هو
مختار الامام شمس الأئمة والأيكن حقيقة فانت المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر والله أعلم بمراد عباده
الكرام (قلنا) لانسلم أن المسمى في الجمع العام ثلاثة أو انسان بل (عمومه باعتبار الاحاد والجماعات) فالجمع العام والمفرد
العاميان فتدبر (مسئلة) العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا معلوما كان المنصوص أو مجهولا (عند أي نور)
من كبار اصحاب الامام الشافعي القاهر أن قوله عام في المستقل وغيره لان الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لا يبقى شيء من
العام حجة الا قليلا كما لا يخفى (ورد بان أخص المنصوص) وهو الواحد (مقطوع والالكان) اخراج البعض (نسخا)
وابطال العام بالكلية (لا تخصصا) له واذا كان أخص المنصوص مقطوعا كان حجة فيه فلا معنى لسلب الحجية بالكلية (ان
قيل الواحد الغير المعين مجمل) فلا يكون حجة (قلنا) اجماله (ممنوع فانه) واحد (أي واحد كان) فهو مطلق وهذا
ليس بشيء فان الحكم في العام المنصوص على البعض المعين الباقي بعده واحدا كان أو كثيرا وهو غير معلوم الخاطب فيكون مجمولا
قطعا لان الحكم فيه على بعض ما وان الباقي بعض ما فتدبر (أقول يرد مثله على الجمهور في) المنصوص (المهم) فانه لا يبقى
عندهم حجة مع أن أخص المنصوص متيقن (فتدبر) فان قلت فرق بين مذهبه ومذهبه فانهم قالوا ليس بحجة لعدم
العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد بحجية أخص المنصوص وأما مذهبه فهو أنه ليس حجة أصلا فيرد عليه
أن أخص المنصوص مقطوع فيصح الاعتقاد به وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث الاجال قلت من أين علم أن مذهبه ابطال
الحجة علماني حقيقة المراد وعملا بل الذي يظهر من دليله الذي يذكره المصنف أن أحد المجازات متعين لكنه مجهول فهذا واجب
وجوب الاعتقاد وينع وجوب العمل وكيف يجترى مسلم على التوقف في اعتقاد حقيقة كلام الشارع (فتدبر وقيل)
العام المنصوص (حجة في أقل الجمع) لعل زعمه أنه أخص المنصوص وهو مقطوع (وقيل) العام (حجة ان أخص بمنصل)
غير مستقل وليس حجة ان أخص بمنصل وهو مختار الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي والامام عيسى بن أبان في رواية وأبي عبد الله
الطبرجاني وعندهم ليس المنصوص المستقل ولذا لم يفصل في كتبنا واختنا والمصنف انما احتاج الى التفصيل بالمنصل وغيره
لأنه جرى على اصطلاح الشافعية ثم اعلم أنهم انما يقولون ببطالان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غير من العقل وغيره
(و) قال (الجمهور) العام المنصوص (بهم ليس حجة خلافا للفقهاء الاسلام) الامام وشمس الأئمة والقاضي الامام أبي زيد
وأكثر معتبري مشايخنا (في) المنصوص (المستقل) بل لا تخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة قطعية (وقيل) اذا كان
المنصوص مستقلا مهما (يسقط المهم والعام يبقى كما كان) واليه مال الشيخ أبو معين منا (و) قال الجمهور العام المنصوص
(بمعين) حجة (طنية) الا عند أكثر الحنفية اذا كان غير مستقل بل ليس هو مختصا عندهم (قالوا انه) أي المنصوص بمعين
غير مستقل (الآن) بعد التخصيص (كما كان) قبل التخصيص حجة قطعية (لنا) استدلال العصابة بالمنصوص من العام
(بمعين) كما استدلو بقوله تعالى يوصيكم الله الآية مع كونه مختصا بالقائل والعبد والكافر اذا كان المورث مسلما وبالعكس
وبقوله تعالى وأما ملكة أيمانهم مع كونه مختصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع كونه مختصا
بالمستأمن وغيره من العمومات المنصوصة والامام نضر الاسلام استدله على كون العام المنصوص ولو بالمهم حجة وهو انما
يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المنصوص وما قالوا انهم استدلو بقوله تعالى وأحل الله البيع مع كونه مختصا بالجمهور
كما قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا بابا من أبواب

معدود اضار به فقد تقابل الضرران وما من ساعة الا وقدوم الزوج فيها يمكن فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض وكذلك
اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين ولو قيل بالغسغ من حيث تعدد امضاء العقد فليس ذلك حكماً مجرداً لمصلحة لا يعتد بأصل
معين بل تشهد له الاصول المعينة أما تباعد الحضيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ولم يبلغنا خلاف عن العلماء وقد
أوجب الله تعالى الترتيب بالأقراء الاعلى الا لا يثنى من الحيض وليست هذه من الآيات وما من لحظة الا وتوقع فيها هجوم
الحيض وهي شابه قتل هذا القدر النادر لا يسقطنا على تخصيص النص فانهم نزلوا بالسرعة ينفذت الى التوارد في أكثر الاحوال ولكن

الربا فاتقوا الربا والريبة فانما يصح لو كان الربا بجهولاً وعند المستدلين ومعنى كلام أمير المؤمنين أنه لم يبين الحال في باب منه
أنه من أم لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حياً لينة وكشف القضاء لم تر أنه كيف قال فانقوا الربا والريبة
ولو كان الربا غير معلوم لما أمرنا بالانقضاء عنه وعمافيه شبهة فتدبر (و) لنا (بقضاء التناول للباقي) بعد التخصيص (بلا مانع)
من العمل (وهو) أي المانع (الاجمال) لكونه راجحاً في التبادر والاختلاف المخصوص بالمهم فانه يبقى بجملاً (و) لنا
(عصيان من قبله) أكرم بنى تميم ولا تكرم فلاناً فكم بكرم) واحداً من بنى تميم فلو لم يكن حجة لما حكم بالعصيان (واستدل)
على اجمية (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 ولا ثالث واذا لم تتوقف دلالة كل
على دلالة الآخر فالدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج فبقي الدلالة فيبقى حجة (وأوجب بأن دور المية) وهو
عبارة عن التلازم بين الشئيين (لا يمنع وحينئذ فلا يوجدان الامعا وان أمكن تعقل أحدهما بدون الآخر كما عولوا على
واحدة) وهما يجوز أن يكون بين الدلالات على كل فرد دور معينة وتلازم فلا توجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا
يتم المطلوب ولو ثبت في ابطال التلازم بين الدلالات بله يفهم بعد التخصيص ويشاد بدون البعض فلا تلازم عانداني
الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور والتعميم كما لا يخفى (وأما الظنية فلانه) أي المخصص (يتضمن حكماً
شريعياً والاصل فيه التعليل) فيجتمل أن يكون معللاً بعله تكون موجودة في البعض السابق في العام (فأمكن) أي احتمال
(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 تقر) فانه لا يدل على أن كل عام مخصوص يكون ظنياً (فإن العام المخصوص
يجوز أن يكون في خبر) والمخصص أيضاً خبر فلا يجتمل التعليل اذ التعليل إنما يكون في الانشآت (ككلمة التوحيد) فإن
عامها مخصوص بالاستثناء (وهي قطعية فتدبر) ولا يصح الجواب بأن كلمة التوحيد على عرف الشارع فانه لا يزيد على المناقشة
في المثال والاشكال إنما هو بكل خبر فانه غير صالح لأن يعقل فالحق في الجواب التخصيص بالغايات الواقعة في الاحكام الشرعية
ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثل بكلمة التوحيد اشارة الى أنه اختار الظنية في الكل من العوام
المخصوصة سواء كان مخصصه مستقلاً أم لا على خلاف رأى الحنفية فانهم إنما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل
فقط وهذا موضع تفصيل ينهل على وجهه فرق الحنفية على ما أعطى هذا العبد به برحمة فاسمع ما ينلى عليك من مواهب
الرحمن من الحق الصراح فاعلم أن الشرط والصفة والغاية وبطل البعض لا تصيد حكماً شرعياً مخالفاً للحكم العام فلا وجه
للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام وأما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد باخراج البعض يفهم معنى
مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فيحكم بحكم المصدر عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكليماً بالباقي بعد
الاستثناء ولكن في ذكر العام ثم اخرج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي اشارة الى أن المستثنى منصف بحكمه بخلاف
للمصدر فليس حكم المصدر في الباقي موقوفاً على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى
أيضاً مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعله توجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه أيضاً
ظهرت عدم قبول التعليل للصفة والشرط والغاية وان أفادت حكماً مخالفاً وهذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس العام مقيداً
به بل هو مقيد بالحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهر او هو لمعارضته قرينة على أن المراد بالعام بعض أفرادها فاذة العام
الحكم موقوف على افادة المخصص الحكم فيفيد الحكم على ما لا يناوله المخصص بعدا فاذة وقبل اعتبار حكم المخصص لا يقيد

لا بعد عندي لولا كتنى بأقصى مدة الحمل وهو أربع سنين لكن لما أوجبت العذم مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد
فإن قيل فقد علمت في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة فليعلق هذا
بالأصول الصحيحة لصراحتها عند الكتاب والسنة والاجماع والعقل قلنا هذا من الأصول الموهومة إذ من ظن أنه أصل
خامس فقد أخطأ لأن ردنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع فكل مصلحة
لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من المصالح القريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي

للعام شياً والتعليل مقارن لحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه لأنه لا حكم له في هذه الحال وإذا ثبت التعليل فيوجب
فيما سبق تغيراً ويخرج بعضاً آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملاً وأوجب الاحتمال في العام هذا ما عندي في تقرير كلامهم
في هذا بند دفع ما قيل أن الأصل صحة تعليل المخصص بعلة تخرج عن العام بعضاً آخر وكيف يصح ومن شرط التعليل أن
لا يوجد نص مخالف في المقيس عليه وههنا العام موجود وذلك لأن العام لا يفسد حكماً قيل اعتبار المخصص لأن أفادته موقوفة
عليه والتعليل مقارن لحكم المخصص فلا يكون العام معارضا للتعليل وبما قررنا بند دفع أيضاً أنه لا فرق بين الاستثناء والمخصص
في أفادة الحكم فيصع تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعاً لأن حكم المستثنى منه غير
موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لأفادة الحكم على ما يصدق هذا المقيد ويفهم الحكم في المستثنى ضمناً فلا يصح
تعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فإنه مقطوع أيضاً ولا حلق سقوط النقص بما إذا كان الكلام
المفيد لحكم مخالف لحكم العام لكن في غير ما يتناوله العام كما إذا قيل حل البيوع وحرم المسرفه فيجوز التعليل بعلة توجد
في بعض العام فيوجب الظنية وذلك لأن حكم العام غير متوقف ههنا على حكم ما يقارنه التعليل بل مفيد للحكم بالوضع فلا يصح
التعليل المذكور لإبطاله القاطع وتبين لك أيضاً سقوط ما يتوهم وروده أن المخصص كما أنه يصلح للتعليل كذلك العام فيلزم
ظنية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض أفراد المخصص وذلك لأن حكم المخصص قد ثبت أولاً وحكم العام يتوقف
عليه ويثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه يتغير به حكم المخصص الثابت وبأنه أيضاً سقوط ما قيل إن مذهبه كجواز تخصيص
العام المخصص 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 فإن غاية ما يلزم منه لو تم وقوع احتمال
ضعيفه وأما أصول الضعف إلى هذا الحد فلا وذلك لأن ما يلزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فلزم
مساواته إياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فإن الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة ولا يكون القياس مغيراً إياه كما في هذا
العام هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فاحفظه فإنه حقيق بالمحفوظ وأنداً طنيناً في الكلام لما ارتكز في كثير من الأذهان من
عدم شفاهاً أو رداً الخفية من البيان حتى سمعت بعض العلماء الأعلام المشار إليهم بالبيان يقول أنهم أمم مقدمات شعرية لا قضايا
برهانية بل حبوب مشأفراً ومن ههنا سقط استدلال الشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي من أن عدم العلم بالعلة يوجب
جهالة في العام فلا يدري كم بقي لأن التعليل ليس بمقطوع إنما هو مجرد احتمال فلا يورث الاحتمال خروج البعض الآخر ووجه
بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فتدبر (قال) الإمام (نحو الإسلام للمخصص شبه بالاستثناء لآخره البعض) أي
لآخر المخصص بعض أفراد العام عن الحكم من بدء الأمر ويفاد منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء (وشبهه بالناسخ لبطولته)
أي يكون هذا المخصص كلاماً مستقلاً (فاذا كان) المخصص (مجهولاً بطل ذلك) المخصص (شبهه بالناسخ لبطولته) أي
المجهول) فكذلك ما يشبهه (ويبطل العام) بجهالته (شبهه بالاستثناء تعدى جهالته إليه) أي بصير العام مجهولاً لجهالة الباقي
بجهالة الاستثناء فكذلك الحكم ما يشبهه من المخصص (وإذا كان) المخصص (معلوماً شبهه بالناسخ يبطل العام لخصه تعليله) أي
تعليل المخصص يكونه كلاماً مستقلاً كالتاسخ فإنه مستقل لأنه كما يصح تعليل الناسخ بصح تعليله وإذا صح التعليل وهي
غير معلومة فلا يدري كم خرج به (مجهول المخرج) مجهول الباقي (وشبهه بالاستثناء ببقية) كما كان لأن الاستثناء
لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية وإذا اقتضى أحد الشبهين البطولان بالكلية في صورتي الجهالة والعلم والآخر
البقاء على ما كان (فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين) لأن عمل ما كان ثابتاً لا يبطل بالشك (بل ينزل من القطعية إلى

باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظه مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قبلا بل مصلحة مرسله إذا القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاصيل الأمارات تسمى لذلك مصلحة مرسله وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى ولذلك

الفتية للشبهين المورثين الشك فيظهر في حق العلم دون العمل (وفيه نظر ظاهر لأن شبه التامخ ليس في) المخصص (المجهول الالفاظ والمعتبر المعنى) وليس في المعنى مشابهه كيف والتامخ زافع بعد ثبوت الحكم وههنا من بدء الأمر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مشله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول وبعضهم تجاوز الحد وأفرط في سوء الأدب وقال هذه مقدمات شرعية لا علمية وتحقق كلام هذا الخبر الامام البارع في الفن أن المخصص لكونه كلاما مستقلا غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس إلا أنه مفيد للحكم بخلاف الحكم العام في بعض الأفراد فيفهم منه أن المراد بالعام سوى ما يتناوله هذا اختصاصه لأجل المعارضة كما أن التامخ رفع الحكم لأجل المعارضة وهذا شبه معنوي وليس كالاستثناء فانه قيد المستثنى منه ووضع لافادة الحكم على هذا المقيد ويفهم ضمنا الحكم على غيره الذي هو المخرج ثم إن المخصص يحكم على أن الحكم على بعض أفراد العام من بدء الأمر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعين بهذا المقيد ففي المجهول شبه التامخ يقتضى أن يبطل المخصص لان المهم لا يصلح معارضا وهذا يبطل التامخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضى بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل إلى التثنية فان قلت كيف لا تصلح المعارضة فيمن قال اقتدل المشركين ولا تقتل بعضا منهم قلت على هذا يلزم أن يصح التسخيه أيضا وقد نهوا عنه وفي المعلوم بالعكس كما قررنا فقد ظهر أن هذه مقدمات علمية لا شعرية أصلا ثم إن القول بان صحة التعليل تبطل العام لعله تنزى على تسليم ما ينفي عليه الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم أورد الشيخ ابن الهمام أن القول ببطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجبة للجهالة في الباقي لا يتأتى على رأيه فانه رضى الله عنه لا يبطل العام بجهالة المخصص وأجاب بأنه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتمالهما قائما يبطل العمل حتى يظن أنه لا تعليل هذا وهذا اليراد لا يرد فانه رحمه الله لم يقل بان العام يبطل ههنا بل إنما قال ان هذه الجهالة تقتضى بطلان العام وهو رضى الله عنه لم ينفيه بل يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لما منع آخر يقتضى بطلان هذا المجهول وما أفاد في الجواب فقير مرضى فان التوقف في العام إلى البحث عن المخصص لم يقل به منا أحد كما يلوح من الأسرار وان شئت أن تقر بالكلام نحو ما أخصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارض للمخصص العام لكن يورث احتمال المخصوص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الموجود فافهم أتباع الشيخ أبي نور (قالوا بطل العموم) بعد التخصيص (وما تحتسه) إلى الواحد (بجارات) محتملة وليس شئ منها أولى بالارادة (فكان مجمل فيها) وهو ليس حجة (فلنا ذلك) أي الاجمال (إذا كانت المجازات منسوبة وههنا السابق) بعد التخصيص (راجح لانه أقرب) إلى الحقيقة ويتبادر للذهن اليه (مسئلة) العام المخصص مجاز عند جماهير الأشاعرة) التابعين الشيخ أبي الحسن الأشعري (ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة) وأكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام) شمس 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 إذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا تخصيص الاياه (و) روى (عن الشيخ) الامام أبي بكر (الخصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية) العام المخصص حقيقة (ان بقي غير مخصص و) روى (عنه) كما نقل الحنفية وهم ينقل مذهبه أجدد) فانهم أعرف بمذهب مشايخهم لاسمائه 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 المقررون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل ولفظ

قطعنا يكون الا كراهه مبيح الكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة لان الحذر من سفك الدم أشد من هذه الامور ولا يساح به الزنا لانه مثل محذور الا كراهه فاذا امتنا الخلاف في مسألة الترس الترجيح اذا شرع ما رجح الكثير على القليل في مسألة السفينة ورجح الكل على الجزء في قطع البدلتا كانه وهل يرجح الكل على الجزئي في مسألة الترس فبها خلاف ولذلك يمكن اظهار هذه المصالح في صيغة البرهان ان تقول في مسألة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة مقصود الشرع فان قيل لا نسكر ان مخالفة مقصود الشرع حرام ولكن لانسلم ان هذه مخالفة فلنا فقه الكفار

البعض ليس في موضعه قال (القاضي) أبو بكر الباقلاني من الشافعية العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو استثناء) والمخصوص بغيرهما مجاز (و) قال (عبد الجبار) المعتزلي (على ما شتر عنه) العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو صفة) وان خص بغيرهما مجاز (وقيل) هو حقيقة (ان خص بلفظي) ومجاز ان خص بغيره كالعقل أو الحس أو العادة (فهذه غاياتها مذهب لنا أنه حقيقة في الاستغراق اتفاقا) عند كل من رآه ان له صيغة (فلو كان للباقي أيضا حقيقة) بعد التخصيص (لزم الاشتراك) اللفظي بين الكل والبعض (هذا خلف) للاجماع على بطلانه ولأن الاشتراك خلاف الاصل ولا يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بتعمير الاشتراك بين الكل والقدر المشترك فكان مراتب التخصيص من أفراده فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بمخصوصه ولا يكتفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر بغير المستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض ومستعمل فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركا كولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق بالحكم التعليلي لكن لا يتجزأ الجزاء في بعض الأفراد لفقدان الشرط وفي الغاية اما العام مستعمل في الكل والحكم على الأفراد التي قبل الغاية واما اعتبار تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبار عمومها في أفراد هذا المفيد وعلى كالاتقدير بن الاقصر ولا استعمال في بعض ما وضع له أصلا وفي الاستثناء العام والحكم على ما يصدق عليه المفيد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البديل وقد مر منه وحا (واعترض أولا) كما في شرح المختصر (بان ارادة الاستغراق) في العام المخصوص (باق وخروج البعض طرأ من المخصص) فلا اشتراك ولا مجاز (أقول) في دفعه (ان أراد) المعارض بقوله ان ارادة الاستغراق باق (ارادته تعقلا) حيث يتعلق الكل (ففي كل مجاز كذلك) فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية (وان أراد) ارادة الاستغراق (استعمالا) بان 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 أو الاشتراك 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 فإرادة البعض الآخر معه لغوا فافهم وقد أجب عنهما بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم أخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حذ عن الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكتابة فان فيها يد كرتي ويكون مناط الحكم شئ آخر يكتب به اليه مثل طويل الجاد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية أنه أطول من التعبير بمفهوم آخر ولا لغوية ومثله مثل أنت وابن أختك مثل طرية فان للتعبير الأول أقصر والثاني أطول فاندفع الجوابان وهذا انما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله واندراجه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه بدلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا أو بطريق الكتابة كما قيل وأما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس من تبطا بالعام بل مفيد للحكم معارض لحكم العام في بعض الأفراد ولدفع المعارضة يصير قرينة على أن الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة يكون العام مستعملا في البعض فقط والالزم لغوا قطعاً وأيضاً ليس الاستعمال الاطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم ولا شك أنه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر (و) اعترض (تانياً بان ارادة الباقي) في العام المخصوص (ليس بوضع

واستعلاء الاسلام مقصود وفي 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 والجزئي يحتقر بالاضافة
الى الكلوي وهذا جزئي بالاضافة فلا يعارض بالكلوي فان قيل مسلم أن هذا جزئي ولكن لا يسلم أن الجزئي يحتقر بالاضافة الى
الكلوي فاحتقار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص قلنا قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين بل بتفريق أحكام
واقتران دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة 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 مان لا كلام
في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص) ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض (بل) الكلام (في ارادته
بتخصيصه بقريضة التخصيص) فان الكلام في المخصوص من العام (وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان) فان كان له
الوضع والاستعمال والا فالجواز وان قرر بأن في التخصيص استعمالا في الكل والحكم على البعض كما قرر به الاعتراض الاول
ففيه ما قد عرفت من أنه يتم في غير المستقل دون المستقل وان قرر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته
من اللفظ ليكون مناط الحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام
متعلق بكل واحد واحد من آحاده غاية ما في الباب أن مع ارادته ارادة بعض آخر متعلق الحكم كذلك بعد التخصيص أيضا
الاستعمال في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك الا أنه سقط الحكم على بعض آخر بالتخصيص وهذا لا يغير الاستعمال الاول
في الباقي واذا لم يتعد الاستعمال والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن
فهم الكل وليس مناط الحكم واذا أريد الجزء بتخصيصه صار منقضا بالذات ومناط الحكم كذلك فاختلف الاستعمال ولما كان
تخصيصه به في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنقضا لم يكن مناط الحكم التام للكل على الاستغراق وكان المقصود من
استعمال اللفظ الحكم على الكل وأما الآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه اتماما هو ليقتصر الحكم عليه ويبقى
الآخر مكسورا أو مشتافيه الحكم المخالف فهذا الاستعمال مغاير للاستعمال الاول فان كان موضع آخر فالاشتراك لازم والا
فالمجاز فافهم (و) اعترض (ثالثا كما قال) الامام شمس الأئمة (الرخسي ان الصيغة للكل) فانه موضوعه (وبعد التخصيص
البعض هو الكل) فهي مستعملة فيما وضعت له أولا فلا اشتراك ولا تجوز (أقول) هذا مندفع (فان العام هو اللفظ المستغرق
لما يصلح له حقيقة أو عرفا وذلك) أي لكونه مستغراقا لما يصلح له (لم يكن الجمع للعهددين عاما) واذا كان مستغراقا لما يصلح
له فاستغراقه لبعض لم يكن غير موضوعه لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع لاستغراق جميع أفراد معنى
اللفظ إن مطلقا فالاستغراق لجميع أفراد المطلق نحو الرجال وان مقيد اجمع أفراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع
المفصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا المقيد نحو الرجال العلماء أو الرجال الا العلماء لا يتم الا في غير
المستقل وهذا التصريح الامام لاراءه تخصصا وكلامه اتماما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر (الخطابة ومن وافقهم) من
الشافعية والفقهاء (قالوا أولا التناول) للباقي بعد التخصيص (باق كما كان) قبل (وقد كان حقيقة قبل) فهو حقيقة
الآن (قلنا) لانتم أن التناول له باق كما كان قبل بل (كان) التناول قبل له (مع غيره) فانه كان للكل (والآن) التناول
له (وحد) فقبل هذا) أي كون التناول له وحده (لا يغير صفة تناوله لما يتناوله) وانما يغير تناوله للفرج (قلنا) لانتم
أنه لا يغير صفة التناول (بل) نقول هو (مغير لأن ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا) أي التناول الذي بعد
التخصيص (له بتخصيصه) ثم انه لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن
أيضا متناول ولم تغير صفة التناول فافهم ونذكر ما أسلفنا فانه يفعل كثيرا (و) قالوا (ثانيا يسبق الباقي) بعد التخصيص
(الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا) لانتم أنه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل (يتبادر مع القرينة وهو دليل المجاز) ويحتمل
أن يجزئ معارضة (قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة) فانه كان مفهوما قبل أيضا (انما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج)
فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة (و يدفع بان الكلام في ارادة الباقي بتخصيصه لا) ارادة الباقي (في ضمن) ارادة (الكل)

في ساعة أو تنهار وسيعود الكفار عليه بالقتل فهذا مما لا يشك فيه كما أجمنا كل مال الغير إلا كراهه لعلمنا بان المال حقير في ميزان الشرع بالاضافة الى الدم وعرف ذلك بأدلة كثيرة فان قيل فهلا فهمتم ان حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسألة السفينة وفي الأكرام وفي المحصنة قلنا لم نفهم ذلك اذا اجعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله وأنه لا يحل للمسلمين أكل مسلم في المحصنة فنع الاجماع من ترجيح الكثرة أمار ترجيح الكلي فعلوم إما على القطع وإما بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع ولم يرد نص على خلافه بخلاف الكثرة اذا اجماع في الأكرام وفي المحصنة منع منه فهذه

وهذا) أي ارادة الباقي بخصوصه (لا يعلم بدون القرينة) وهو علامة المجاز فتدبر ثم تذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط (قال الامام) في الاستدلال (العام كتكرير الآحاد) فكل رجل بمنزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد الا أنه وضع العام له ليسهل التعبير (وفيه) أي في تكرير الآحاد (اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازاً) فكذا العام (قلنا ليس) العام (مثله) أي مثل تكرير الآحاد (من كل وجه) بل في ارادة المعنى فقط كيف وفي التكرير ألفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد لفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض تغير استعماله قطعاً (أقول و) قلنا (أيضاً لا تقرب) فيه (قائه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار) وقد كان داخل في المدعى (بل ينافيه كما لا يخفى) لان في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازاً أصلاً فكذا هنا ولعلنا نقول هب أن العام كتكرير الآحاد الا أنه اذا سقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى فالباقي حينئذ حينية أنه بعض الآحاد المتكررة وبهذه الحينية حقيقة وحينية كونه مقتصر عن بعض آخر وبهذه الحينية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملاً فيه حتى يكلف بيانه كما يفهم من التبرير والجواب أن الباقي بالحينية الأولى هو مدلول مطابق للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعاً لكل أيضاً ولا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ولعم ما قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف للاجماع على أن لفظاً واحداً بالنسبة الى وضع واحد معني واحد لا يكون حقيقة ومجازاً معاً ففهم وقال (أبو الحسين لو كان الاخراج بالاستقلال بوجوب تجوزاً) في العام (لزم كون المسلم للمعهود مجازاً) بيان الملازمة أن غير المستقل كالاستثناء ونحوه قد في العام وهو مقيد به كما أن التعيين قديم مستفاد من اللام فلو أوجب التقييد التميز فيه لأوجب في المعهود وقد مر من الكلام ما يكفي لانعام هذا المرام وما أوجب به من منع الملازمة بان هذا العام انما صار مجازاً لكونه استعمال في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعيين استفيد من اللام فساقط وله قد ظهر لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا أنه قيد بقيد غير مستقل يستفاد منها فهو تقييدى يصدق على بعض الافراد فيراد هذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فان مدخول اللام على معناه وقد تقييد بالتعيين المستفاد من اللام فيستفاد معنى مركب تقييدى يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فتدبر (والجواب) عنه (كأنى المختصر بان المجموع) المركب من الاسم واللام (هو الدال) على المعين المعهود وكل من جزأه كزأيه زيد لان الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة (من دفع لانه بعد العلم بانها كلمتان) موضوع كل منهما المعنى (بجهد اعتبار) متاولاً واقعية له (مع أنه قال الخصم به) أي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص (على ما نقل عنه في المعتمد) قاله نقل عنه أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازاً ومجموع الامر من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم ان هذا القول بعيد محض ولعل 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 النوعي الذي للركبان فتدبر (وما قيل) في الجواب (ان للعرف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول اللام) حالة التنكير (وللمعهود بعده) فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لان وضعه ليس الال للكل (فلا يخفى ما فيه) لانه ليس الاسم موضوعاً للمعنيين والالزم الاشتراك بل الاسم موضوع الجنس واللام للمعهودية فيحصل من المجموع الشخص المعهود كهذا الانسان وفيه تأمل يظهر بالتأمل ولاننا علمنا أن العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو الباقي وبعد النزول يمكن أن يقال مثله في العالم المقارن لغير المستقل ثم أراد ان يحقق الحق في وضع المعرف فقال (والحق أن لا فرق بين المعرفة والتكثرة الا بالاشارة الى المعلومية) في الأولى (وعدهما) في الثانية

الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً ما سار أسه بل من استصلح 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 انتشار الأحكام من مبررات الأصول) ويشتمل هذا القطب على صدر ومقدمة وثلاثة فنون
 (صدر القطب الثالث) اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول لأن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتثاثها من أغصانها إذ نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها والأصول الأربعة من الكتاب والسنة

وتحقيقه أن الاسم موضوع الجنس من حيث هو والانتشار انما يجبي من التنوين وإذا دخل عليه اللام الموضوع للإشارة وأسقط منه التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشاراً معهوداً فاللام ليس إلا التعريف الجذري ثم قد يقصد الإشارة بخصوص المقام إلى حصته المعينة المعهودة وقد يقصد إلى حصته المنتشرة وقد يقصد إلى جميع الأفراد وقد لا تقصد الفردية أصلاً على حسب ما يقتضيه المقام كذا قال أهل العربية (وعلى هذا فعموم المعرفة بتعريف الجنس انما ينشأ من المقام) ونشأته من المقام تحتل وجهين أحدهما أن يفهم الجنس المشار إليه من المعرفة ويعلم تحققه في كل الأفراد من قرينة خارجية 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 ينظروا إلى أمر آخر يدل على أن الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل انما حكموا الانقضاء العموم بنفس اللفظ فقط الثاني أن يكون المعرفة بلام الجنس مستعملاً في العموم مجازاً وهذا أيضاً بعيد والانتقال من أحد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس إليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو جعلهم المعرفة على العموم من دون حاجة إلى قرينة دلالة عليه وصرّفهم إلى الجنس انما كان للصارف من العموم (لكن عدوه من الصيغ الموضوعه) والعاذون هم أهل الأصول فاطلبة من الخنسية والشافعية والمالكية والحنبلية بل الظاهرية أيضاً وهذا أيضاً يدل دلالة واضحة على بطلان رأي أهل العربية فانهم أشد مهارة من أهل العربية فالقول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم أشار إلى ما قيل في تأويل الاجماع بقوله (الآن يقال صار) المعرفة باللام (حقيقة عرفية) في الاستغراق (فتدبر) وما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع وهذا أيضاً بعيد عن الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر وإذا جوز حل التبادر على كونه معنى عرفياً وفتح هذا الباب انساب العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية أقول يمكن أن يقال ان المتعارف في الوضع العام لموضوعه الخاص وإن كان أن الموضوع له جزئيات حقيقة للفهوم الكلي الذي جعل له الوضع لكن يجوز أن تكون كليات تحتها جزئيات وإذا عرفت ذلك فلجوز أن يكون لام التعريف من هذا القبيل فانها مع اشارتها إلى معلومة المساهية تنوع إلى أقسامه المعروفة وحينئذ تكون تلك الأقسام معاني وضعية لها وعلى هذا فعموم مدخولها كعموم مدخل كل والتكرار الواقعة تحت النبي وهذا وإن كان تكافلاً لكنه أوفق من ذهب أهل العربية وعلماء الأصول انتهى ولعل وجه التكلف أن اللام لم يبق حينئذ موضوعاً لتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الأحاد والمعهودية وهذا مخالف لظواهر أقوال أهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذمّي والإشارة إلى الجنس من الموضوع له وهذا ينبو عنه قواعد الأصول وأيضاً يشهد التنوع أن الحمل عليهم ما فيما إذا لم يستقم العهد والاستغراق ففهمهما بالقرينة وإذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب الاستدليل به بإدعاء احتمال واحد منهما فالحق أن الاسم في حالة التنكير العنسي أو الفرد المنتشر وفي حالة التعريف إذا لم يكن هنالك معهود لجميع الأفراد استغراقاً لتواتر استدلال السلف به والمصلح لكلام أهل العربية يستحق أن يقال في حقه • وإن يصلح العطار ما أفند الدهر • هذا والعلم الحق عند علم الغيوب (و) قال (القاضي مثله) أي مثل ما قال أبو الحسين (الآن الصفة عنده كانه) الظاهر كأنها (مخصص مستقل) فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى توجيهه وقال (وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظية بل من خارج) والمخصوص منه مجاز البتة وعدم كونه لفظياً (بدليل أن الصفة قد تشمل) جميع أفراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصاً بل التخصيص فيه من خارج (كذا في شرح المختصر أقول) ليس الأمر كما ظن هو (بل) التخصيص بها لفظية لأن التوصيف تقييد وهو ضد الإطلاق) ومن الذين أن تناول حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط وحينئذ فتكون الصفة مساوية لما وصف قال (وقلما يكون) التقييد (اعتبارياً) فلا

والاجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وناسيلها وانما مجال اضطراب الجتهد واصكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها والمدارك هي الأدلة السبعة ومرجعها الى الرسول صلى الله عليه وسلم اذ منه يسبح الكتاب أيضا وبه يعرف الاجماع والصادر منه من مدارك الاحكام ثلاثة إما اللفظ وإما الفعل وإما سكوت وتقرير وزى أن تؤثر الكلام في الفعل والسكوت لان الكلام فيهما أو جزه واللفظ اما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو يفحوه ومفهومه أو يعناده ومعنوه وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون المنظوم والمفهوم والمعقول

يقاس عليه (على أنه منقوض بالشرط) فله قد يكون مساويا للجزء فلا يكون نفسه مخصصا فالتخصص فيه من خارج أيضا فلا يكون لفظيا (فتأمل) وقال الشيخ أبو بكر الجصاص الرزائي الاستغراق في العام غير شرط فيكفي انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي أكثر من اثنين كذا نقل الحنفية والشافعية نقلا عنه أن العام لا يشمل غير المحصورين فإذا بقي غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام أن قول هذا الإمام ليس الألف لفظ العام فهو ليس من هذا المقام في نبي فان الكلام ههنا في صيغ العموم لا في لفظ العام فايراد قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب فتأمل (ثم التخصص متصل) ان كان غير مستقل (ومن فصل) ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية وأما عندنا فالتخصص هو الثاني فقط (والاول حصة الاول الاستثناء المتصل والنتفيع لا تخصص فيه) اذا اخرج فيه بوجه (اعلم أنه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه) أي على الاستثناء المنقطع (فقبيل) لفظ الاستثناء (بجواز) فيه حقيقة في المتصل (وقيل مشترك) بين المتصل والمنقطع (وقيل هو متواط) موضوع لمعنى واحد مشترك فيهما (وهو ما هل على مخالفة) للحكم السابق (بالأخواتها) سواء كان بحيث لا يؤولا والاخواتها للدخل ما بعدها فيما قبل أولا (وقيل لا يسمى) المنقطع استثناء (حقيقة ولا بجواز هذا) المذهب الأخير (لا يعود الى طائفة) فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد أو المعنى أن هذا النزاع لا يعود الى طائفة فله يرجع الى الاصطلاح لكن الأخير فيه أنه تظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا أستثنى أو ان استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء منقطع (ثم لا خلاف) لأحد (في حصة) أي حصة الاستثناء المنقطع (لغة والشرط) لخصته (الشافعية) للصدر (بوجه ما فيما يتوهم) فيه (الموافقة) والفائدة فيه دفع هذا التوهم (مثل لكن) فله للاستدراك أي دفع التوهم من السابق (نحو جاء القوم الاجارا) فله يتوهم من مجي القوم مجي والحد لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع (وما زاد الامتنع) فله يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فنفي النقص بالادفع اللفظ الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال أيضا لكن اذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شي الا النقصان وإذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة (فلا يقال ما جاء في زيد الا أن يظهر الفرد حتى) مسئلة (أداة الاستثناء) حقيقة في المتصل اتفاقا و (بجواز المنقطع) في المختار (وقيل حقيقة) فهما ثم اختلفوا (فقبيل مشترك) لفظي فيهما (وقيل متواط) ولما لم يكن التواطؤ معقولا في الأدلة فلهما موضوعية للجزئيات بوضع عام فسر فقال (أي وضعت) لهما (لمعنى فيهما) أي لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل مرآة لهما (وضعا واحدا) عاما (لأن المتصل أظهر) منه في الاستعمال (فلا يبادر من نحو جاء القوم الا) أي قبل ذكر المستثنى (الا ارادنا اخرج البعض فلا يكون مشتركا) لفظيا بينهما والا لا يحتاج في معرفة الارادة الى القرينة (ولا) موضوعا (للمشترك) بينهما والابتداء هو رغبة نوع مسامحة كما لا يخفى (ومن ثمة) أي من أجل تبادر ارادة الاتصال (لم يحمله علماء الامصار عليه ما أمكن المتصل ولو) كان (بتأويل فلو له على ألفا كرا على قيمته) لا على الانقطاع وان خلا عن التلويل فتدبر (مسئلة) قد اختلف في نحو على عشرة الاثلاثة دفعا للتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلاثة عنها (فالجمهور) من الشافعية قالوا (المراد بعشرة انما هو السبعة) بجازا (والاثلاثة قرينة) عليه صارقة عن حقيقتها الى 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 الكل ثم المستثنى يفيده حكما معارضا له في البعض واذا عارضنا ساقطا ويبقى في الباقي حكم المستثنى منه وهذا ليس بشئ فله مع كونه باطلا في نفسه وموجبا للتناقض في الاخبار بوجوب أن لا يكون في المستثنى الحكم المخالف لحكم الصدر وهو خلاف نصريح الشافعية وقال صدر الشريعة حاصلا أن المراد بالصدر الباقي

الفن 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 والتهى القسم الرابع في العام والخاص فهذا صدر هذا القطب (أما المقدمة) فتشتمل على سبعة فصول الفصل الاول في مبدا 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 الجواز والحقيقة

مجاز والاستثناء قرينة ولعله الى هذا أشار بقوله (كسائر الخصصات) وتحققه أن الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فلا يجعل هذا يحكم العقل أن المراد في الصدر سواء كالتخصصات المستقلة والاستثناء بحكمه قرينة صارفة الى التخصيص ثم أبطل هو رحمه الله تعالى أن هذا لا يصح في أسماء العدد فإن عشرة مثلا موضوعا لعدد مخصوص لا يشتمل أن يطلق على ما تحته أو ما فوقه من المراتب العددية أصلا فلا يجوز أن يراد به الباقي ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف الأصل وسيجيء ماله وما عليه إن شاء الله تعالى فإن قلت قد أبطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بأنه يلزم التناقض في قوله تعالى فليتب فيه أم سنة الاخسين عاما وهذا اعتمادا على تفسيره بالفسر الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بأن يقال اسم العدد لا يتصل باللفظ على الأقل فلا يحمل الالف على تسعائة ونحوه فينتج الحكم على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فتأمل فيه فإنه ينبوعه ظواهر عبارات المشايخ (أقول وهو الصحيح لأن تناول اللفظ المستثنى منه للثبوت (باق) بعد الاستثناء كما كان) قبل (فإن العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو لا يمكن أن يتصرف بأجزاء الثلاثة منها) فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء فإن قلت لانتم أن العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل السبعة أيضا من أفراد العشرة ألا ترى أن أهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من أفراد الانسان واحتاجوا الى اخرجه بقيد الامكان ولو لم يكن من أفرادها احتاجوا الى التقييد قال (وما قالوا في تحقيق القضية الحقيقية) الحاكمة على الأفراد مطلقا فرضية كانت أو موجودة وان الانسان الذي ليس بحيوان بل الذي (ليس بانسان من الأفراد الفرضية) للانسان وقيدوا في الأفراد بالامكان نظروا وجه (فهو مخالف للعرف واللغة) وكلامنا في بيان به (والمنع مكابرة) بل مخالف للعقل أيضا كما قال بعض المحققين ان الفرد الكلي 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 الانصاف) أي انصاف العشرة بالزيادة والنقصان (فلا يمنع تناول) للثلاثة (أيضا) فيلزم أن يكون مخرجا عنه وغير مخرج على تقدير أن تكون العشرة باقية على الحقيقة وذلك (لأن العشرة عشرة أطلق أو قيد ولو) كان التقييد (بالنقص) كما إذا قيد بخروج الثلاثة ونقصانه الى السبعة (كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات) فلا يبطل الذاتي بالتقييد البتة هذا وما قالوا العدد لا يكون جزء العدد لا ينافية فإن المراد أن ثلاثة أجزاء للعدد فيكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يجوز أن لا يتناولها وعلم أن هذا غير وافي فإنه لا شئ عند أحد في أنه اذا حل مركب ثم نقص عنه جزء يبقى الجزء الآخر ألا ترى أن الثبات اذا انحل وبطل نفسه الثبات يبقى الجزء الجسمي قطعاً وكذلك في الذهن اذا حلل المعلوم المركب الى جزأين وطرح أحدهما يبقى 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 فيصدق على السبعة أنه عشرة منقوص منها ثلاثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليه أنه عشرة فإن صدق المقيد لغيره لا يستلزم صدق المطلق فيغير بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها باللفظ افايزانه عبارة أطول وأقصر فالعبران يعبر بأيهما شاء وحينئذ اندفع ما قال المصنف فإنه ان أراد أن العشرة لا يزيد ولا ينقص أن حقيقتها لا تبقى بعد الزيادة والنقصان بل تصير حقيقة عدد آخر فلم يكن لا يلزم منه أن يكون لفظ العشرة مجازا عن السبعة بل لفظ العشرة على الحقيقة وحكم عليه بنقص بعض الأجزاء عنه وهو الثلاثة مثلا وبقاء الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وان أراد أن العشرة لا تتحمل هذه التصرفات فيبطل 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 بجناب ومناداة ودعوة الى الوضع ولا يكون ذلك الا بلفظ معروف قبيل الاجتماع بالاصطلاح وقال قوم القدر الذي يحصل به التبيين والبعد على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح واختار ان النظر في هذا اما ان يقع في الجواز أو في الوقوع أما الجواز

انظر برآه حينئذ يلزم اللغوي الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال ومسافة طويلة مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الارتفاع ان الدال عليه عبارتان أطول وأقصر والمتكلم بخير بأيهما شاء يتكلم كأن شاء يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السعة وان شاء فلفظ عشرة الاثلاثة ثم انه لو صح هذا المذهب أي القول بان العشرة تتجاوز عن السبعة لزم الغوق قطعاً كيف لا وإذا كان العشرة بمعنى السبعة فأى معنى لقوله الاثلاثة فان الالخراج قطعاً باطلاق أقل اللغة فالمستثنى مع الأدان لقطعاً فان قلت له قرينة على أن المراد بها السبعة ولولا ما علم قلت هب أنه قرينة لكن القرينة لا تكون مهمة وههنا تصير الأدان مع المستثنى مهما والسرفيه أن الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضى الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط به فيلغ قطعاً وحينئذ لا يتوجه ما لو قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فعسى الاثلاثة ليس على ثلاثة وبه تبين أن المراد بالعشرة السبعة كما في سائر المخصصات كما عرفت الى الشافعي رحمه الله تعالى فلا يكون الاستثناء مهما وذلك لأن غيرا المستقل لا يفيد معنى من غير أن يرتبط بما قبله وهذا ظاهر جدا واذا أريد بالعشرة السبعة لا يصح أن يرتبط به الا ثلاثة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لا استقلاله يفيد حكما بخلاف العام 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 لا ثلاثة منه أو ليس ما فوق سبعة الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم أن يكون في ألف الأربعة وخمسين الألف معنى تسعة وستة وأربعين مع أنه لا يلتفت اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال أصلا بل يحتاج الى تأمل بالغ بعد معرفة معنى اللفظ فافهم واحفظ فقد بان بطلان هذا القول باقوم حجة لا يدحضها شبهة أصلا ونظير منه أيضا أن لا تخصيص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى أنه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا التجاوز ما وعدنا سابقا ثم ان المصنف لما اختار أن المراد من المستثنى منه الباقي فلا يخرج منه وأما الالخراج عن الحكم فلا يصح على رأي أحد اراد أن يحقق ذلك وقال (ثم لا يخرج) للمستثنى (عن الحكم على الكل) من المستثنى منه (أيضا) كما أنه لا يخرج عنه (اذ لا حكم الاعلى السبعة بالاتفاق) فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه (لزوم التناقض) فانه يلزم حينئذ أن يكون العشرة منبثا ومنفيا (فلا يخرج عن الحكم) المذكور في الصدر (الانقضاء بمعنى لولا لا يدخل) أي لولا الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم (فلا استثناء يمنع الدخول) للمستثنى (في الحكم) فالعشرة انما استعمل في التركيب لافادة أن الحكم) المذكور في الصدر (على السبعة فقط فتأمل جدا) وهذا ظاهر لكن طريقه أي هو اما أن يكون العشرة على معناه والسبعة مستفاد من المجموع أو يكون مستملا في السبعة الحق هو الاول ويختار المصنف هو الثاني (واستدل) على هذا المذهب (بانه لا يراد بالعشرة كمالها لانه ما أقر السبعة اتفاقا) ولو كان العشرة بكمالها مراد بيلزم الاقرار بها (وأجيب بأن الاقرار) انما يكون (باعتبار الاسناد ولا اسناد الابدال) فكونه اقرارا بالسبعة لا يلزم 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 أخرج 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 عنها فحصل مركب تقيدي هو العشرة المنقوص منها ثلاثة وهو لا يصدق الاعلى سبعة فيراد السبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن الحاجب الاول كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغويان ذكر البعض الآخر يلغون حينئذ وان أريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن السبعة بطريق أطول ولا بأس به (أقول) في ابطاله (قد لا يكون العموم المصحح للاخراج الابدال الاسناد) كما اذا وقع التنكير في سياق النفي (نحو ما جاني الازيد) واذا كان العموم بعد

العقل فشامل للذاهب الثلاثة والكل في حيز الامكان أما التوقيف فبان يخلق الاصوات والحروف بحيث يسمها واحدا وجمع ويخلق لهم العلم بانها قصدت للدلالة على المسيمات والقدرة الازلية لا تقصر عن ذلك وأما الاصطلاح فبان يجمع الله دواعي جمع من العفلاء للاشتغال بما هو مهمهم واحتجهم من تعريف الامور الغائبة التي لا يمكن للانسان أن يصل اليها فينتدى واحد وينبعه الآخر حتى يتم الاصطلاح بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة وامكان التعريف بتأليف الحروف فينتوي الوضع ثم يعرف الآخر بالاشارة والتكرير مرة بعد المرة كما يفعل الوالدان بالولد الصغير وكما يعرف الاخرس ما في ضميره

الاسناد فكيف يكون الاستناد بعد الاخراج (فتأمل) فان فيه نظرا أما أولا فلا ن هذا ارد عليكم أيضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والالزام التناقض ولا عموم قبله فلا تخصيص فاهو جوا بكم فهو جوا بنا وأما ثانيا فلا ن عموم التكررة المنفية عندنا بالوضع للأجل وقوع النفي عليه عقلا واذا كان بالوضع فالذي يذكر بعد النفي لأن تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالمقنوط وبه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى نعم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضائه العموم عقلا كما ذهب اليه المصنف لا يصح الاخراج ولا التخصيص والالزام التناقض الا أن يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في التكررات ثم يعمم ورود النفي في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن التكررة في الابنات أيضا هذا والله أعلم ما هو الصواب وهذه الجماعه (قالوا) في ابطال الرأي الاول (أولاً لو لم يكن المراد بالمستثنى منه (الكل) بل كان المراد منه الباقي (لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشترت الجارية الانصفها) لان المذكور سابقا حينئذ هو النصف والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشترت نصف الجارية الانصفها (فيكون المخرج الربع) وقد كان المقصود استثناء النصف هذا خلف ثم الربع اذا كان مستثنى بقى الربع وهو المراد بالجارية حينئذ فيكون المخرج ربع الربع وهكذا الى غير النهاية (قلنا) لان لم أن الضمير يعود الى النصف بل (المرجع اللفظ باعتبار المفهوم) الموضوع له فالجارية مستعمله في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم القوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير أن يعود الى المراد بالمرجع لاني ما وضع له المرجع وسيصرح المصنف به أيضا كيف لا وهل هذا الا مثل أن 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 مر ثم يرجع الضمير اليها فتدبر (و) قالوا (ثانياً لجماع أهل العربية أنه اخراج بعض عن كل) ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته 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 (الاجزاء تقديرا) بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه (و) المراد بلفظ الكل (الكلية باعتبار المفهوم) القوي (ظاهرا) لا باعتبار المراد وفيه أنه لا بد للتأويل من ضرورة ملجئة لاسماني كلام أهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا الحمل البعديين أحد ومن البعد عادة أن يهمل هذا الجم الغفير في موضع الاشياء العظيمة فتدبر (و) قالوا (ثالثا فيه) أي في كون الباقي مراد من لفظ المستثنى منه (ابطال نصوصية العدد) اذ صح حينئذ ارادة عدد من عدد وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة (أقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم) فان معنى ربحا يكون مفهوما بحسب اللفظ ولا يكون مرادا كما في الجاهل (وليس العدد نصا لا باعتبار الأول) أي باعتبار كونه منه وما لا باعتبار المراد وفيه أنه منع لمقدمة منقولة من أهل العربية فلا يقبل من غير جهة والقول بكونه نصا باعتبار ان فهم المفهوم القوي فليس مخصوصا بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم القوي يعني أنه هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست الانصوصية الارادة فافهم ولا تلتفت الى ما يبدئ احتمال كونه نصا في غير الاستثناء قال في التحرير مجيبا عن 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 وهما الخارج وهو الاستثناء فأنه دال على أنه اراد به معنى آخر فيكون نصا في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد أن يقال معنى نصوصية العدد عدم صحة التوزيف فيه مما وضع له الى مرتبة تحتانية أو فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا يحتمل هذا التحوم التوزيف وقد صرح به أهل العربية فلا مجال للتع هذا ثم انه قد يستدل على أصل المدعى بأنه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوز لم تبق النصوص أي المفسرات مفسرات

بالإشارة وإذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعا أما الواقع من هذه الأقسام فلا ممانع في معرفته يقينا
 إلا يبرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع ولا مجال لبرهان العقل في هذا ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى إلا برهان الظن
 في أمر لا يرتبط به تعبد على ولا ترقى إلى اعتقاده حاجة فالخوض فيه إذا فضول لأصله فإن قيل قال الله تعالى وعلم آدم
 الأسماء كلها وهذا يدل على أنه كان يوحى وتوقف فيبدل على الوقوع وإن لم يدل على استنائه بخلافه فلنا وليس ذلك دليلا
 قاطعا على الوقوع أيضا إذ يتطرق إليه أربع احتمالات أحدها أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفكره

لا احتمال الاستثناء هناك فبي احتمال الجواز وعلى هذا ينطبق جواب التبرير انطباقا تاما فإن هذه التصويبة من خارج وإذا
 كان هناك استثناء يكون نصافي الباقي والأظهر أن يقال إن المفسر كما أنه بطل فيه احتمال الجواز لا يخرج من آثاره بطل فيه
 احتمال الاستثناء أيضا من خارج فتأمل فيه (وقال القاضي المجموع) وهو عشرة الأثلاث (موضوع بأزاء سبعة) يعني
 أن المستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى موضوع بأزاء الباقي (كما يوضع لشيء اسمان مفرد ومركب واليه مال كلام طائفة
 من الخفية) بل محققهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله تعالى (أقول بلزم) عليه (أن يكون وضع له بل لكل عدد أسماء
 غير متناهية فإن مراتب الأعداد لا تقف عند حد) وكل عدد إذا استثنى منه ما زاد به على عدد معين بقي ذلك العدد وقد قلتم أن
 المجموع موضوع بأزاء الباقي فلزم أن تكون المراتب كلها مع استثناء ما زاد به على عدد موضوع بأزائه (فتدبر) فإن استنائه
 اللازم في خبر الشفاء كيف لا وقد وضعت الألفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعي بأزاء معان غير محصورة وأيضا كما
 أنه يجوز وضع لفظ بأزاء معان غير متناهية موضع واحد كذلك يجوز العكس أيضا فافهم (ورد أيضا بلزوم عود الضمير في الانصاف
 إلى جزء الاسم) لأن الجارية الانصافها بمنزلة معدية كبر حينئذ والجارية جزؤه أعجبت قولهم هذا بعد فهمهم من قول القاضي
 إن الجارية الانصافها صار اسمان قبيل بعلبك فأين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذ مثل زاي زيد نعم كان في الأصل ضميرا
 واجعا ولم يكن جزء لفظ حينئذ فافهم (و) رد (بلزوم تخصيصه) وإفادته الحكم الخالف (كفهوم القلب) فإنه حينئذ
 أفاد الحكم على اسم جنس في الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور وإن قال به من لا يعتد به (و) رد (بلزوم التركيب)
 أي تركيب الاسم (من) كلمات (ثلاثة) أقول بل التركيب (من) كلمات (أربعة) في نحو (لا تون الأحدث عشر وهو)
 أي تركيب اسم من ثلاثة حال كونه (في غير المحكي) ضوابط ثمراته يجوز (و) الحال (الأول غير مضاف) نحو
 أبي عبد الله فإنه جائز اتفاقا (ولا معرب) ظاهره يفيد أن امتناع التركيب من ثلاثة أفعالها إذا لم يكن الأول معربا وهنا كذلك
 فينبغي أن لا يمتنع وهو خلاف المدعى والأظهر في العبارة الأولى معرب غير مضاف والأولى أن يجعل من التعريب فيكون
 إشارة إلى جواز ذلك في الأسماء المنقولة الأجمية (ولا حرف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان) هذه الإيرادات إنما إذا
 أراد القاضي أنها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان (قول القاضي) المسوب إليه عند هذه الإرادة مع قطع النظر
 عن لزوم تلك الاستحالات (خلاف البديهة للقطع بأن المفردات باقية على أوضاعها) أعلم أن المصنف قد سلم البديهة ببقاء
 المفردات على أوضاعها وحينئذ قد بطل القول بأن العشرة مستعملة في سبعة فتدبر (أول) قوله (بأن مراده أن المجموع
 حقيقة في السبعة) وأنه موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات بأزاء السبعة (بمعنى أن المفردات مستعملة في معانيها)
 الموضوعية لها هي (ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة) وهو عشرة نقص عنها ثلاثة وليس هو إلا السبعة (لا يتبادر
 إلى الفهم غيرها) قال المصنف موافقا لما في التصريح 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 رضع له فإين هذا من
 ذلك وأما المذهب الثاني فقد عرفت أنه يحتمل احتمالين أحدهما أن الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل بقرينة
 الاستثناء وعلى هذا لا يرجع إليه فإن محصله أن الحكم على أفراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول لهذا المركب وبناء على
 هذا ثالث صدور السبعة وقال المذهب ثلاثة واختاره هو الآخر الذي ذهب إليه القاضي وحينئذ لا يتوجه ما في التلويح أن
 الدلالة على الباقي بالوضع النوعي للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسما للمذهب الباقية
 والعجب منه كيف حقي عليه أنه إذا كان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازا بقرينة الاستثناء فإين الوضع النوعي للمركب وإنما الدلالة

ونسب ذلك الى تعليم الله تعالى لانه الهادي والمهيم ومحرك الداعية كما تنسب جميع أفعالنا الى الله تعالى الثاني أن الاسماء ربما كانت موضوعة بانه ساطح من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فر بن من الملائكة فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره الثالث أن الاسماء صبغة عموم فعله أراد به أسماء السماء والارض وما في الجنة والنار دون الاسماء التي حدثت سميا بها بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات وتخصص قوله تعالى كلها كتخصيص قوله تعالى وأوتيت من كل شيء وقوله تعالى ندمر كل شيء بأمر ربها وهو على كل شيء قدير اذ يخرج عنه ذاته وصفاته الرابع أنه ربما علمه ثم نسيه

لاستثنى منه فقط لا للركب وان حل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مرارا أن المذهب الاول باطل قطعا والمذهب الثالث هو الحق ومجده ان المستثنى منه على حقيقته وأخرجه عنه المستثنى والدال عليه الأداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بإزاء هذا المفهوم المركب بالوضع النوعي كما مر مرارا وأن المذهب الثاني ان حل عليه فهو حق والافهوا باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك أيضا أن هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع 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 قد نرى ونقول أيضا ان في ذكر العشرة ثم تقييده بما يفيد اخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب إشارة الى أن حكم المخرج مخالف لهذا الحكم أي الحكم المخالف يستفاد من أن لا يكون مقصودا أصلا بالذات ولا بالعرض فنثبت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كفهوم اللقب فافهم وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام وان أفضى الى التكرار لما أنه كان قد ارتكز في أذهان القوم من العلماء أن قول الخليفة في تجوير تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للقضية دون الثاني شيء فرى حتى سمعت بعض من يشار إليهم بالبشران يقولون لا يليق بمن له حسن أدب بالراحمين الكرام أن يتفوه به فيمن وصلوا المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام (مسئلة) شرط الاستثناء الانصاف أي اتصاله بأول الكلام (ولو) كان الاتصال (عرفا) بان يعد في العرف متصلا (فلا يضر) الاستثناء (الانقطاع بسعال مثلا) أو غير من الأعذار وبضر الانقطاع بالاختلاف في كلام آخر قوله يعدر كما وعرض عرفا (و) روى (عن ابن عباس في خلافه روايات) في رواية يصح التأخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى الحركة كذافي الحاشية (ولبعده جدا) أو راء مثل ابن عباس عن التقدمة بهذا البعيد فملا عن التذهب به (جمل) ما روى عنه (على ما قال) الامام (أحمد يصح التأخير بالنية قياسا على غيره) من التخصيصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير المخصص وقد يقرر بالقياس على غيره من المتصلات وهذا الخش جدا فان قلت فينبغي أن يصح تأخير الشرط بالنية أيضا (أقول لا ينتقض بالشرط كإثبات المتهاج 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 يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله ولم يكن زل غير أولي الضرر وأولئك هم الممددة وشكايه 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 التسعود عن أداء الواجب ولا يقال عرفا الفليس انه قاعد عن الحج والركن فقولته تعالى غير أولي الضرر ليس مخصوصا ولا مستثنى بل هو بيان تقرير يجوز وقوع حاله كما تمناه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتأمل قال المصنف الظاهر أنه مثل قول العباس الا اذخر حين نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قطع أشجار مكة شرفها الله تعالى ونسبها فان قوله متعلق بمحذوف ولا يذهب عليك أنه حينئذ يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا أولى الضرر فيكون اخر اجاب من حكم كان عاما ولا يكون الانسح وهو لا يصح فانه خير وأيضاً حكم الجهاد لم يكن عاما لاصحاب الضرر الا أن يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريره فافهم (وقيل يصح) التأخير (مادام المجلس) وهو قول تاج الأوسياء الحسن البصري قدس سره وطاوس كذافي التحرير (لنا) أوالاجماع الاداء) على وجوب الاتصال بين الاستثناء والصدر (ولهذا الوقال على عشرة ثم زاد بعد شهر الاثلاثة بعد لغوا) عرفا بالاجماع فلا يصح أن يرتبط بما قبله (و) لنا (ثانيا) لولم يجب الاتصال (لم يجوز بصدق وكذب) في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في

أول يعلم غيره ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة لأن والغالب أن أكثرها حادثة بعد
 الفصل الثاني في أن الأسماء القويمة هل تثبت قياسا. وقد اختلفوا فيه فقال بعضهم سموا الحرام من العنب حراما لانها تخمر
 العقل فيسمى النبيذ حراما لانه موطن فرجه في فرج حرم فيقاس عليه الا لاط في انبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم قوله تعالى الزانية والزاني
 وسمى السارق سارقا لانه أخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا حتى يدخل تحت

الواقع حقا فيقبح احتمال الكذب بالاستثناء والافيني احتمال الصدق به (وعقد وفتح) أي ولم يجزم بل زوم عقد من العقود
 كالبيع وغيره وفتح كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء المغير (روي أن) الامام (أبا حنيفة) دفع عتب المنصور الدوانيقي
 ثاني الخلفاء (العباسية في مخالفة جده) ابن عباس (في هذه المسئلة) فله يجوز تأخير الاستثناء والامام يمنع (بلزوم)
 عدم لزوم (عقد البيعة) ببيعة الناس اياه على قبول امارته وهذه الحكاية دلت على أن مذهب ابن عباس كان مشتهرا بين الناس
 وفي التيسير كان عتب المنصور بعبادة محمد بن ابي حتى صاحب المغازي وهذا بعد عن مثله ولو كان نسبة السعاية اليه حقا فهو
 ممن لا تقبل روايته قطعاً كإذهب البعض اليه من عدم توثيقه فان السعاية الى العالم كبيرة أي كبيرة لاسمها سعاية مثل هذا
 الامام في فتوى أمر كان حقا وكان في سبيل الله تعالى (واستدل) على المختار أولا (لوجاز) التأخير (لم يعين تعالى لبرأيوب)
 على نينا وآله وأصحابه و (عليه) الصلاة والسلام (في حلقه على ضرب امر أنه حسنة بنت يوسف عليه السلام) ووجه
 بنت ابراهيم بن يوسف حين أبطأت في حاجته مائة خشبة بعد الصصة (أخذ الضغث) مفعول لقوله لم يعين يعني لوجاز التأخير
 لم يعين لبرأيوب الذي فيه أكثر من مائة خشبة والضرب به (بل كان الاستثناء) أولى لاطلان الحلف به حتى لا يحتاج
 الى البر فيه (و) استدلال ناسيا لوجاز التأخير (لم يقل صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم) من حلف على عين فرأى غير ما خيرا
 منها (فليكفر عن يمينه) وليفعل غير ما رواه مسلم عن أبي هريرة بل يخير بين الاستثناء والتكفير بل الاول أولى لانه أسهل ودأبه
 السريفة اختيار الأسهل للامة (والمراد) في الاستدلال (لم يعينه مطلقا) أي لوجاز التأخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى
 آله وأصحابه التكفير مطلقا بل يجوز الاستثناء في صورة بالنية ويعين التكفير في غيرها (فاندفع ما قيل انه لا ينتهض) هذا
 الدليل (على من جوز) التأخير (بالنية) ثم لا يتوجه هذا الجواب ان أورد على الدليل الاول ان يجب أخذ الضغث
 والضرب به للبر في حادثة معينة لم يجعل فيها النية فيجوز أن يكون تعيينه لفقدان النية فلا يتم على من جوز التأخير بالنية ولفائل
 أن يقول هذا منقوض باتصال الاستثناء فانه لوجاز لم يكن التكفير متعينا بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح
 الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل أن اليمين الذي تعلق به الاستثناء متصلا كان أو مؤخر ليس عينا بالفعل على ما يتحمل
 المستثنى فانه تكلم بالحاصل بعد النية حينئذ لا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى وأما ما انعقد اليمين فيتعين التكفير فلا
 يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التأخير فندبر ولا يخفى مناهة هذا الكلام لكن لا يبعد أن يجاب عنه بأنه فرق بين
 الاستثناء المؤخر والمتصل فان اليمين في الاول منعقد ظاهر بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المتعقد ظاهرا والامسا
 أوجب برؤية الخلاف خير انقض اليمين والكفارة فانه انما منعقد اليمين لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز أن
 تسخفه ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال وانما كان المراد في الحديث الحلف المتعقد ظاهرا فصح الاستدلال به لوجاز
 التأخير لما تعين الحلف الظاهر انقض والكفارة بل يصح الاستثناء أيضا بل هو أولى لانه أسهل ولونترنا فلنا الحديث مخصوص
 بما لم يكن الاستثناء متصلا للاجتماع على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخر لعدم الاجماع هناك ولو قرر الدليل
 من بدء الأمر بأنه لو صح التأخير في الاستثناء لما علم بين يكون نفضه واجبا مع الكفارة وقت رؤيته غير المحلوف عليه خيرا والى
 باطل أما الملازمة فلا احتمال الحاق الاستثناء وأما اطلاق التالي فلانه لا يبقى شيء يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا
 السؤال من الاصل لكن يبقى الاشكال بعدم انتهاض الدليل لابطال التأخير بالنية يظهر بالتأمل (أقول فبهما نظر لأن جوازه)
 أي جواز التأخير (لا يستلزم بجهته على عدمه) الذي هو الاتصال فيجوز أن يكون الاتصال مستحسنا بالنسبة الى التأخير
 (فتأمل) وهذا ليس بشيء فان الله تعالى أوجب أخذ الضغث والضرب به للبر وكذا أوجب الحديث نقض اليمين والكفارة

عموم قوله تعالى والسارق والسارقة وهذا غير مرضي عندنا لان العرب ان عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا الاسم للسرك المعتمر من العنب خاصة فوضعه لغيره نقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهتنا وان عرفتنا انها وضعت لكل ما يخامر العقل او يخمره فكيفما كان فاسم الخمر ثابت للتبنيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما أنهم عرفوا أن كل مصدر فاعل فاذا هيما فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامر من احتمال أن يكون الخمر اسم ما يعتمر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم تتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس

ولو كان تأخير الاستثناء جائزا لما كان الايجاب معنى وأما الايجاب فلورود الامر وهو الوجوب فرجحان عدم التأخير لا يلزم منه الوجوب البتة وان لم يمتنع الاستصحاب فان قلت لا بد من المحل على الاستصحاب فان ايجاب القرض انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالخير 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 بين فأرى غير ما خيرا منها الا كفرت عن عيني وأبنت الذي هو خير منه فليس المراد بالخير ترك المعصية والا لحاز ان يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم على اتيان المعصية ولا يجترئ عليه مسلم وأيضا ورد فيما لا يمنع الأشعرين اعطاء المركب ولم يكن اعطاءهم المركب واجبا قلت هب المراد بالخير المستحب بل الأعم منه ومن المباح ومن الواجب لكن الخلف على تركه واجب النقص كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وورد في الحلال وأيضا ورد ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقص وبقاء الامر في الحديث على الاصل واعل العلة فيه والله أعلم أنه لا يليق بحال العبد أن يلتمز ترك المسدوب ويضيق عليه ما وسع الله فيه احترام الاسم مولاه فله نوع هنك لاسمه جل مجده فأوجب الله نقض هذا اليمين وأوجب الكفارة لترك الاحترام بالحنث فيه والله أعلم بأحكامه وحكمته المحوزون للتأخير (قالوا أو لا ألتحق صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء) في ايجاب الوصل عندكم (يقوله) متعلق بالحق (لأغزون قرى تباعدت عن حمل ابن الحاحب) السكوت (على السكوت العارض) بنحو السعال وغيره مما لا يضرب بالاتصال عرفا (لا يصح) لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا غفلة منه بالرواية فانه ما شعر بهذا القدر من التأخير (قلنا) لانسم الا لالحاق لقوله عليه السلام لأغزون قرى تباعدت عن حمل ابن الحاحب (بل بقدر تائب) مثله فيسئل به فلا محذور وهذا شائع (و) قالوا (تأسياسه) صلى الله عليه وآله (اليهود عن مدة) مكث (أهل الكهف) الذين فروا بدينهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختفوا في الكهف ولهذا القبول أهل الكهف وأصحابه ولهم شأن عجيب على ما قص الله تعالى في كتابه (فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (غدا أجييكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما) لتركه الاستثناء والبضع من الثلاثة الى التسعة فظن قريش بهذا التأخير فلنا فاسد الا بليق بحال عاقل أن يظن بهذا (ثم نزل ولا تقولن لشيء 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 نعمة ما يرتبط به) من الكلام (الا) قوله عليه السلام (غدا أجييكم) فصح الاستثناء مؤخرا (قلنا) لانسم أنه ليس هناك ما يرتبط به (بل المعنى أمتثل) به (ان شاء الله) تعالى فهو متعلق به (و) قالوا (ثالثا) قد قال ابن عباس بجواز التأخير (و ابن عباس) رضى الله عنه عن عيسى (فصح) فأين مثله فحين بعده (فقوله متبع) واجب الاتباع (قلنا) فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الامن هوشق لكن قوله هذا (خلاف الاجماع) وفيه من هو أعلى منه في الفضل والفصاحة (فقول) أي فقوله مؤقول وتأويله الحسن ما ذكره بعض أهل الحديث ان المراد ايجاب الحاق كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكر في صورة النسيان عند العدة بمعنى أن يعيد العدة ويلحق به ان شاء الله تعالى كما روى عنه في تأويل قوله تعالى وان كرر بل اذا نسيته وهكذا جاء عن امام المحدثين الحسن البصري رحمه الله وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء وأما عتب المنصور فله والفهم وقلة التسدير في قوله وان صح حكاية محمد بن اسحق فرواية السامعي عند السلطان الظالم غير مقبولة فتأمل (مسئلة) الاستثناء المستغرق للنتي منه (باطل قيل) باطل (اتفاقا) والحق أن الاتفاق ليس على الاطلاق بل (اذا كان) الاستثناء (بلفظ المصدر) نحو عبيدي أحرار الاعبيدي (أو) اذا كان بلفظ (مساويه) في المفهوم نحو عبيدي أحرار الامماليكي (وأما) الاستثناء المستغرق (بغيرهما) كعبيدي أحرار الاهؤلاء أو الاسلاما وغاها وراشدوا (الحال أنهم هم)

أدهم أسواده وكنت الحمرته والثوب المتلون بذلك اللون بل الآدمي المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لانهم ما وضعوا الأدهم
والكميت للأسود والأجر بل لفرس أسود وأجر وكما هو الزجاج الذي تفرقه المائعات فارورة أخذ من القرار ولا يسمون
الكوز والحوض فارورة وإن قر الماء فيه فإذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل إلى اثباته
ووضعه بالقياس وقد أطنبنا في شرح هذه المسئلة في كذب أساس القياس فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها وتوقيف ليس فيها
قياس أصلا

الكل من العبيد (فعند الخفية لا يمتنع) ثم انما كان في زعم المصنف أن المراد من المستثنى منه الباقي بقرب الاستثناء
فيلز عند خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال (أقول فلعلمها كتبوا) ههنا (بالأفراد الممكنة) أي كتفوا ببقائها
تحت العام فلا يبطل بالمره (وعلى هذا فينبغي أن يجوزوا التخصيص) الذي هو بالاستقلال (إلى الاحتمال) أي إلى أن يحتمل
بقاء فرد يمكن تحته (إلا إلى الواحد) المتحقق (فقط) والقول بان المراد من الواحد أعم من أن يكون متعقبا أو مكمنا مفروضا
بعد عن عباراتهم ولا يمكن القول بان قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لأن الاستثناء كالمستقل في كونها قرينتين
واستعمال العام فيها على نط واحد (فتأمل) وتحقق كلام مشايخنا الكرام أنك قد عرفت مرارا أن الاستثناء موضوع
لأن تقيد به المستثنى منه ويقاد بالجمع المركب مفهوم فينتهي حكمه بما يصدق عليه فإذا جاز في الاستثناء بجميع أفراد
المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيقاد بهذا المركب مفهوم تقييد عند العقل يمكن الصدق على فرد ولا يابى عنه اللغة
والعرف غاية ما في الباب أنه بلغوا الكلام إذا لم يكن الحكم صالحا للتعليق بالأفراد الفرضية الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف
بصفة لا تتحقق في شيء من الأفراد الموجودة وإنما يكون الموصوف بهذه الصفة مكمنا مفروضا وبلغوا الحكم المتعلق به إذا لم يكن
صالحا له نحو عبيدي المعدومون أحرار في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذلك الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا
عبيدي الأهول أو عبيدي الغير هو لا فرق في المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فان التخصيص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا للحكم
العام فيما يتناوله هذا التخصيص فيحكم في العام بإرادة الأفراد التي سواء ضرورة تصحيح الكلام ويكون التخصيص بحكمه قرينة
عليه لهذا وإذا كان مستغرا لجميع أفراد فلا يمكن التصحيح بإرادة ما سواه بل بلغوا حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص
ونظيره ما إذا قرن لفظ خاص بأمر مانع عن الحمل على الحقيقة والجاز معاف هذا الأمر لا يصلح قرينة المجاز أصلا كقولك رأيت
أسدا وهو منسبط وقوائم بفرس مجلبه ويا كل اللحم فهذا لا يصلح قرينة على إرادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له أدنى تدبر
فقد اضح الفرق بأقوم حجة لا يأنه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (والأكثر) من الشافعية والمالكية (على جواز)
استثناء (التصف والأكثر) منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وإن كان أخص منه في المفهوم (ومنعهما الخبايلة)
فيلز انما يمتنعون الأكثر فقط دون النصف (والقاضي) أبو بكر الباقلائي من الشافعية (وقيل بمنعهما كان) المستثنى منه
(عددا) وفي البديع قال به القاضي آخر (لنا) في جواز استثناء الأكثر (في غير العدد) وأولا قوله تعالى (إن عبادي
ليس لئعلمهم سلطان الأمن اتبعك من الغاوين) خطابا بالابليس حين قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين (ومن ههنا يأتية
لأن الغاوين كلهم متبعوه) بالنسوة الدينية فلا تكون للتبعيض (فاستثنى الغاوين) عن عبادي (وهم) أي الغاوين (أكثر
لأن قوله) تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) خطابا مع حبيبه صلوات الله عليه وآله وأصحابه (دل على أن الأكثر
ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن فهو غاو) فالأكثر غاؤون وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الأكثر ثم إن الأولى أن
يستدل على أكثرية الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم يقول لبيك بنا وسعيدك فينادي بصوت إن الله بأمرنا أن يخرج من ذريتنا
بعثنا إلى النار قال يارب وما بعث النار قال من كل ألف أراه قال تسعمائة وتسعة وتسعون حينئذ تضع الحامل حملها وتشيئ
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 جنب
الثور الأبيض أو كالشعرة البيضاء في جنب الثور الأسود في لأرجوان تكونون أربع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة

(الفصل الثالث في الاسماء العرفية) اعلم ان الاسماء المقوية تنقسم الى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيا باعتبار ان
 احدهما ان يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخص عرف الاستعمال من اهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة
 بذوات الاربع مع ان الوضع لكل ما يدب واختصاص اسم المنكلم بالعالم بعلم الكلام مع ان ككل قائل ومتلفظ متكلم
 واختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع ان الوضع عام قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال
 تعالى خلق الانسان على البيان وقال عز وجل فساله هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثنا الاعتبار الثاني ان يصير الاسم

فكبرنا ثم قال شطر اهل الجنة فكبرنا فنسبة اهل الجنة الى اهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتنا الى باجوج وما جوج
 نسبة الملح الى الطعام وما جوج وكفرة تاوون واما الاستدلال بهذه الآية فللناقشة فيه مجال فانه يجوز ان يكون
 الناس معه ودين هم العرب او اهل مكة ويبدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كالاجنحي ثم الاستدلال انما يتم لو لم يكن
 المراد الناس والملائكة اجمعين من لفظ عبادي ولو لم تكن اضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع أي ليس لك على عبادي المكرمين
 القاعين بحقوق العبودية سلطان لكن للسلطان على من اتبعك من العاوين واليه ذهب بعض المفسرين ايضا هذا (وقيل
 لاحاجة في الاستدلال الى اثبات ان من البيان بل يكفي) فيه (كون المتبعين أكثر) لان الكافرين أكثر باية الثانية
 ففي الدليل استدراك (أقول ربما يمنع حينئذ الكبرى) الواقعة في دليل اثبات أكثرية المتبعين (القائلة كل من ليس بمؤمن فهو
 متبعه فيه تاج) لدفع هذا المنع (الى ان كل من ليس بمؤمن فهو غاو) وكل غاو (فهو متبعه) فهو أي من ليس بمؤمن من متبعه
 وهذه الكبرى انما تصح اذا كان من البيان بل ليس ينسبه وبينها فرق في المؤدى (فيرجع الى ذلك) فلا استدراك واقائل ان
 يقول كون الكفرة الذين هم أكثر من متبى الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلما قيل
 ان يمنع الصغرى فانها ليست اجلى من الكبرى المنوعة لان كلهما ضروريان دينيان فاذا جوز منع احدهما واحتج الى
 الاثبات فيوزع الاجرى ايضا فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم (كلكم جائع الامن
 اطعمته كافي صحیح مسلم) وفيه تعريف على من جعله مثلا مشهورا (ومن يطعمه الله أكثر) فالمستثنى أكثر وعلى ما قررنا
 لا يراد ما قيل ان الخطاب للعارضين والمعنى كلكم جائع الامن اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يجوز ان يكون أقل مع انه ان اريد اطعامه الظاهري فكون الذين لم يطعمهم جائعين غير ظاهر وان اريد
 الاطعام بعبده الباطني بناء على ان كل ما يصل من الفيوضات الذنوبية والدينية فهو من مدده الباطني فغير المطعم قليل بل
 لا يكاد يوجد فافهم وينبغي ان يعلم ان الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع دائما الامن اطعمته ليس بجائع دائما بل مطعم في
 وقت من الاوقات وعلى هذا الظاهر انه دليل لما اختاره مشايخنا فانه لم يبق أحد موصوف بدوام الجوع الا في الامكان والقرض
 ومنها ان كلكم جائع في وقت الامن اطعمته فانه ليس بجائع في وقت اصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم دائما أقل القليل بل
 لا يكاد يوجد ومنها ان كلكم جائع في نفسه لكن من اطعمته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها
 ان كلكم جائع للعلوم والمعارف الامن اطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا ايضا لا يتم الاستدلال فان العلماء
 الكاملين وهم الاولياء الكرام أقل من العامة ومنها ان الاستثناء مفرغ من عموم الأحوال أي كلكم جائع في كل حال الاحال
 اطعام من اطعمته وهذا بعيد من اللفظ قريب المعنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ ايضا فان أحوال الاطعام أقل من سائر
 الاحوال (و) لنا (ثالثا) انه عرف من اللغة للتعبير عما في الضمير بطريقان أقصر والتعبير عنه بلفظ موضوع مفرد بازانة وأطول
 ومنه الاستثناء وتعيين أحدهما الصورة بتحكم غير مرسوم وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الفرضية بطريق أطول دون
 أقصر بتحكم فتدبر (و) لنا في جواز استثناء الاكثر (في العدا اتفاق الفقهاء) اجمعين (على لزوم واحدتي) له (على عشرة
 الانسعة) على المقر (وهو دليل الصحة لغة) وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا بابطال الاستثناء كما لو قال له
 على عشرة الا عشرة حكموا بابطالانه ووجوب العشرة فتدبر الحنابلة والقاضي (قالوا ولا الأصل عدمه) أي عدم جواز
 الاستثناء مطلقا الاستثناء الأقل ولا الأكثر ولا المساوي (لانه انكار بعد اقرار) وهو لا يجوز (وخالفنا في الأقل) للضرورة
 (لانه ينسب) الأقل كثيرا (فيستدرك) بخلاف الاكثر والتصف لانه فلما ينسب فلا ضرورة فبقي على الاصل ومن حكي

شأنه في غير ما وضع له أو لا بل في ما هو مجاز فيه كالعائط اللطيم من الأرض والعدرة البناء الذي يستتره وتقضى الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسباً والمجاز معروف سابقاً بقا إلى الفهم بعرف الاستعمال وذلك بالوضع الأول فالاسمى اللغوية أما وضعية وأما عرفية أما ما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لادواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفياً لأن مبادئ اللغات والوضع الأصلي كلها كانت كذلك فيلزم أن يكون جميع الاسمى اللغوية عرفية

(الفصل الرابع في الاسماء الشرعية) قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الاسماء اللغوية ودينية وشرعية أما

خلاف الحنابلة في الأثر فقط نسب هذا الاستدلال إلى القاضي قلنا أولاً لا نسلم أن الأصل عدمه وليس هو انكاراً بعد اقرار بل هو أداء المقصود بطريق أطول ولا يحسر على المتكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله بأن المركب موضوع بآراء الباقي كيف ادعى أنه انكار بعد اقرار وقلنا ثانياً بالوضع ما ذكره لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى لأنه يرى عن الضروريات وعن التيسار و(قلنا) ثالثاً ما ذكرتموه من (المظنة لا تعارض المثنة) فإن وجود هذا النوع من الاستثناء ثبت بلا ريب فتدبر (و) قالوا (ثانياً عشرة الأربعة ونصف وثلاث وعشرون) فله مستفح (والجموع ثلث العشرة) فلو كان الاستفح موجباً لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الأقل أيضاً (والحل) أننا لا نسلم أن الاستفح لبقاء الأقل بل (الاستفح الطول) من غير فائدة و(الباقي) الاستفح (صحة العبارة) لغة وإنما في البلاغة (ولا كلام) لنا (في البلاغة) بل نقول استثناء الأثر فيما يجمل بالبلاغة مستفح كاستثناء الأقل وفيما يجمل لا فتدبر (مسئلة) الحنفية قالوا شرط الاتصال أي كون الاستثناء متصلاً (العضية) أي كون المستثنى بعضاً من المستثنى منه (قصدا) بأن يقصد معنى متناولاً له مجازياً كما كان أوحقياً (لاتبعاً) من غير قصد إليه ولعل هذا متفق عليه وإنما ينسب إلى الحنفية فقط لكونه مذكوراً في كتبهم ولذا قالوا في له على ألف الأكرام من الحنطة معناه الأقبية الكركرية يكون من متناولات الألف (ومن نعمة أبطل) الامام (أبو يوسف) استثناء الاقرار من الخصومة في التوكيل بها) كما إذا قال وكتبت بالخصومة الاقرار (إذا لخصومة لا تنتظمه) قصداً فإن الاقرار مسألة وهي منازعة (وأنما يثبت) الاقرار له عنده (من حيث ان الوكالة أقامته مقام نفسه) فما يجوز لنفسه يجوز لو كيله فثبت الاقرار له لزوماً من غير قصد منه قال مطلع الاسرار الالهية هب أن الوكالة أقامته مقام نفسه لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم يوكل هو الا في الخصومة فيقوم مقامه فيها في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لا يبعد أن يقال ان الوكالة وان كانت في الخصومة لكنه أقامه مقام نفسه في جواب المدعى ولهذا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك الوكيل الجواب مطلقاً لم يسقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعى محققاً في ذمته باقرار الوكيل فعلم أنه قائم مقامه في الجواب مطلقاً فيصح اقراره وانكاره كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم بأحكامه (وأنما أجازته) أي استثناء الاقرار من الخصومة الامام (محمد) لا اعتبار الخصومة مجازاً في الجواب) مطلقاً في مجلس القضاء وهو متناول للاقرار قصداً (لان الحقيقة) ههنا (مجهورة شرعاً) لانها حرام (لقوله تعالى ولا تنازعوا) والمهجور شرعاً كالمهجور عرفاً فلا يعمل عليها بل ينتقل إلى المجاز ثم هجران الحقيقة أن لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فإن الحرمة لا توجب أن لا تستعمل الخصومة في معناها الأولى أن يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعاً والتوكيل بالمحرم باطل فلو أتى على الحقيقة بطل التوكيل فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلمهم أرادوا هجران الحقيقة الهجران في التوكيل بها خاصة بطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المشرعين من التوكيل بالخصومة الا إلى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من الجماعة الا إلى الفعل الخلال في عرفهم فتدبر (وعلى هذا) أي كون الخصومة مجازاً عن مطلق الجواب في مجلس القضاء (صح استثناء الانكار أيضاً عنده) لكونه فرداً منه (وبطل عند أبي يوسف الاستفح) أي لكونه مستفحاً للمستثنى منه لكونه مساوياً بالهائي المفهوم فإن الانكار هو الخصومة وهذا والعجب أنه أبطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز بقرينة الاستثناء مع كونه تشديداً فتدبر (ولها فروع) مذكورة (في الهداية في كتاب الاقرار) بطول الكلام بذكرها (مسئلة) الاستثناء من الاثبات في وبالعكس) أي من النفي اثبات (عند الجمهور) من الشافعية والمالكية والحنابلة

الثغورية فظاهرة وأما الدينية فمناقلته الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيمان والكفر والفسق وأما الشرعية فكالصلاة والصوم والحج والزكاة واستدل القاضي على إفساد مذهبهم مسلكتين الأولى أن هذه الالفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب قال الله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا ولسان عربي مبين وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ولو قال أطلعوا العلماء وأراد الفقهاء لم يكن هذا بلسانهم 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 لسان العرب الثاني أن الشارع

(وطائفة من الخنفيه) المحققين (ومنهم) الامام (نحر الاسلام) والامام شمس الأئمة والقاضي الامام أبو زيد وغيرهم من المحققين (وفي الهداية لوقال ما أنت الا حرة لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد) وانما صار مؤكدا لكونه مقصودا عليه دون غيره (وأكثرهم على أن لا حكم فيه أصلا) لا تقيدا ولا اثباتا بل هو مسكوت (وانما هو لبيان أن الحكم أي حكم الصدر (على ما عدهم) من متناولاته (فما نقل الشافعية أن خلافهم في العكس) أي في كونه من النفي اثباتا (فقط) وأما كونه من الاثبات نصيا فمتفق عليه (ليس مطابقا) لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين (وتوجيهه) أي توجيه نقلهم (بالبراءة الاصلية) أي الاصل براءة الذمة فينتهي الاثبات فيه بالاصل فنبت الاتفاق في كونه نفييا من الاثبات الا أنه عند الشافعية بالغة وعندهم بالاصل وأما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل (أو) توجيهه (أن الاصل في الممكنات الغدم) والاثبات ممكن فيكون عدمه أصلا فنبت في المستثنى المسكوت للاصالة وبقدر دليل الثبوت (كإقيل معارض بالاباحة الاصلية) يعني أن الاصل في الاشياء الاباحة فينبغي المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا بحكم الاصل بالاستثناء من النفي والاثبات بيان في افادة الحكم المخالف بالاصل وعدم الافادة بالغة فتدبر (لنا) ولا كما أقول لو لم يكن المدعي من افادة الاستثناء حكما مخالفا (حقا لغا) الاستثناء (المنقطع لان الذكر) اياه (وعدمه حينئذ سواء) اذ لا يفيد الاخراج والسكوت كل قبل ذكره أيضا فان قلت هب أن في المنقطع حكما لكن من أين يلزم في المنصل وفيه الكلام قال (والفرق) بينهما بافادة أحدهما الحكم دون الآخر (تحكم) فان استعمالهما على غلط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فانه قد عرفت أن الأداة مجاز في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز أن يكون وضع الاستثناء لاجراج المستثنى وجعله مسكوتا لكن ربما يستعمل مجاز الافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا (و) لنا (نايبا النقل من أهل العربية أنه كذلك) أي من النفي اثبات ومن الاثبات نفي (وعليه مبنى) كلام (علماء المعاني ان ما زيد الاقائما يصلح رداعلى 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 والمزايا كما هو وتطيفهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر (و) لنا (كلمة التوحيد) وهي لا اله الا الله فاتها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل أهل اللسان كافة ولا تكون كلمة توحيد الا اذا كان في المستثنى حكم مخالف (وله انما يتم بالنفي) أي نفي الاولية عن غير الله تعالى (والاثبات) أي اثباته تعالى (وأورد عليهم ما أوالا النقل محمول على الحكم النفسى) يعني أن مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسى متعلقا بالمستثنى (لا على النسبة الخارجية) أي 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 مفيدا للحكم المخالف ولما فرغ من اليراد على الاول أشار الى اليراد على الثاني بقوله (وكلمة التوحيد على عرف الشارع) الخاص فيه فلا يلزم من كون استثناء اثباتا كون سائر الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس (وأجيب) عن الوارد على الدليل الاول (بانه لا يتأتى) ما ذكرتم (فبما هو العدم في ما أخذ الاحكام وهو الانشاء عدم النسبة الخارجية فيه) وانما فيه النسبة النفسية وقد سلمت انتفاءها في 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 تحتسلا والمقصود أن النقل محمول على أن ليس في 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 بانه قد تقدم أن الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث

لوفعل ذلك لزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الاسامي فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الامور موضوعها ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم باحد 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 فلما اراد بالايان التصديق بالصلاة والقبلة و اراد بالمصلين المصدقين بالصلاة وسمى التصديق بالصلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعا من التعلق والتجوز من نفس اللغة احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم لايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله و ادناها

هي لامن حيث انها قائمة بالنفس فاذا كان الاستثناء موضوعا لانتفاء النسبة التفسيرية لا يكون وضعه لانتفاءها من حيث هي نفسية بل من حيث هي فلزم من انتفاءها في نفسها ثبوت مخالفتها فثبت المدعى و لك ان تقول هذا غير واف فان مقصود الجيب ان الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى في حكم المسكوت وغيره بانتفاء النسبة النفسية اى عدم تعرضها وهذا لا ينافي الوضع للعاني من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر والحق في الجواب ان النقل لا يتحمل هذا التأويل فانهم صرحوا بانه من النبي انبأت لاهومثني وبالعكس وهذا مناف لعدم التعرض (و) اوجب عن الوارد على الدليل الثاني (بان عرف الشارع حادث والكلام) في كلمة التوحيد (قبل حدوثه في ازل الاسلام) حين الخطاب بها مع الكفار فاتهم فهم وامنوا التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه (الآن يقال) في دفع هذا الجواب (المخاطب حينئذ ما كان دهريا) منكر الوجود لله تعالى (بل) انما كان (مشركا) كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله واذ لم يكن دهريا كل وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتصديق والافرار به لكونهما حاصلين (ثم صار) التوحيد بعد ذلك (عرفا) للشارع (و) اورد عليهما (نايبا) النزاع في الدلالة لغة فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة (والنقل) المذكور (محمول على نبوتها عرفا) ولا كلام لهم فيه كيف (وقد قالوا به فيلزم سبعة) عندهم (في مثل ليس على الاسبعة) ولو لم يكن عرفا لانبأت السبعة لما زمت (ويتم التوحيد) ايضا لانه يفهم عرفا للنبي والانبأت (و) بهذا اندفع ما قيل ان انكار دلالة ما قام الاز يدعى ثبوت القيام لزيد) كما هو رأيهم من عدم الدلالة على النبوت والسلب (يكاد يلقى بانكار الضروريات) وجه الدفع ان القدر الضرورى هو الدلالة عليه عرفا فهم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع فالمشكر ما ليس ضروريا وما هو ضرورى غير منكر (اقول) في رد الجواب (نايبا) هذا التجوز (مع بعده) في نفسه (فانه لا دليل على اللغة الانقل من أهلها) واذ قد حتم النقل على العرف فليجبر في كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فاهل اللغة انما حكوا الموضوع القوى ولا يصح حمله على بيان العرف (يستلزم ان لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة) فان الاستثناء يقتضى حكما في الصدر واذ لا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه (نحو على عشرة الائمة الاسبعة وقد صح) على المذهب الاصح (فتدبر) فان الجيب له ان يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذ قد منع الحكم فيه لغة فلان يمنع هذه الائمة اولى هذا على التنزل والافله ان يمنع استدعاء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن ان يعتبر المستثنى مقيدا بخروج البعض ثم يقيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقيدي اى الغام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فلان المذكور افرار بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه بنسبة منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد نقصه تسعة فهو مقر به لانه به التكلم وليس في المستثنى حكم فتأمل وربما يقال الخفية المنكرون للحكم في المستثنى ينكرونه مطلقا مرة اول لغة فالتوجيه باقرار الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به فافهم الخفية الجامعون للمستثنى في حكم المسكوت (قالوا اولا نقل) عن اهل العربية (انه تكلم بالباقي بعد الثبوت) فليس فيه تكلم بالمستثنى لانفيها ولا انبأتا (اقول) في الجواب (لا ينافي) هذا النقل (ذلك النقل) وهو انه من الانبأتني ومن النبي انبأت (فان هذا باعتبار المستثنى منه) اى ليس تكلم بكل ما يتناول المستثنى منه بل بالباقي فقط (واما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلانصر فيه) بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التأويل وربما يجاب بان المعنى انه صرح بتكلمه بالباقي وهذا لا ينافي ضمنه حكما مخالفا للصدر في المستثنى (ومن ههنا) اى من اجل ان هذا حكم المستثنى منه (علم اندفاع ما قيل) في حواشي

امارة الأذى عن الطريق وتسمية الامامة ايمانا بخلاف الوضع فلنا هذا من اخبار الاحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وان ثبت فهي دلالة الايمان فيجبوز بسميته ايمانا احتجوا بان الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت الى اسم وكان استعارتها من اللغة اقرب من نقلها من لغة أخرى أو ابداع اسم لها فلنا لانتم لم تحدث في الشرع عبادات لم يكن لها اسم في اللغة وان قيل فالمدنى في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عبارة عن الطواف والسعي فلنا عنه جوابان الاول انه ليس الصلوة في الشرع أيضا عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كفي اللغة والحج عبارة عن القصد والصوم عبارة عن الامساك

مرزا جان على شرح المختصر (ان القول بالحكمين) المختلفين في المستثنى منه والمستثنى (لا يتأتى مع اختيار ان الاسناد بعد الاخراج) وجه الاندفاع ان هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج وهذا لا ينافي افاذته الحكم المخالف في المستثنى (فتدبر) وبه اندفع ايضا ما في التوضيح ان الألبق بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف (و) قالوا (ناييا لو كان) في المستثنى حكم (لزم من لاصلاة الابطهور وصحتها بمجرد الظهور) لافادة الاستثناء مخالف الصدر (وهو باطل اتفاقا) فان الصلاة مع فقدان شرط أخرى من الستر ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج من ان الحديث المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم تكن هذه الالفاظ صحيحة لم تكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلاة الابطهور صحيح بل ادعى السويطي وآثره وقد ذكر في رسالة مفردة أساسيد كثيرة فافهم (ويجيب أولا كما أقول بأن البطلان) في بعض الصور مع وجود الطهارة (لمعارضه) دليل (قاطع دل على اشتراط أمر آخر) من الاستقبال والستر وغير ذلك (لا ينس) مدعانا (فانه مختص) لعدم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع (فافهم) وقد يقال لا بد للتخصيص من المقارنة ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للسمع ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الأخرى من ضروريات الدين وكان متقدما عليه فيصلح تخصيصا وانما لا يصلح للتخصيص ما يظهر بعد ورود العام فافهم (و) يجيب (ناييا كما قال الأمدى انه منقطع فلا اخراج) فيه شئ من أفراد الصلاة (بل فيه حكم آخر) من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الاحيان (وبدفع) هذا الجواب (بأنه مفرغ) لان المعنى لاصلاة حاصلة ملتصقة بشئ الامتصقة بظهور (وكل مفرغ متصل) كما تقر في النحو وقد يقال كونه مفرغا غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير هكذا لاصلاة موجودة لاصلاة بظهور والمستثنى منه هو الصلاة ذالوجه في الدفع ان يقال أولا وان الانقطاع يفيد عدم صحة الصلاة عموما لكن قد تكون مقرونة بطهارة وناييا ان الاتصال يمكن بل متبادر وظاهر فلا يدل الى الانقطاع الذي يصار اليه بضرورة شديدة (و) يجيب (ثانيا كما في المنهاج بحمله على المبالغة) في اشتراط الطهارة (كأنه لا شرط للصحة غيرها) فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط (ولا يخفى انه) أي الحمل على المبالغة (خلاف الأصل) سيما في الشرع) فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا (و) يجيب (رابعا كما في المختصر ان قدر) خبر مستثنى منه وقيل (لا صلاة) صلاة (الاصلاة بطهورا طرد) الكل (وان كل صلاة بظهور) ولو مع فقدان سائر الشروط (صلاة حاصلة قطعاً) فلا استحالة وان ثبت جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لاصلاة حاصلة بحال الامتقنة بالطهارة وهو اوفق بكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد عدم اتصاف الصلاة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيدا قائما (وليس) هذا الجواب (بشئ) لانه ان اراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل (لان الحصول الشرعي غير مطرد لا تنفاه سائر الشرائط) في بعض الصور ولا يوجد الشئ مع فقدان الشرائط وان اراد الحصول الحسي ففيه ما قال (والحسي غير مراد بديل الاستثناء) فان الصلاة بدون الطهارة صلاة حسية ولو قيل ان الصلاة بدون سائر الشروط ليست صلاة حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلاة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلاة صحيحة لان الصلاة بدون الطهارة ليست صلاة حقيقة فيضيع الاستثناء حينئذ (و) يجيب (خامسا كما هو المشهور عن الجمهور انه يفيد ثبوتها مع الظهور في الجملة) ولو روقوا على شروط أخرى (وذلك اذا تحقق سائر الشروط) المعتبرة في الصحة (ورد) هذا الجواب (بانه يجب) في الاستثناء من النبي (ان يكون اثباتا للثبوت لان يكون مترددا بين النبي والاثبات) وههنا كذلك فان الحصول مترددين ان يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين ان لا يقع اذا لم يتحقق (فتأمل) فان الرد ليس بشئ لان مقصودنا الجيب ان الاستثناء من النبي اثبات لانه اثبات لكل فرد

والزكاة عبارة عن التوكلن الشرع شرط في اجزاء هذه الامور امورا آخر تنضم اليها فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام
 الركوع والسجود اليه وفي قصد البيت ان ينضم اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق
 عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع الثاني انه يمكن ان يقال سميت جميع الافعال صلاة لتكونها متبعا بها
 فعل الامام فان التالي للسابق في الخليل يسمى مصدا لكونه متبعا هذا كلام القاضي رحمه الله والمختار عندنا انه لا سبيل الى
 انكار تصرف الشرع في هذه الاسماء ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكيفية كما طنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف

عموما وفي كل حين عموما فالمعنى انه لا صلاة في حال من الاحوال اصلا الا في حال الطهارة في الجملة قطعوا هذا الرد فيه اصلا
 وقدر ذبان المعنى لا صلاة صحيحة الا صلاة بطهورة النكرتموصوفة في الابتناء فيم فيلزم صحة كل صلاة بطهورة ولو مع فقدان
 سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الاول من التزام التخصيص (و) يجب (سادسا) بان مثل هذا
 الكلام متعارف في افادة الاستراط (اي اشراط المستثنى منه بالمستثنى) (والتوقف) للمستثنى منه عليه (فيدل على انعدام
 المستثنى منه عند عدم المستثنى) لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط فالحديث انما يدل على اشراط الصلاة بالطهارة
 وعدمها بعدمها (واما انه) اي المستثنى منه (بوجد معه) اي مع المستثنى (في الجملة فلا دلالة لفظ عليه) فلا يدل الحديث على
 وجود الصلاة مع الطهارة في الجملة (وفيه ما فيه) فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المكوث وهو مدعى الخصم
 وقد يوجه بعض الاجوبة بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليك بالتأويل **﴿تم ههنا فوائد﴾** الفائدة الاولى في كلمة
 التوحيد اشكال مشهور فان المقدر (الغبرية) (اما الموجود) فالمعنى لا اله الا الله (فلم يلزم) منه (عدم امكان الله
 سوى الله تعالى) ولا يتم التوحيد الكامل (واما الممكن) فالمعنى لا اله الا الله يمكن بالامكان العام المقيد بالوجود الا الله (فلم يلزم منه
 وجوده تعالى) فلم يقد التوحيد اصلا (ويجب اولاً كما نقل عن شارح المختصر بان كلمة التوحيد) مبنى (على عرف الشارع)
 فلما اختير كلا الشقين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن وتقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على ان
 المعنى ليس له كما تاوم وجود الا الله فانه موجود واجب ويعود ما مر ان عرف الشارع ما حدث فتأمل (و) يجب (ثانيا) كما هو
 منقول (عن بعض الحنفية ان وجوده) تعالى (تقرر في بدهة العقول) لان المنكر لم يكن دهريا (المقصود) منه (نفي الشريك)
 لان المخاطب مشرك فاذا نختار ان المقدر الامكان وصلوح الوجود فيلزم منه نفي امكان الله سواء تعالى واما وجوده تعالى
 فلكونه مسلما لا يحتاج الى التنبية فتأمل فيه (و) يجب (ثالثا) كما هو منقول (عن الشيخ شري بان لا حاجة) ههنا (الى الخبر
 بل اصل التركيب الله) وهو المقصود (فدخل) عليه (لا والا لعصر) اي لخصر الالهية فيه تعالى (فالمسند اليه هو الله
 والمسند هو الله) وهذا الجواب يبداهة شق ثالث به لا حاجة الى تقدير الخبر (وهذا) الكلام (مما يتعجب منه) فانهم بعدونه ما هرا
 بالعربية فايد طولي فيها (كيف لا) يتعجب منه (فان الاستثناء يقتضى الحكم) في الصدر (بالضرورة) ولعله بنى كلامه
 على لغة من بنى خبر لا التي اتنى الجنس ومقصوده ان المعنى اتنى الاله الموصوف بالالهية الا الله الموصوف بها وحينئذ لا وجه
 لهذا الاستبعاد لكن برده عليه شئ آخر وهو انه لا يلزم منه نفي امكان الغيرة لاشكال كما كان (و) ان تقول ان لا التي اتنى
 الجنس تفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجود في نفسه بنفسه فيفيد وجود المستثنى ولا يحتاج
 الى الخبر فتقدير (وما قيل في تصحبه لو بدل لا والانا) وقيل انما الاله الله (لكان كلاما تاما) البتة (من غير تقدير وانما هو
 النفي وكلمة الا) اي ليس مفادها الامفاد لا والا فلا والا ايضا لا يحتاج الى الخبر (فأقول مدفوع) هذا القول (بان المراد) من
 قولهم انما كلا والا (ان حاصله في التخصيص) والقصر (كلا والا للملازمة) بين تمامية الكلام من لا والا وبين تماميته من انما
 (ممنوعة) كما لا يخفى (و) يجب (رابعا) كما قول مما حقق في الكلام (ان ما يمكن الواجب) بالامكان العام (فهو ضروري
 فيلزم من الامكان الوجود) اي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فلنا ان نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده
 تعالى بالوجوب (و) يلزم من عدمه عدمه (اي من عدم الوجود عدم الامكان فلنا ان نختار تقدير الوجود ونقول لما اتنى وجوده
 سواء اتنى امكانه لان الموصوف بالالهية لا يكون ممكنات مخلوقا البتة بالضرورة وبه عليه في علم الكلام ايضا وهذا الجواب بالآخرة
 يؤل الى ان نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي الاله سوى الله تعالى ردا لزم الحقاء المشركين فتأمل (و) يجب

في الاسامي من وجهين أحدهما التخصيص ببعض المنهيات كفي الذباة فتصرف الشرع في الحج والصوم والايان من هذا الجنس اذ للشرع عرف في الاستعمال كالعرب والساني في اطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء وتصل به كسميتهم الحجر محرمة والمحرمة شربها والام محرمة والمحرمة وطؤها فتصرف في الصلاة كذلك لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فتشبه الاسم بعرف استعمال الشرع اذ انكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسه بعيد فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من اخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج اليه اذ ما يصوره

(خامسا ان مطلقات الالهيات ضرورة لتعالى عن التغيير والتبدل) فان الاله ليس من شأنه أن يوجد تارة ويعدم أخرى (فيكون اليجاب) هناك (ضروريا كالسلب) فهذه القضايا وان كانت مطلقات صورة ضرورة بمعنى فتختار تقدير الوجود والمعنى لاله موجود بالضرورة الاله موجود بالضرورة فلزم امتناع اله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد (فتدبر) **الفائدة الثانية الحنفية** المحققون (الذين وافقوا الجمهور) في أن الاستثناء يقيده الحكم المخالف في المستثنى (قالوا الحكم الذي بعده الاشارة لانه) أي الاستثناء (بمنزلة الغاية) فانها لا تنهاه حكم الصدر وتفيد عدم دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء (وعاية الوجود عدمه وبالعكس) فلزم فيه الحكم المخالف (الآن الصدر ثابت قصد او هذا) بل تبعا فيكون اشارة (والأوجه) على ما في التحرير أن هذا ليس على الاطلاق بل (انه اشارة مرة) ان لم يكن مقصودا (نحو على عشرة الاثلاثة لان المقصود منه) (سبعة) أي الاقاربه وأمانني ما زاد فيلزم تبعا (و) أنه (عبارة) ومقصود مرة (أخرى ككلمة التوحيد فان النبات والشيء) المفهومين فيها (كلاهما مقصودان) وقد يقال لا قصد الا الى الشيء لان المخاطب غير دهرى لكنه مشترك بالمقصود منهما رذعه واكتفى في النبات بمجرد الاشارة وهذا محتمل لكنه غير صالح لأصل المقصود اذ لا يزيد على المناقشة في المثال فتأمل (بل قد يقصد الثاني) بالذات (فقط) دون الأول الاتباع في الاستثناء المفرغ (نحو ما أنت الاحرف فهم) وتحقق كلامهم قدس أسرارهم أنك قد عرفت أن الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم تقيدي يحكم عليه وعرفت أنه يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المنقوص منه البعض ويعبره عن الباقي وفي هذا التعبير الاطول بذكر الكل ثم اخراج البعض اشارة الى أن المخرج مخالف للصدر في الحكم وهذه هي التكتة في الاطناب واختيار طريق أطول لحفظه اندفع ما قال صدر الشريعة أن هذا التخصيص باختيار القول الثاني هو أن يذكر الكل ويحكم على البعض وأما على اختيار أن المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بمفهوم التقييد ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتأمل جدا ولعل من قال انه لا حكم فيه لغة انما يفهم عرفا راد هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لافادة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيد ما تقدمت عليه أن المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الأصل في الاستثناء وقد عدل عنه فتقصد هذه الاشارة في خصوص التركيب بالذات فلا اشكال عليهم قدس أسرارهم الامن جهة عدم التدبير في كلامهم **الفائدة الثالثة** عند الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا) وانه ليس ربان العلة عندهم الكيل مع الجنس (خلافا للشافعية) فانه لا يجوز عندهم لعلة الطعم عندهم (وقد قال عليه) وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء) هكذا روى اصحاب الأصول والذي في كتب الحديث لا يتبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعر بالشعر ولا التمر بالتمر ولا الملح بالمح الاسواء بسواء عينا بعين يدا بيد في حديث طويل أخرجه الشافعي الامام وفي البر وأخوانه ورد لفظ الكيل صريحا في الصحيحين وغيرهما (فقال) الامام (نظر الاسلام ومن تابعه منناه) أي مبني هذا الخلاف (أن الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى لكم بيع طعام بمساو) يحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالتخصيص (فما سوا مطلقا) سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا أو غير معلوم المساواة أو بيع طعام لا يدخل تحت الكيل (ممنوع) بصدور الكلام لان الاستثناء انما عارض في المساواة فقط فتبين انه غير داخل في الحكم فقط (فلا يجوز بيع حقة) من الطعام (بمختلين مثلا) لدخوله تحت عموم النص (وعند الحنفية لا حكم في المستثنى وهو المساواة) لانه بمنزلة المسكوت عندهم (بل) الحكم (في الباقي) بعد الاستثناء (وهو المفاضلة حقيقة أو شبهة كالمجازفة) فيجوز البيع فيها فقط (وهما في الكيل عادية) لان الاعتبار المساواة فيه فقط كما اذا بيع الحنطة بجنسه مساوفا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كأن الموزون كذهب اذا بيع

الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة الابنوع تصرف فيه وأما ما استدل به من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية ولا يلبس اسم العربي عن القرآن فإنه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالجمية لكان لا يخرجها عن كونه عربية أيضاً كذا كرنا في القطب الأول من الكتاب وأما قوله أنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضاً لا يجب إذ لم يذهبهم مقصوده من هذه اللفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضي رحمه الله

بجسه مساوياً في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فهمها (فلا يدخل تحته غير ممد كور) في الصدر (والأصل الاباحة) فبقي عليه (فيجوز وفيه نظر ظاهر إذ بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود) وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل (أيضا) فإن النبي والانباء 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 إنما تتدلو بالحكم المستثنى منه لا بالحكم المستثنى مقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم أم لا فإن حاصل دليلهم أنها استثنى حال المساواة في المعيار فبقي على الحرمة مسائر الأحوال التي سواها ومن جعلها بيع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة ونظرنا أنه لو كان معنى الخلاف ما ذكر لكان الامام نفي الاسلام وأمثاله قائلاً بالحرمة لأنهم قائلون بالحكم في المستثنى هذا ثم هذه الاشكالات ليست الاعلى من فسر كلامه على هذا النمط وليس مطابقاً للكلام وإنما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه إذ ليس مقصوده قدس سره ابتداء الخلاف عليه بل أنه 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 وإنما الغرض التمثيل بأمثلة الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان على ألف درهم المائة لفلان على تسعمائة وعندنا الأمانة قائمها ليست على بيان ذلك أنه جعل قوله تعالى الذين تابوا يعني قوله الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواه وبقية صدر الكلام عاماً في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلماته الشريفة فانظر بعين الاتصاف هل فيه أثر لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه أنه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في محض القياس ان المستثنى منه المقدر الاحوال الكيلية كما يختاره المصنف بقوله فالأوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كقائه مؤنة الجواب (فالأوجه) على ما في التحرير مأخوذاً من كلام هذا الخبر الامام نفي الاسلام في محض القياس (أن مبناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ) وتقديره (أوجسه فعند الحنفية) المعتبر (الأول) فقد روي نوع المساواة وهو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقي ما لا يدخل تحت الكيل خارجاً عن حكم الحرمة (و) قدر (الشافعية الثاني) أي جنسه وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل في الحرمة (والراجح الأول) أي تقدير النوع (لان المتبادر من ما في الدار الا يزيد أنه ليس فيها انسان الا زيد لا حيوان) الا يزيد وعلى هذا قال الامام محمدان كلن في الدار الا يزيد فعبدى حران المستثنى منه بنو آدم ولو قال الاحجار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الامتاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم ان المستثنى منه ما يكون أقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له أدنى استقرار وتدبر في الكلام (هذا) والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) الاستثناء بعد جعل متعاطفة بالواو ونحوه من القاموس كما في التحرير (يتعلق بالآخرة) فقط (عندنا كما في على الفارسي من الصعاق) أي كذا ذهب هو إليه (و) يتعلق (بالكل) أي كل واحد (عند الشافعية) كلن مالك منهم) قال في شرح المختصر (والنزاع في الظهور) فعندنا ظاهر في تعلقه بالآخرة 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 الآخرة) والى الآخرة فقط (الى ما عدا الأولى فقط) فلا يتأتى من أحد دعوى النصوصة في واحد من الاحتمالات وإنما يصلح النزاع الظهور والله أعلم ان الظهور في الآخرة منصوص في شرح البدیع وظهر من كلام الامام النسفي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام أن الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الآخرة ويحتمل أن يكونوا متوقفين في الظهور وان ما نسب للشافعية أخذاً

الفصل الخامس في الكلام المفيد اعلم أن الامور منقسمة الى ما يدل على غيره والى ما لا يدل فأما ما يدل فنقسم الى ما يدل بذاته وهو الأدلة العقلية وقد ذكرنا جميع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب والى ما يدل بالوضع وهو ينقسم الى صوت وغير صوت كالإشارة والرمز والصوت ينقسم في دلالاته الى مفيد وغير مفيد والمفيد كقولك زيد قائم وزيد خرج راكبا وغير المفيد كقولك زيد لا وعمرو في فان هذا لا يحصل منه معنى وان كان آحاد كلماته موضوعة للدلالة وقد اختلف في تسمية هذا كلاما منهم من قال هو كقول بولس رجل وزيد لجرودير فان هذا لا يسمى كلاما ومنهم من سماه كلاما لان آحاده

من دليلهم فشهادة على النبي لا بد من تصحيحه بالاستقراء الباع وليس بل تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى الترتيل فدلالة الدليل مع تفرغ الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (و) الامام الهمام حجة الاسلام (الغزالي بالوقف لعدم العلم بأنه حقيقة في أيهما) في الأخيرة فقط أوفى الشكل (و) قال (المرتضى) من الرافض (بالاشتراك) فيهما (فيتوقف) الى ظهور القرينة قال شارح المختصر (وهذان) القولان الوقف والاشتراك (بوافقنا في الحكم) لانهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة والوقف في غيرها الى أن يقوم دليل (وان خالفنا) نا (في المأخذ) لان مأخذهم في تعيين الأخيرة يتبين به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان للملك فلها أيضا ولا احتمال لكونه لماعداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فالأخذ بالظهور في الأخيرة (قال أبو الحسين) المعتزلي (ان تاهرا الاضراب عن) الجملة (الأولى بأن يختلفا نوعا) من الانسانية والخيرية والامرية والتبعية (أو اسما) بأن يكون الاسم الصالح الاستثناء عنه مختلفا (أو حكما) بأن يكون حكمهما مختلفا نحو كرم بنى تميم واستاجر مضر (و) الحال انه لا يكون في الثاني ضمير الأول أى لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الأول الصالح للاستثناء عنه نحو كرم بنى تميم واستاجرهم الا زيدا (ولا) يكون (اشتراك) بينهما (في الغرض) المسوق له (فلاخيرة) أى يكون حين ظهور الاضراب للأخيرة (والا) ظهور الاضراب اما بان لا يختلفا نوعا واسما وحكما أو يختلفا في أحد هالكن يكون في الثاني ضمير الأول أو يختلفا ولا ضمير الأول في الثاني لكن يشتركان في الغرض المسوق له (فلاجميع) أى فيكون الجميع في الصور الثلاث (ومنه آية القذف) وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا (الآن الغرض) من الجمل (وهو الاهاة والانتقام واحد فهو) أى أبو الحسين (بوافق الشافعية اذا الحاصل) لكلامه زعلقه بالكل الامناع) وهو قول الشافعية (الا أنه قصر المانع فيما فصل) بخلاف الشافعية فانهم لم يقصروا واختلف ان كان في تعيين الموانع وهو أمر آخر (لنا) لأن حكم الأولى ظاهر (في الثبوت عموما) (ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوكا) لجواز كونه للأخيرة فقط (فلا يرفع حكم الأولى كما يجوز تعلقه بالكل فيرفع حكم الأولى أيضا واذا كان الرفع مشكوكا (فلا يعارضه) لان الظاهر لا يعارضه المشكوك) وهذا أحسن مما قالوا حكم الأولى متيقن ورفع بالاستثناء مشكوكا فانه يرد على ظاهره أن التيقن بحكم الأولى ممنوع اذا احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصارف موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يجب عنه بأن المراد بالتيقن الظهور فتأمل (بخلاف الأخيرة) فان حكمها غير ظاهر (لان الرفع يظهر فيها اذ الكلام فيما لا صارف عنها) وحسنه يتعلق بها (ولذا لم فيها اتفاقا) واذا ثبت أن الأخيرة ظاهرة الرفع (فان دفع ما في المختصر أن الأخيرة أيضا كذلك) أى حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوكا (لجواز رجوعه الى الأولى بدليل) فلا يرفع الأخيرة (ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل بظاهرة لا يدل على عدم التعلق بماعدا الأخيرة بل على التوقف وقد يقرر بان رفع الأولى مشكوكا فلا يرتفع الا عند ظهور قرينة التعلق بها وحسنه فالتعلق بها إما مجاز أو حقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنفرد لا يحتاج الى قرينة فتعين الأول فلزم الظهور في التعلق بالأخيرة فتأمل فيه ثم اعترض عليه بأن ظهور حكم الأولى ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر عند الخصم كيف وهذا في قوة أصل المطلوب ولأن تقرر هكذا ان تعلق المتعلقات بالقرين أصل متأصل عند أهل العربية وقد يدل عنه أيضا حكم الأولى ظاهر الثبوت لعدم تعلق الغيبة وارتفاعه بالاستثناء مشكوكا لان الكلام فيما لا صارف عن الأخيرة فيتعلق به وهو القرين ولا يتعلق بماعداه الا بقرينة وهذا يدل على عدم التعلق بماعداها فتأمل فيه فانه موضع تأمل (و) لنا (نايبا الاتصال من شرطه) أى الاستثناء كما مر (وهو في الأخيرة) فقط لانه متأخر عن الأول بالأخذ في جملة أخرى فلا يتعلق بماعداها وهذا يدل على

وضعت للأفادة. واعلم أن المفيد من الكلام ثلاثة أقسام اسم وفعل وحرف كافي علم النحو وهذا لا يكون مفيداً حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحو زيد أخوك والله ربك أو اسم أسند إلى فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو وأما الاسم والحرف كقولك زيد من وعمرو في فلا يفيد حتى تقول من مضرو في الدار وكذلك قولك ضرب قام لا يفيد إذ لم يتخلله اسم وكذلك قولك من في قد على. واعلم أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيباً مفيداً ينقسم إلى مستقل بالأفادة من كل وجه وإلى ما لا يستقل بالأفادة الأبقريئة وإلى ما يستقل بالأفادة من وجه دون وجه مثال الأول قوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا أنفسكم

عدم التعلق بما عدا الأخيرة فإن قلت الاتصال بالعطف موجود قال (والإتصال بالعطف فقط ضعيف) لا يكفي لتعلق الاستثناء (تحققه مع الصارف) عنه (فيعتبر دليل) آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسرف في ضعف هذا الاتصال أن العطف في الجمل لا يفيد التحقق في الواقع وهذا حاصل إن لم يعطف أيضاً وفي صورة عدم العطف لا تعلق لاحدهما بالآخر فكذلك في العطف واعتراض بان الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو محقق فإن العرف لا يعده متأخر عن الأول وجوابه ظاهر لأن الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات إذ ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بأنه متصل بالأولى لا حقيقة ولا عرفاً وغير المتعاطفة اثنين أو ثلاثة إذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين أو ثلاثة فإن اكتفى بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها بيان 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 إلى ما يليه فقد ظهر أنه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكوت من غير عذراً والأخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه أنه ترك الكلام الأول وأخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا يكفي للتأخر المصنف واعتراض أيضاً بأن الدليل لو تم بدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع أنه يجوز بقريئة. ولأن أن تحجب بأنه ربما ينزل الانفصال منزلة العدم لأمور خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعاد أخذ في أخرى تركها بل إتمامها في المقامات الخطابية لكن يحتاج إلى القرينة لكونه خلاف الظاهر فلا يدل على عدم الجواز مطلقاً بل إذا لم يكن صارف فقط الأثرى أنه كثيراً ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بعقضاء وبالعكس لظهور أمر حقيقة أو ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذلكها هنا فأحفظ فإنه من مزال الأقدام ولنا ثالثاً لو كان متعلقاً بالكل لزم توجيه الفعلين إلى متعلق واحد وهو التنازع ولا شك أن باب غير التنازع أكثر فيعمل عليه الإبدليل لأن الظن تابع للأغلب فتدبر (واستدل) على المختار (أولاً لوقال على عشرة إلا أربعة الأثنين لزم غمائية) فلم يتعلق الاستثناء إلا بما يليه وإن تعلق بالكل لزم ستة (ويجيب بأنه في غير محل النزاع لعدم العطف والجمله) ههنا (قبل) في شرح المختصر (و) لم يتعلق بالكل (للتعذر) المانع إياه (والأ) يتعذر بل يصح (كان الأثنين مشتبهاً) لكونهما مستثنين عن الاستثناء المفيد للثني (منفياً) لكونهما أيضاً مستثنين من العشرة المثبتة وثبوت شيء واحد وانتفاؤه محال (أقول) في رده (وحدة الموضوع من شروط التناقض وليس) الظاهر وليس وحدة الموضوع متفقاً ههنا لأن الاثنين المثبتين من جملة الأربعة المستنائة والمنفيين من جملة الستة السابقة وإن قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متفقاً قلت اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى (فتدبر) (ثانياً بأن عمله لعدم استقلاله ضروري) فإن غير المستقل يقتضي التعلق والارتباط (وما وجب الضرورة بقدر قدرها) ولا يتعداها (والأخيرة متعينة) للتعلق لأن الكلام فيما لا صارف وبها تندفع الضرورة فلا يتعلق بما عداها (ويجيب بأنه وضعي) أي وضع للتعلق بالجمله (الاضروري) حتى لا يتجاوز قدرها وفي التصريح أن أريد أنه وضع للتعلق بالأخيرة فتم مطلوبنا وإن أريد أنه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره غير موجه لأنه منع على المنع ووجه بأنه ممنوع وباطل لأنه يستعمل للأخيرة والأصل الحقيقة وفيه أن الخصم لا يسم الاستعمال من غير صارف عن الأولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع أنه لو تم لغام مقدمات أصل الدليل وربما يقرر بأن المراد بالضرورة عدم الافادة من غير تعلق وإن كان التعلق وضعياً الاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والأخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها حينئذ يندفع لكن يرد حينئذ ورودها ظاهراً ما أشار إليه بقوله (أقول وأيضاً الكلام في قدر الضرورة) فإنه لم لا يجوز أن تكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وأنه عند الخصم موضوع للأخراج مما قبله متعدداً كان أو واحداً

وذلك يسمى نصا للظهور والنص في السير هو الظهور فيه ومنه منصفة العروس للكرمي الذي تظهر عليه والنص ضرب بان ضرب هو نص بلفظه ومنظومه كما ذكرناه وضرب هو نص بضموا ومفهوما نحو قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تقبلوا قتيلا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنهم من ان تأمنه بيدنا لا يؤذنه اليك فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأنيف من الضرب والشم وما وراء القتل والذرة من المقدار الكثير أسبق الى الفهم منه من نفس الذرة والقتل والتأنيف ومن قال ان هذا معلوم بالقياس فان أراد به أن المسكوت عنه عرف بالسطوح فهو حق وان أراد به أنه يحتاج فيه الى تأمل أو يتطرق اليه احتمال فهو

فإفادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة (فافهم) ولا يخلص عنه إلا بان يقال انه ضروري التعلق لأنه غير مستقل والأصل في المعمول أن يلى العامل ان كنى الافادة وههنا الأخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالأخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا (وما في المناهج من النقض بالحال والشرط والصفة وغيرها) فان مقدمات الدليل جارية فيها مع أنها للكل اتفاقا (ففيه أنه لا اتفاق الا في الشرط) في التعلق بالجميع (خاصة كما صرح به الامام) نحر الدين (الرازي) صاحب المحصول (فلا نقض الابه) لا بالصفة وغيرها فانها الأخيرة عندنا (وسأق وجه الفرق) بين الشرط والاستثناء فيندفع به النقض فانظر الشافعية (قالوا أو لا العطف يجعل المتعدد كالمفرد) فيجعل الجمل كالأحادة والمتعلق بالواحد هو المتعلق بالكل (أقول نعمائتم لو كان عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء) فانه حيث صار الكل بالعطف واحدة فلا معنى لتعلق الاستثناء بواحد لا غير (وهو) أي عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء (ممنوع) بل يجوز أن يتعلق أو لا 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 جاء زيد بكر (أو حكا كالجمل التي لها محل من الاعراب أو وقعت صلة) وأما في عطف غير المفردات فلا (للقطع بأن نحو ضرب بنو عقيم بكر تصعبان ليس في حكمه) ويظهر من هذا الدليل وجوابه أن الاستثناء من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لانهما كشي واحد وهذا يناسب ما مر من أن قيودا أحد المتعاطفين قيود الآخر للتشريك وقد مر الكلام فيه ثم رد عليه أن الصفة والغاية لا يتقديبه إلا المفرد الأخير مع أنه كالأستثناء وسائر القيود فالحق اذا جواب المصنف وهذا تنزلي فافهم (و) قالوا (نابيا لوقال والله لا أكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقا) بيننا وبينكم فلا يجنب بالكل ولا بالشرب (وأجيب بأنه) أي ان شاء الله تعالى (شرط لاستثناء) فليس مما نحن فيه (فان الحق به لانه تخصيص مثله) فيكون مثله في الاحكام (كان قياسا في اللغة) وقد نهى عنه وان قالوا وجدنا محاورات المخصصات الغير المستقلة على نخط واحد فلا قياس فلنا ليس كذلك بل الشرط الحكم التعلقي بخلاف الاستثناء فانه تخصيص ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوعي الحكم التعلقي والتعيزي في الاحكام الأثرى أن الشرط قد يفيد استثناء الجزاء بالكتابة 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 تقديرا) لان له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالأول لانه مقارن له تقديرا (بخلاف الاستثناء) فانه مؤخر فلا يتعلق الا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق قال مطلع الاسرار الالهية تقدم الشرط تقديرا برشدك الى مذهب أهل الميزان فانه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم وتأمل فيه فان المعادل ان يقول ان كلمة كم وان وقع مفعولا لا يكون مقديما لصدارة وفيه ما فيه (وقد يقال) في شرح المختصر (الشرط يقدم على ما يرجع اليه) فقط (فلو كان لاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع) وان كان للكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع اليها (فلا يصلح) ما ذكرتم (فارقا) بين الشرط والاستثناء (أقول) في الجواب (المراد أنه) أي الشرط (لما زال عن مكانه) واستدعي التقدم (لم يتبعين الأخيرة بالاتصال) لانه زال هذا الصوق (فيقدم على الجميع دفعا لترجيح بلا مرجح) فانه لو تقدم على البعض دون بعض وبعده زال المكان نسبتته الى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعاً فتقدم على الكل فتم الفارق (فافهم) ولا يرد عليه أنه لم يجوز أن لا يكون للأخيرة مكانة قبله فقط وان كان تعلقه بالأخيرة أصح فلا رجحان من غير مرجح لانه مع كونه منعاً على المنع اذ هو في صدق القياس غير موجه لانه صالح بحسب المعنى للكل والكلام فيما لا صارف والاتصال في اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالأخيرة أولى لان نسبتته الى الكل على السوية فلا أصلية أصلا كما قررنا تقديرا (وأبينا

غلط وأما الذي لا يستقل الا بقربة فكقوله تعالى أو يعطو الذي بيده عقدة النكاح وقوله ثلاثة قروء وكل لفظ مشترك ومبهم وكقوله رأيت أسدا وجارا أو ثورا إذا أراد أن يجاعا وليد قوله لا يستقل بالدلالة على مقصوده الا بقربة وأما الذي يستقل من وجهه دون وجهه فكقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وكقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فان الايتاء يوم الحصاد معلوم وقد ار ما يؤتى غير معلوم والقتال وأهل الكتاب معلوم وقد ار الجزية مجهول نخرج من هذا ان اللفظ المقيد بالاضافة الى مدلوله اما ان لا ينطرق اليه احتمال فيسمى فصا أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى بجملا ومبهما

انه أي لا أكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى (في غير محل النزاع لتحقق قرينة الكل وهو الحلف) والكلام فيما لا قرينة فيه وهذا الايتاء المستدل فله لازم يدعى المناقشة في المثال اذا المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر (مع أنه نقل عن بعض الأدباء أن الشرط يختص بالجملة التي تليه) فهو والاستثناء سواء (فان تقدم اختص بالأولى وان تأخر في الشائبة) فلا يتم استدلالكم عليهم (و) قالوا (ثالثا الغرض قد يتعلق بالكل) أي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فلما أن يكرر بعد كل جملة وأما أن يؤتى بعد واحد أو يؤتى بعد الجميع (والتكرار مستهجن) فبطل الأول وفي الثاني ترجيح من غير مرجح بقى الثالث (فلينز الظهور فيه) أي ظهور الاستثناء المتأخر عن الكل في الكل (لتعبته) أي التأخر عن الكل (طريقا إليه) أي الى التعلق بالكل وهو المدعى (فلنا الاستهجان) أصلا في التكرار (الامع قرينة الاتصال) والتعلق بالكل ولا كلام فيه (على أن التعيين) أي تعيين التأخير طريقا إليه (ممنوع لجواز نصب قرينة الكل) فهذا طريق آخر (أو) لجواز (التصريح بالاكتفاء للجميع) فهذا طريق آخر (و) قالوا (رابعاصح) الاستثناء المذكور عقب الجمل (الجميع والقصر) على الأخيرة (تحكم فلنا) الاستثناء المذكور (صالح لكل) من الأخيرة والجميع (ذلك لكل تحكم) فها هو جوابكم فهو جوابنا (على أن القرب) من الأخيرة (والتيقن) بكونه لها (مرجح) فلا تحكم (مع أنه لا يستلزم) ما ذكرتم (الظهور) في الكل ومدعاكم هذا بل حدث التحكم والترجح من غير مرجح هو حب أن يكون المقدر المشترك (كالمجموع المنكر) الا أن يقال هذا الدليل لا يبطال رأى التعلق بالأخيرة لالابتن مذهبه ولك أن تقول في الجواب أيضا انه ان أردنا أنه صالح لكل في نفس الأمر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلنا سلم ذلك كلف سلم ذلك من ادعى الظهور في الأخيرة والوضع لها وان أردنا أنه صالح لها عقلا واستعمالا ولمع قرينة سلم لكن لا يفيدكم كالأجنبي (و) قالوا (خامسا لو قال على نسبة ونسبة الاستثناء بالكل) أي يتعلق الاستثناء حينئذ بالكل (اتفاقا) والاصل الحقيقة (فلنا انه في غير محل النزاع لوجوه) من أنها ليست جملا وأن التعلق بالكل لصارف وهو تعذر استثناء الستم من الخمسة وأنه لو تم كان الاستثناء فيه عن الكل بما هو الكل لاقى كل واحد والكلام فيه لاقى الأول كالأجنبي أتباع الروايف خذلهم الله تعالى (فالوا أول احسن الاستفهام أيهما المراد) من التعلق بالأخيرة والكل (وأنه دليل الاشتراك) لانه لو كان لأحدهما فقط لتبادر وضع السؤال (قلنا) ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام اما (الجهل بالحقيقة) لكونها نظرية مجهولة قبل إقامة البرهان (أو لرفع الاحتمال) فان الظهور في أحدهما لا يمنع احتمال خلافه اذ ليس محتملا فيه فيحسن الاستفهام لازالة الاحتمال ليصير محتملا فيه وهذا الرفض كيف عني عن الحق ولم يدرك حسن الاستفهام لو كان دليل الاشتراك لصار الألفاظ النظرية الحقيقة أو الخفية الدلالة ومنظونها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله نورا فما له من نور (و) قالوا (ثانيا صح) الاستثناء المذكور عقب الجمل (الجميع والأخيرة) فقط (والأصل الحقيقة) فيكون حقيقة فهمما (قلنا) هذا جهل بل (الأصل عدم الاشتراك بل المجاز خبر منه) ثم انه ان أراد الصحة بالجميع من غير قرينة والأخيرة كذلك فهذا دعوى من كمال بلوغه درجة العبادة وكيف ساعه في مقابلة من يدعى الظهور في أحدهما وان أراد الصحة مع قرينة في أحدهما فبها مجاز قطعاً فانبات الاشتراك منه حافة فتدبر (أقول) الاستدلال (منقوض بما عدا الأخيرة فانه صحيح) والأصل الحقيقة (ولعله مجاز بالاتفاق) فان قلت اذا كان مجازا بالاتفاق فلا تثبت الاصل كونه حقيقة في مقابله قلت هذا يعود على الدليل فانه حقيقة في أحدهما باجتماع من يعتد باجتماعهم فلا تثبت الاصل الاشتراك في مقابله فتدبر القاضي وجهة الاسلام وأتباعهما (فالوا الاتصال) بين الجمل بالعطف (يجعلها كالأحاد والافصال) وانقطاع كل عن صاحبها حقيقة (يجعلها كالأجانب فيخرج) الاستثناء من الأولى (ناره) على تقدير كونها كالأحد (ولا يخرج) من الأولى ناره (أخرى) على تقدير كونها

أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر فيسبى بالاضافة الى الاحتمال الارجح ظاهرا وبالاضافة الى الاحتمال البعيد مؤولا فاللفظ
المفيد اذا ما نصح أو ظاهر أو مجمل

الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب اعلم أن الكلام اما أن يسعه نبي أو ملائكة من الله تعالى أو يسعه نبي
أو ولي من ملائكة أو يسعه الأمة من النبي فإن سعه ملائكة 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 عما ضروريا بثلاثة أمور بالمتكلم

كلا جانبا فهما شيهان (والاشكال) والأشياء (بوجب الاشكال) فيتوقف (قلنا) ايجاب الاشكال الاشكال (ممنوع) وانما
يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك (لما تقدم من الدلائل) الدالة على تقوية أحدهما (فائدة) الاستثناء في آية
القدف (التي مر تلاوتها (مقصود على ما يليه) هو قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون (عند الخفية فلا يقبل شهادة المخدوف في
قدف اذا تاب) لعدم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وعدم خروج النائب عنه بالاستثناء (خلافا للشافعي رحمه الله) كما هو
المشهور (وما لك وأحد 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) كل ينبغي على رأيهم سقوط الجدل عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب
لعمل الى الكل قال (ولو لا منع الدليل من تعلقه بقوله) تعالى (فاجلدوهم) ثمانين جلدة (من كونه) أي الجلد (حقا لا دعي)
وهو لا يقطع بالتوبة (لتعلق) الاستثناء (به) أيضا ويسقط الجلد (أقول انما يتم) ما ذكر (فأقول) لو لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام
الجلد) وهو ممنوع بل الحد عندنا بالجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه حد الأن شرعه للزجر وهو أيضا زجر بل هو أشد
من الضرب عند أصحاب المروءة ثم الجرعة صدرت من اللسان فينسب الزجر عليه فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن
البهيمة وهذا مثل حد السرقة فانما صدرت عن اليد فشرع الحد فيها وأمر بالقطع وهذا كله ما أشار اليه الامام نضر الاسلام
قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ان قوله فاجلدوهم جزء
وقوله ولا تقبلوا لهم وان كان تاما لكنه من حيث انه يصلح جزءا وحيدا مقتضيا للشرط لان الجزء لا يله من الشرط بفعل
ملحقا بالأول الأخرى أن جرح الشهادة ايلام كالضرب والأخرى أنه قوض الى الأئمة فأما قوله وأولئك هم الفاسقون لا يصلح جزءا
لان الجزء ما يقام ابتداء لولاية الامام فاما الحكاية عن حال فائدة فلا تعتبر تمامها بصيغتها وكان في حق الجزء في حكم المبتدأ
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 الانقضاء وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القدف بسبب والعجز عن البيضة شرط بصيغة التراخي والرد حد مشاركا للجلد
لانه عطف بالواو والعجز عطف بتم انتهى وان تأملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المصنف على وجه أتم وأيقنت بسقوط
ما قيل انه لا يصلح للعدية لان اقامة الحد فعلى يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعليه ومؤلم كحقيق هذا الخبر
(فافهم) ويمكن أن يقرر كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى من الاصل بأن الجلد أيضا يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق
العباد تتم بعفو صاحب الحق وعنده بسقط بعفو المقدوف لكن على هذا ينبغي أن لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف
مذهب قتدبر (وللخفية أو لا 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 نضر 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 اصول الامام نضر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فيعطف على قوله تعالى والذين يرمون فانه
مع الخبر المؤول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا تعلق الاستثناء بالجملة الطلبية أيضا وهذا بناء على أن الذين مبتدأ
وأما اذا كان معمولا لفعل مضمرة وجب القول بكون الواو لا اعتراضا بتمه فافهم فان قلت لم لا يستغنى من الذين قلت فحينئذ
يلزم سقوط الجلد أيضا فتأمل (قيل) المتنع انما هو عطف الخبرية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وههناها) أي
للانشائية (محمل) من الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يمنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يدل على الذين مبتدأ وأما
اذا جعل معمولا لفعل مضمرة والطلب تفسيره فليس له محل من الاعراب فيمتنع العطف (أقول) لا كلام لنا في الامتناع انما

وبأن ما سمعه من كلامه وعبر عنه من كلامه فهذه ثلاثة أمور لا بد وأن تكون معلومة والقدرة الازلية ليست قاصرة عن اضطراب الملك والنبي الى العلم بذلك ولا متكلم اذ وهو محتاج الى نصب علامة لتعرف 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 يتخلقه لعبده ليس من جنس سمع الاصوات وذلك يعبر علينا تفهم كيفية سماع موسى كلام الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت كما يعبر على الأكمة تفهم كيفية ادراك البصير للالوان والاشكال أما سماع النبي من الملك فيجتملك أن يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله فيكون

(الكلام في الترجيح اذ ترد) في العطف على الانشائية والخبرية (ولاشك أن المماثلة أبلغ) فالاولى عطف الجملة على مماثلها من عطفها على غير مماثلها فاذا كرر يكفى للترجيح (و) لهم (ثالثا) الجملة (الاولى) خوطب بها الحكام) بدليل جمع الخطاب وكون اقامة الحد مما يقوم به الامام (وهذه) الآية (خطاب للنبي عليه وآله وأصحابه الصلوات) (السلام) بدليل الكفاف) وإفراجه واذا اختلف الخطاب فلا تعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليها وهذا الوجه مما أشار اليه الامام خرا الاسلام بقوله الأثرى أنه فوض الى الأئمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا لامتناع العطف وما في التلويح أنه لا امتناع في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرف الخطاب كافي 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 الخطاب بطباق أهل النحو كيف ولولا لم يكن للتنبيه والجمع فائدة وفيما استشهد به يجوز أن يكون قوله من بعد ذلك خطابا للغير بنى اسرائيل على طريقة الالتفات اشعارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي أن يخاطب غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيى الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى فقلنا اضربوه ببعضها فاضربوا يحيى كذلك يحيى الله الموتى ما من صلح للاعتبار والتذكر وعلى هذا فقس وبعد النزول لا يضرب استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا والعطف الاسمية على الطلبيه يلزم اختلاف الخطابين لو أتى الكفاف على الحقيقة والجل على الجواز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا ايضا فلاشك في صلوحه مرجحا فنقد (اقول لو منع ذلك) أي اختلاف الخطاب (العطف على جزء الجملة) وهو قوله تعالى لا تقبلوا الجزاء الا حمية وقع خبر فيها (لمنع على كاهها) لتكون الخطاب فيها أيضا جمعا (والثاني باطل انفاقا) فانه لا بد من العطف على واحد منهما وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو للاعتراض قائم على ما جوز بعض النحاة ثم ان الجملة الطلبيه لا يصلح وقوعها خبرا الا بتأويل القول على ما هو المشهور في التقدير والذين يرمون المحصنات الى الآخرة مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا وحينئذ يجوز أن يكون في الجملة الكبرى الخطاب له عليه وآله وأصحابه الصلوات والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب للائمة والمعنى والله أعلم بما فيها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وحينئذ لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر ولو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظه ولا تغلط (الا أن يقال حينئذ) العطف (عطف الحاصل) من الجملة الأخيرة (على الحاصل) من الكبرى من غير لحاظ الخطاب (على ما جوز صاحب المفتاح في مثل زيد يعاقب بالقييد والارهاق ونشرع بالاعفو والاطلاق) أنه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والانشائية واعمال يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل على الحاصل لانه انما يكون في الجمل المنقطعة التعلق ولا تقبلوا متعلقة بالخبرية (فتأمل و) لهم (رابعاً) أي استثناء التائبين (منقطع فلا يكون متصلاً بخبر جالهم) عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه بعدم قبول الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى (وذالك لان في) الجملة (الأخيرة ذاتا) هي المشار اليهسم بأولئك (وصفة) هي الفاسقون فلو كان استثناء التائبين متصلاً فاما عن الذات المشار اليها بأولئك وهم الرامون أو عن صفة الفسق (واستثناء الذات من الصفة لا يجوز) لان الذات غير داخله فيها فبطل الثاني (ولو كان) الاستثناء (من الذات) فادع عدم ثبوت الحكم للسنن (وصار الحاصل وأولئك هم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرامين الذين تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين) وهو خلاف الواقع اذ التفسير يتم السلك من التائب وغيره ولو لم يكونوا فاسقا فمن أي شيء تابوا (لكن التائبين بصيرون بعد التوبة صالحين والباقيون هم الخالدون فيه) لان التائبين

المسموع الاصوات الحادثة التي هي فعل الملائدون نفس الكلام ولا يكون هذا اسماء الكلام الله بغير واسطة وان كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تعالى كما يقال فلان سماع شعر المنبي وكلامه وان سماعه من غيره وسماع صوت غيره وكما قال تعالى وان احدهم المشركين استجارك فاجر حتى يسع 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 التخاطبة ثم ان كان نصا لا يحتمل كني معرفة اللغة وان تطرق اليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة الابانضمام قرينة الى اللفظ والقرينة اما لفظ مكشوف كقوله تعالى وآتوا

غير متصفين به أصلا (وبالجملة الاتصال من أولئك أومن عموم الاحوال لا يستقيم الاستكفاف غير مرضي) عند الخذاق (لفظا) كما اذا قيل الاستثناء من الاحوال والمعنى أولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه وبأما لفظ المستثنى الاستثنائي لا يتغير مستغنى عنه (أو معنى) كما اذا استثنى عن أولئك يجعل فسقهم كالفسق (فتأمل في الثاني) من المخصصات المتصلة (الشرط قال) الامام حجة الاسلام أبو حامد (الغزالي) الشرط (ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد) المشروط (عنده) وأورد (أولاً أنه دوري) لان المشروط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط (ويجاب) عنه (بأن المراد بالشرط الشيء) والحاصل ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم أن يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والافتضاع قوله ولا يلزم الخ لان ذلك لا يخرج السبب ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من أول الأمر حتى يخرج فانه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل لا يوجد السبب دونه (قيل) اذا كان المراد به الشيء (فيصدق على العلة المادية والغائية) فانها مما لا يوجد الشيء دونها ولا يلزم أن يوجد عندهما (أقول الا ان يقال المراد خارج) عن الشيء (كذلك) أي لا يوجد الشيء دونه الخ (بناء على ما عرف) واشتهر (أن الشرط من العلة الخارجية) فهذه الشهرة قرينة الارادة (وأما الغائية فانا نلتزم كونها شرطاً في هذا الاصطلاح) المذكور ههنا (كأقبل أو) لا يلتزم بل يقال (كما أقول) هي علة لتفاعلية الفاعل فليست موقوفة عليها (الابالواسطة) باعتبار أنه موقوف على الفاعل عما هو فاعل وفاعلية موقوفة عليها (والمبادر من عدم الوجود دونه التأخر) عنه (ذاتاً بالذات) من غير واسطة فالمعنى الشرط لا يوجد الشيء دونه أي يتأخر الشيء عنه بالذات بخلاف العلة الغائية (فتأمل) وقد يقال يخرج على هذا جميع أفراد الشرط فانها أيضاً علة لتفاعلية الفاعل وكونه تاماً في الجماعية فتدبر فان فيه تاملان الغائية ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطان العبث والشرط مما يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس فاعلاً تاماً دونه فتدبر (و) أورد (تانياً) أنه منقوض بجزء السبب) فانه لا يوجد السبب دونه ولا يلزم أن يوجد عنده (واعلم أنه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط دونه وان صدق لا يوجد السبب دونه وان صدق لا يوجد المشروط الذي يدفع الدور توجه اليه هذا الاراد فهذا في الحقيقة اراد على جواب الدور (ويجاب بأن جزء السبب قد يوجد السبب دونه اذا وجد بسبب آخر) غير الذي هذا الجزء جزؤه فلا يصدق عليه الحد (قيل هذا) الجواب (في غاية السقوط لأن المراد) في النقص (جزء السبب المتحد) أي الواحد لا سبب (على ما صرح به الأمدى) وصدق عليه أنه لا يوجد السبب دونه (وأجيب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه) أي لنوع الارتباط الذي بينه وبين الشيء والحاصل الشرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه لنوع هذا التعلق ولا يلزم لنوعه أن يوجد عنده (حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب) وهو الشرط الذي يستتبع المشروط وهذا اذا كان آخر ما يتوقف عليه فانه يلزمه وجود المشروط لكن للنوع تعلقه بالمشروط والالكت سائر الشروط مستلزمة فلولم يرد لنوعه نخرج هذا الشرط ثم من الاسباب ماله شرطية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعبد والاداء مطلقاً وهذه العناية بتدفع النقص به فان الوقت علاقتين علاقة الاقتضاء وبهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية وصدق عليه أنه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن أن يتخلف وجودها عنه فاندفع النقص بهذه الشروط التي هي الاسباب ثم هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب الشيء لا يكون شرطاً أصلاً اذا الشرط لا اقتضاء فيه أصلاً ولا يتوقف وجوده على وجود السبب الا من جهة خصوص المادة وأما الوقت فليس سبباً لوجود صلاة الجمعة وأدائها وانما هو سبب لوجودها واقتضاءها والشرطية انما هي بالنسبة الى الاداء والوجود ولا استعماله في كون شيء سبباً لشيء وشرطاً لآخر فانهم اذا تقرر أن المراد هذا شرع في تقرير الجواب وقال (وعدم وجود السبب بدون جزء السبب المتحد انما هو بالنظر الى خصوص المادة) وهو كونه متحداً (لا) بالنظر الى تعلق السببية (مطلقاً)

حقه يوم حساده والحق هو العشر واما الحالة على داسل العقل كقوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن واما قرائن احوال من اشارات ورموز وحر كات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتعنين يختص بدر كها المشاهد لها في نقلها المشاهدون من الصحابة الى التابعين بالفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علماضرور يابفهم المراد أو توجب ظنا وكل ما ليس له عبارة موضوعية في اللغة فتتعين فيه القرائن وعند منكري صيغة العموم والامر يتعين تعريف الامر والاستغراق بالقرائن فان قوله تعالى اقتلوا المشركين

والا يلزم أن لا يوجد دون شئ من الأسباب ولو متعدد (لكن يلزم حينئذ أن لا يكون التقيد الثاني) وهو قوله ولا يلزم أن يوجد عنده (فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالتقيد الأول) وكان هذا الانحياز السبب فان قلت لا انحياز لفائدة في انخراجه بل يجوز أن يكون الفائدة انخراجه العلة فانه لا يوجد المعلول دونه قلت سجيء أن العلة تعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية فخرجت بالأول فتدبر فيه (الآن يقال ذلك لانخراجه القدر المشترك بين مجموع الأسباب) فانه لا يوجد للسبب دون القدر المشترك لتوابعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد القدر المشترك لانحصار بين الاسباب لا لتوابعه بل للسبب فانه ليس غير السببية (أقول بقي أن الشرط قد يكون شرطيا) 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 يوجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد على شرط أصلا فان نوع الشرطية لم يأت عن وجود المشروط دونه (الآن يقال) ليس المحدود بالشرط العام بل (المحدد بشرط الشئ مطلقا) أي من كل وجه مع كل سبب (وهذا) المذكور (شرط من وجه) دون وجه (فتدبر) والحق في الجواب أن كون القبض شرط الملك ممنوع وانما هو شرط لخصه الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص شئ اشتراط المطلق بل هو شرط استحباب الهبة للملك وقوله لم يوجد السبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر (فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد) بدلا بأن يكون للشرط واحد وشرط متعدد يوجد 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 أحد ان الشرط لا يتعدد (قلت المعبر في مفهوم الشرط اصطلاحا عدم الوجود بدونه) فلا يمكن التعدد المذكور والوجود المشروط بدون كل (فعدد 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 استتبع لوجود المعلول كالجناية على الصور والظواهر مضيان 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) انزلوا لهما فاعلية الواحد بالشخص الواحد بالعموم (اذ العقل ينقبض عن أن يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله) والأسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز أن تكون قدرا مشركا والالكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا الواحد بالعدد الأقوى (بمخلاف الشرط) فانه لا انقباض عن كون الأقوى تحصيل متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متصلا بمخلاف 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 للشخص (منقوض باقتضاء الماهية فردا معنا كالواجب) عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة الشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبة (والعقل) على رأى الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضاء الشخص بنفسه (فتأمل) بل نقول اقتضاء الماهية الشخص غير معقول لان نسبتها الى الأشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوي النسبة الى المعلول وغيره وأيضا جاعل الوجود والشخص واحد بل الشخص نحو الوجود على التام فلو اقتضى الماهية الشخص لاقتضى الوجود فيوجد قبل الوجود وبهذا بطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعنين عليه سبحانه ونسبة عليه الماهية للعقل التعنين لا يقبلها التقادم المهرة والله أعلم بحقيقة الحال (وقيل) في المنهاج (الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر) عقليا كان أو جعليا فلا يرد أن العلة الشرعية لا تأثير لها حتى يتوقف على الشرط (وبفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر

وان أكد بقوله كلهم وجميعهم فيتمثل المخصوص عندهم كقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وأوتيت من كل شيء قلة أريد به البعض وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى

(الفصل السابع في الحقيقة والمجاز) اعلم ان اسم الحقيقة مشترك في تقدير اذ به ذات الشيء وحده وبرا به حقيقة الكلام ولكن اذا استعمل في اللفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه والمجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع الاول ما استعمل الشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة كقولهم للشجاع أسد والبليد حمار فلو سمي الأبحر أسدا لم يجز لان البحر

عليه فيخرج جزء السبب) فلا يرد النقض به وفي المتهاج قيد زائد لم ينقله وهو لا وجوده وحينئذ لا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فخرج به الآن في الجزء المعمول محل تأمل (قيل) في شرح الشرح (لكنه يشكك بنفس السبب) فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تأثير المؤثر (ضرورية توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته) وما في بعض شرح المتهاج انه يخرج بالقياس الاخير فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففساده غنى عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف على الذات الموجودة فتدبر (ويذكر بان المتبادر) من الحد (كونه) أي ما يتوقف عليه التأثير (مغاير للمؤثر) فيخرج السبب (ثم أورد على عكسه الحياتي في العلم القديم فانه شرط) لوجود العلم له تعالى وانضافه (ولا تأثير للمؤثر فيه) (اذ الخوج الى المؤثر الحدوث) عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للعاجلة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين ومنهم المعروف بهذا التعريف (قيل لو تم هذا) أي الخوج الحدوث (لكانت صفات الواجب) تعالى مجسده (وهي زائدة قديمة) لا متناع قيام الحوادث (مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات) الموصوفة بها لاذل حدوث فلا حاجة (فيلزم اما كونها واجب الوجود) ان كل الوجود ضروري بالها بالنظر الى ذاتها (فيتعدد الواجب بالذات) العباداته (أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر) ان كان يمكن الوجود (وحيث يذيلزم ان اسد ادب انبأ الله تعالى) أي العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد جوزتم وجوده بلا مؤثر (أقول أولا وجود الصفة هو وجودها لموصوفها على ما صرح به ابن سينا) فوجود صفاته له تعالى قائم بذاته تعالى لا بانفسها (فلا يلزم وجوب وجود موجودات) متعددة (مستقلة وانما الحال ذلك) نفا هذا الكلام يقتضي جواز واجب غير مستقلى الذات ولا يجترى على التفويه مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة الية واذلة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنات فيلزم وجوده مساوي النسبة اليه والى العدم من غير مرجح بقي كونها واجبة والوجوب ينافي الحاجة في الوجود فتكون مستغنية عن الذات فتكون مستقلة فيلزم ما سلم استهاته ويلزم خلاف المفروض ايضا من بطلان كونها صفات ويمكن ان يقرر كلام المصنف بان الصفات وجودها ليس وجودها في انفسها بل لموصوفاتها وهي واجبة بالقياس الى الذات وكل ما هو واجب بشئ فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب بالذات ولا استغناء والحال هو الثاني وهو ملزم الاستقلال وغير وجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تعبيرا عن الشيء بل يلزمه فهذا المام معارضة أو نقض اجمالى ولا ينقطع به ما مادة الشبهة ولذا أورد في الثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه (و) أقول (ثانيا) انها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكانت محتاجة الى مقتضى (انما يلزم الانسداد) لباب العلم بالصانع بالآيات (لو كانت مستغنية عن المقتضى) مطلقا (والمؤثر عندهم أخص منه) فان المفيد الوجود يقال له المقتضى فان كان مفيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها الى الذات الموصوفة بها لكن الذات جاعلة اياها بالاجاب لا بالاختيار والالزم التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر به بعد العلم واذا كانت مجعولة بالاجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حققه الامام نقر الدين الرازي رحمه الله في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقوله هو الخوج الحدوث لا الامكان ان الخوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان (فالفهم) وحينئذ سقط قول التصير الطوسي انهم بين ان يجعلوها واجبة وبين ان يجعلوها محدثة لأن لهم ان يجعلوها ممكنة مخلوقة بالاجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقق أمثال هذه المباحث في العلوم العقلية (ثم هو) أي الشرط المذكور (عقل) يحكم بشرطية العقل (كالموجود العرض) فان العرض لا يوجد بدون الجوهر (وتسمى) يحكم بشرطية الشرع (كالظهار للصلاة) فانها لا توجد دونها (وأما) الشرط (لغة فهو العلامة ومنه) أشرط الساعة) أي علاماتها (فيه اشارت الى أن الشرط القوي لا يضلغ

ليس مشهورا في حق الاسد الثاني الزيادة كقوله تعالى ليس كمثلها شيء فان الكاف وضعت للافادة فاذا استعملت على وجه لا يقيد كان على خلاف الوضع الثالث النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله عز وجل واستل القرية والمعنى واستل أهل القرية وهذا النقصان اعتادته العرب فهو توسع وتجاوز وقد يعرف المجاز بأحدى علاماته أربع الأولى أن الحقيقة جارية على العموم في نظائرنا فقولنا عالم المعنى به ذو علم صدق على كل ذي علم وقوله واستل القرية يصح في بعض الجمادات لارادة صاحب القرية ولا يقال سل البساط والكوز وان كل قد يقال سل الطفل والرابع لقرية من المجاز المستعمل الثانية أن

قسما منه كما زعم ابن الحاجب والى أن الشرط القوي المسلمة لا مدخول ان وأخواتها كما زعمه أيضا (وأما تسمية النخاة مدخول ان) وأخواتها (شرطا فلصيرورته علامة على الجزاء) هذا وجه التسمية (اذ كثيرا ما يستعمل) ان (فيمالا يتوقف السبب بعده على غيره) فهو علة موجبة (فيستلزم وجوده لوجوده) أي وجوده مدخول ان وجوده السبب فهو علامة على الجزاء (لا تنفيه لنفسه) أي لا يستلزم نفي مدخول ان نفي السبب لاحتمال أن يوجد من سبب آخر بأن يكون السبب أعم منه ويكون لازما له والسبب آخر ولا يلزم توارد السببين على أثر واحد بالشخص لأنه لعمومه لا يكون واحدا تنصبا نعم اذا كان مساويا يلزم من نفيه نفيه (ولهذا ينتج في الاستثنائي) أي المتصل (وضع المقدم) منه (لوضع التالي) منه (لا تنفيه لنفسه) أي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي (وهو) أي الشرط (قد يتعدد وقد يتعدد جعلا) بأن يكون الشرط المجموع من حيث المجموع (أو) يتعدد (بدلا) بأن يكون الشرط واحدا لا يعينه من أمور متعددة (فهذه ثلاثة) من الأقسام (وكذا الجزاء) قد يتعدد وقد يتعدد جعلا وقد يتعدد بدلا (فالمجموع تسعة) حاصله من ضرب الثلاثة في الثلاثة (فرع) قال ان دخلت فأتناط القان مخاطبا الاثنين من زوجاته (فدخلت احدهما) دون الاخرى (قيل نطلق هي لان الشرط متحد) وهو دخول واحدة واحدة (والجزاء كذلك) هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم أشار الى العلة بقوله (وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف) وهذا أوفق بذهبننا من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد (وقيل لا تطلق واحدة منهما لان الشرط دخولها جعلا) ولم يوجد فلا يرتب الجزاء (وقيل) ليس هذا ولا ذلك (بل نطلقان) معا (لان الشرط) لطلاق كل (دخولها ما بدلا) وقد وجد في ترتيب الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء معا (قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء) فالحكم بالبدلية في الشرط دون الجزاء تحكم بحت (أقول المقصود من اليقين المنع) من الدخول (ولاشك أن أخذ الشرط بدلا بلغ فيه فهو المرجح) لأخذ الشرط بدلا دون الجزاء (فتدبر) وفيه أن المرجح انما يعمل اذا كان الاحتمال ان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر (مسئلة) الشرط كالاستثناء في الاحكام (الاي تعقبه الجمل فانه) ليس كالاستثناء بل (بالبيع لانه مقدم تقديرا) فيقدم على السك (انحفضه الصدارة) للكلام (كالاستفهام والتمني) وقد تقدم ثم نظاهر هذا الكلام بوجه أن الشرط أيضا يوجب حكما مخالفا فيما أخرجه كالاستثناء ولعله مخصوص من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتأخير الشرط لما كان منافيًا لقول نخاة البصرة أراد ان يبطله فقال (أما قول البصريين في مثل أكرمك ان دخلت ما تقدم خبير) أي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة لكان أشتمل (والجزاء محذوف) لدلالته عليه (وانما يجوز) مع كونه فعلا مضارعا وهو ينجزم شرطا وجزاء (ففيه أنه لا يدل) هذا الكلام (الاعلى اكرام مقيد) معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالا اكرام مطلقا (وان ذلك لم يكذب على تقدير عدم اكرام لعدم الدخول) ولو كان حكما مطلقا لكذب (والتقيد) أي تقيد الأكرام وتعليقه بالدخول (مرتين لا يفهم بالضرورة الوجدانية) فليس ما تقدم اخبارا اكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كالجمله الواقعة بعد الفعل المضمر على شريطة التفسير يجوز بدأ ضربته (هذا) وأما قولهم لا ينجزم ما تقدم اذا كان مضارعا فقلنا عمله لأجل أن التقديم يبطل عمل كلمة الجزاء فتدبر (قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (نظيره ما قالوا) أي البصريون (ان في زيد قام ضمير هو الفاعل) وما تقدم مبتدأ (والوجدان يكذبه فان المفهوم) منه (في التقديم والتأخير) أي تقديم الظاهر وتأخيره (واحد) وهو نسبة القيام الى زيد (ولهذا لم يفرق العربي الفصح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما) أي بين التقديم والتأخير (في المعنى) فالحق مع علماء الكوفة حيث جوزوا تقديم الفاعل على ما نقل صاحب المحاكمات وسمعت عن مطلع الأسرار الالهية

يعرف بامتناع الاشتقاق عليه اذا الامر اذا استعمل في حقيقته اشتق منه اسم الامر واذا استعمل في الشأن مجازا لم يشتق منه امر والشأن هو المراد بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد بقوله تعالى اذا جاء امرنا الثالثة أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيعلم أنه مجاز 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 مقدر وان أريد بها المقدر وكان نبات الحسن العجيب اذ يقال انظر الى قدرة الله تعالى أي الى عجائب مقدراته لم يكن له متعلق اذ النبات لا مقدر له

أي قدس سره مراراً أن هذا النقل غير مطابق لكنب النصارى علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على أن الفاعل لا يتقدم أصلاً وفي صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ انفاً واذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افراداً وتثنية وجمعاً لكونه حاملاً للضمير لا في صورة التأخير بل أو جوا فيه افراد الفعل ابدأً بقدر (أقول اتفق علماء البلاغة على الفرق) في صورتي التقديم والتأخير (بحسب المعاني الثانوية) وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على أصل المراد المفهومة من الكلام ككونه رذاً للانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكماً مؤكداً لا في التأخير (فالتكذيب) أي تكذيب الوجدان الفرق (لعله لعدم السليقة) لفهم دقائق الكلام (وأما عدم فرق العربي الفصح فان كان عامياً) غير بليغ (فلا يعابيه) ان سلم عدم فرقه (كيف وهو لا يفرق بين ما تأملت وما قلت أنا) مع أن الأول يدل على نفي القول عن المتكلم مع نبوته لأحد غيره بخلاف الثاني فإنه يدل على النفي عنهم مع السكوت عن غيره (الى غير ذلك) من الكلام فكلا يعاب بعدم الفرق بين هذين الكلامين فكذلك لا يعاب بعدم الفرق فيما نحن فيه (وان كان) العربي الفصح (بليغاً فلا ندلم أنه لا يفرق) بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التأخير (كيف) لا يفرق (ومستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء) هذا كلام مرتين ثم أراد ان يبين النسبة فقال (والسر في الفرق أن الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق بشئ لم يذكر بعد) لكونه مشتقاً على النسبة التامة المحتاجة الى فاعل معين (فان ذكر) النفي (بعده فذلك) هو المنسوب اليه (والا) يذكر (فيعتبر تعلقه بما تقدم) سوى الربط الذي يقتضيه المقدم ان يرتبط ما ذكر بعده به (فيلاحظ الربط تالياً وهو معنى الضمير المنوي) وربما يناقش فيه بأن كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط تالياً حتى يستفاد معنى هو المنوي لكن الأمر سهل عند من خدم العلوم الأدبية فتثبت (ومن ههنا) أي من أجل الفرق الذي بين التقديم والتأخر (صح قام الزيدان) لكونه مستنداً الى المؤخر ففرد الفعل (دون الزيدان قام) لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيقول التطابق (فالحق ههنا) أي في نحو زيد قام (مع علماء البصرة) من كون الفعل مستنداً الى الضمير وان فهم الربط مرتين (هذا) فاحفظه فإنه حقيق بالحفظ (الثالث) من الخصائص المتصلة (الغاية ولفظها الى وحتى) وقد مرافي حروف المعاني (نحو) كرم بنى تيم الى أن يدخلوا وهي كالشرط اتحاداً وتعدداً) فقد تكون واحداً ومتعدداً اجتماعاً أو بدلاً (و) هي (كالاستثناء في العود الى الجميع أو الى الأخيرة) اذا عقيبت بعد جمل متعاطفة (والمذاهب) ههنا هي (المذاهب) المذكرة ثم (والمختار) ههنا (المختار) ثم فاختار عندنا الانصراف الى الأخيرة وعند الشافعية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان والرافضي مشترك فيهما وأبو الحسينان ظهر الاضراب فلا الأخيرة والافلاك (في التحرير لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج شئ منهما بعض المسمى) من أفراد العام (فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير) وهي تقدير فقد ان الشرط وما بعد الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصاً ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان متأثراً على مذهبننا أيضاً لكن لما كان دعوى الشافعية أنهم ما خصصان تنزل الى رأيهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير (أقول) في جوابه (فقد يخرج) الشرط أو الغاية (بعض المسمى) عن الحكم (دائماً) لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصاً بهما (نحو) كرم العرب ان كان هاشمياً) فأخرج الشرط غير الهاشمي (وأكرم المسابن الى القرن الثالث) فأخرج مسلمي هذا الزمان (وفيه ما فيه) لان هذا التخصيص اتفاقاً والكلام كان في الوضع المطرد واليه أشار في التحرير أيضاً قال في أثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضادان أي قد يتفق مع قصر التقادير ان تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فان قلت القوم العادون

واعلم أن كل مجاز فله حقيقة وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز بل ضربان من الاسماء لا يدخلهما المجاز الأول
اسماء الاعلام نحو زيد وعمر ولانها اسام ووضعت للفرق بين الذوات لا للفرق في الصفات نعم الموضوع للصفات قد يجعل
علما فيكون مجازا كالاسودين الحرث اذا لراد به الدلالة على الصفة مع أنه وضع له فهو مجاز أما اذا قال قرأت المزي وسبويه
وهو يريد كتابه فليس ذلك الا كقوله تعالى واسئل القرية فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرأت كتاب المزي فيكون
في الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور بالمجاز الثاني الاسماء التي لا اعم منها ولا ابعد كالمعلوم والمجهول والمدلول والمذكور

ايها من المخصصات لم يريدوا التخصيص بمادتها بل في بعض الاحيان قلت ظاهرا كلالهم دعوى وضعهما للتخصيص
كلاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفقا لم يتخصص في هذه الخمسة بل قد يوجد في غيرها من المتصلات الغير المستقلة نحو
كلمة بل ولا العاطفة والظرف فتدبر ﴿الرابع﴾ من المخصصات المتصلة (الصفة نحو أكرم الرجال العلماء) فيخرج الجهال
وقيل تخصيصها ليس لفظيا فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة (وقدم ما عليه) في مسألة العام المخصوص حقيقة
أم مجاز (و) الوصف (في تعقبه المتعددة) المعطوفة بعضها على بعض (كتميم وقرين الطوال كلاستثناء) في تعقبه الجمل
المتعاطفة مذهبوا مختارا (واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف) فيلزم عدم
ثبوت الحكم البعض (وأما التافون) للفهوم (فلا يقولون) بتخصيصها (كذاني القهرير أقول) ليس كذلك بل (الظاهر أن
التخصيص بمعنى القصر اتفاق) بيننا وبين القائلين بالمفهوم (وانما الاختلاف في اثبات النقيض) للحكم في البعض المخرج
فقالوا المفهوم نعم والتافون لا (فتأمل) والحق ما قال صاحب التحرير فان العام في هذه الصور مستعمل في معناه ولم يقصر على
البعض أصلا عند الحنفية كما عرفت من أن أداة الشرط يخرج الطرفين عن التمام ويضد الحكم التعلقي في جميع الافراد لكن
يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض في البعض والافق الكل وان لم يتحقق أصلا لم يتحقق أصلا وأداة الغاية يبعد
انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المعيا المنتهى بالغاية لان العام مستعمل فيه والصفة بتعديده الجنس أولا ثم يعتبر عمومه في
أفراد المقيد بوضع الواضع كذلك كافي الجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد أدت هذه القيود في
الحكم عن بعض أفراد العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقرينة هذه المعارضة أن المراد منه البعض الآخر كافي التخصيص
المستقل وأما عندنا فليس الأمر كذلك لانه لو كان المراد من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى أكرم الرجال
العلماء ان كانوا علماء أو أكرم الرجال العلماء العلماء وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التاكيد بخلاف فهم
فان معناها عندهم الحكم المخالف في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه أما أولا فلا بد لو كان المراد
بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط أو الصفة أو المعيا بالغاية لفهم التكرار والوجدان بكنهه وأما ثانيا فلا بد من هذه القيود غير
مستقلة لا تفيد المعنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح للتعلق الا بطريق التاكيد فيكون للقيود فائدة سوى في الحكم فلا يثبت
المفهوم لفقدها شرط الثبوت فافهم واستقم ثم انك قد دريت ان في الاستثناء أيضا العام باق على معناه واذ قيد بالانحراج فهم
من المركب معني يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للسر كات فهو أيضا ليس بتخصيص وانما طواه صاحب التحرير قدس
سره لانه اختار فيه ما اختاره المصنف من أن المراد بالصدر الباقي والاستثناء قرينة فقد ظهر أن ما عده الشافعية من المتصلات
مخصصا ليس فيه قصر أصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من أنه لا يتخصص الا بالمستقل لانه هو القرينة على القصر فاحفظه
قاله به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه أقدام الافهام حتى ان بعض المتأخرين منا وتبعه المصنف اختاروا
مذهبهم ونظنوا أن قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة ترتب عليه بل ظنوه شيئا قريبا ﴿الخامس﴾ من المخصصات
المتصلة (بدل البعض نحو أكرم بني تميم العلماء منهم ولم يذكروا كره الأكترون) من أهل الأصول (قيل) انما لم يذكروا (لان
المبدل منه في نية الطرح) لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا يعتد به فلا يعيم ولا يخص (وفيه نظر لان الذي عليه المحققون
كالشعري ومثله) في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة (أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر) مطلقا
حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه (بل هو) ج مبه (للتعبد والتوسط) لذكرا البدل (ليفاد مجعومها أفضل تا كيد وتبين
لا يكون في الافراد) لان النسبة متكررة (هذا) واعلم أن مشايخنا انما لم يذكروا لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف

اذلاني الاوهو حقيفة فيه فكيف يكون مجازا عن شيء . هذا تمام المقدمة ولتستعمل بالمقاصد وهي كيفية اقتباس الاحكام من الصيغ والالفاظ المنطوق بها وهي اربعة اقسام (القسم الاول من النون الاول من مقاصد القباب الثالث في الجمل والمبين) اعلم ان اللفظ اما ان يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مينا 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 لأحدهما معنيين الذي لا يتعين معناه لا يوضع اللفظ ولا يعرف الاستعمال وينكشف ذلك بمسائل (مسئلة) قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت

لوار يديه البعض الذي هو البديل صار بدل الكل لان المعترف به عينة لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة الى البديل ليفيد فضل توكيد فليس هذا من التخصصات فتدبر . و لا فرغ عن المتصلات أراد ان يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير ضبوطة فقال (مسئلة) العرف العملي أي تعامل الناس ببعض أفراد العام (مخصص) للعام ثلاث الأفراد (عندنا خلافا للشافعية) كزمت الطعام وعادتهم كل البراءة (صرف) الطعام (اليه) عندنا خلافا لهم (وأما) التخصص (بالعرف القولي) بان جرى العرف به جريان الاستغراق للكل بل كلفا أطلقوا في العرف أرادوا بعض الأفراد (فبانفاق) بيننا وبينهم مخصص (كأدراهم) تطلق (على النقد الغالب) في العقود (لنا الاتفاق) على فهم لحم الضأن بخصوصه (في) قوله (استترجما وقصر الامر عليه) حتى لو اشترى غيره لم يكن ممثلا (اذا كانت العادة) كعه وما ذلك الانتباد والخصوص وهو متفق في العملي كالقولي) فيخصص هو مثل تخصيصه (والفرق بين المطلق والمقيد) والعام المخصص كما في شرح المختصر) بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واستترجما من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فانه في غير محل النزاع (لغو) غير مسموع (اذا المناسط) في تقييد المطلق بهذا (التبادر) الى التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام (فيل هذا) أي قياس العام على المطلق (قياس في اللغة) فلا يقبل (أقول) في دفعه ليس قياسا في اللغة (بل استقراء) فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته نحو (أ) كرفع الفاعل) ثبت باستقراء الفواعل الأخرى في الرفع (فتأمل) فانه الحق الشافعية (قالوا الصيغة) المستعملة مع العرف العملي (عامه) لغة (ولا مخصص) فيبقى على عمومها (قلنا) المقدمة الثانية (بمجموعة) فان عادتهم مخصصة لم يعتمدهم لان غلبة العادة تنجز الى غلبة الاسم كأدراهم على (النقد) الغالب) فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس الاغلبة العادة (فانه لا باعث) الفصوص) فيه (الآن استعماله أغلب) فالقول بتخصص القولي وصيرورته قرينة دون العملي تحكمه ويرجح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر للدهي وهو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع أن غلبة العادة اذا انجز الى غلبة الاسم صار المخصص عرفا قويا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السند فتدبر (مسئلة) هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أم لا (جوزة كثيرون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء كان العام مقدما على الخاص أو بالعكس وسواء كانا متلاصقين أم يكون أحدهما مقدما أو مؤخرًا وهو المختار عند الشافعية (وبنهم) القاضي الامام (أبو زيد) وجمع منا) هذا شيء يجب ان القاضي الامام صرح في الاسرار بان التخصص لا يكون متراخيا وما يظن فيه التراخي فليس بيننا بل رفع الحكم الثابت عن بعض الأفراد (ومنعه بعض مطلقا) متراخيا أحدهما عن الآخر وموصولا كل منهما بصاحبه (وفصل) الحنفية العراقية والقاضي أبو بكر (وامام الحرمين) كلاهما من الشافعية وهو المختار (بان الخاص مخصص ان كان متأخرا وموصولا) بالعام (والا) يكن موصولا (والعام ناخ) له ان كان متأخرا غير مقارن الآن تدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المتقدم فيخصص العام حينئذ كما خص قوله تعالى واعلموا انما علمتم من شيء فان الله جسمه بما سوى سلب المقول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر (أو منسوخ بقدره) ان كان مقدما على الخاص الغير المقارن (وسبق) هذا العام المنسوخ البعض (قطعنا في الباقي) لا كالعالم له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متأخر بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا (وان جهل التاريخ) بين العام والخاص (تساقطا) اذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر (فيتوقف) بقدره الى دليل آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متأصل في الباب (ويؤخر

عليكم الميتة ليس بمعمل وقال قوم من القدرية هو مجمل لان الأعيان لا تنصف بالتصريف وانما يحرم فعل ما يتعلق بالعين وليس يدري ماذا يفعل فيحرم من الميتة مسها أو كلها أو النظر إليها أو بيعها أو الانتفاع بها فهو مجمل والأم يحرم منها النظر أو المضاجعة أو الوطء فلا يدري أيه ولا بد من تفصيل في فعل وتلك الأفعال كثيرة وليس بعضها أولى من بعض وهذا ما سدد إذ عرف الاستعمال كالوضع ولذلك قسمنا الاسماء الى عرفية ووضعية وقدمنا بيانها ومن أنس بتعارف أهل اللغة واطلع على عرفهم علم أنهم لا يستريبون في أن من قال حرمت عليكم الطعام والشراب أنه يريد الأكل دون النظر والمس وإذا قال حرمت

المحرم احتياطاً فإنه لا شناعة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الحرام ثم ان ما ذكره هو الذي يساعده عليه الدليل وينطبق عليه الفروع الفقهية فله عارض النهي عن الصلاة في الاوقات المكرهة قوله صلى الله عليه وسلم لم من أدرك ركعة من الفجر فقد أدرك الفجر ومن أدرك ركعة من العصر فقد أدرك العصر رواه الشيخان ولم يخصوا العموم به بل أسقطوهما وعلموا باقتباس فرجع في الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني وايضا عارض حديث النهي المذكور حديث باحة الصلاة نوقت الاستواء بمكة ويوم الجمعة فما خصصوا العموم به بل عملوا بالمحرم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب السديع انه مجمل على المقارنة وتخصيص العام وايضا ذكر في مجتبع التعارض من أصول الامام نقر الاسلام أن في صورة التعارض يجمع بمحمل العام على الخاص ويصريح به المصنف ايضا الا ان يقال الاصل أن لا يعمل بهما لكن الأمر في نفسه أن حكم أحدهما ثابت فلاجل الفتوى بحمل العام على الخاص وهو أهون من جعل الخاص على الجواز البعيد لئلا تتعطل الحادثة فتأمل فيه قال (المجوزون أولاً) لو لم يكن الخاص مخصصاً للعام الكتابي مطلقاً لما وقع وقد وقع كثيراً منه قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن (مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم) ويذرون أزواجهن بصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فأخرج الحمل المتوفى عن الزوج وليس بينهما مقارنة (ومنه) قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكوا المشركين (فأخرج الكتابية عن المشركات (فان الكتابية شركة للتثليث) كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة نزلت في التصاري (وغيره) من اتخاذ أخبارهم ورواياتهم أرباباً من دون الله وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من حماقاتهم (قلنا) ان القول بالتخصيص باطل بل الكريهة (الأولى) وهي قوله تعالى وأولات الاحمال الخ (متأخرة عن الثانية لقول ابن مسعود من شاء لاهلته أن سورة النساء الفصري نزلت بعد التي في سورة البقرة) كذا ذكره الامام محمد في الأصل كذا في التفسير وروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن مسعود أنه بلغه أن علياً يقول تعند آخر الأجلين فقال من شاء لاهلته أن الآية التي في سورة النساء الفصري نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهر او كل مطلقه أو متوفى عنها زوجها فأجلها أن تضع حملها وأخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن ابن مسعود من شاء حالفته أن سورة النساء الفصري أنزلت بعد الاربعة أشهر وعشراً وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن والروايات مذكورتان في الدرر المنتورة واذ ثابت هذا (فيكون نسخاً للتخصيص) فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة أولات الاحمال مخصصة لعمومه مخالف لاجماع الصحابة وان العصابة اختلفوا في عدة الحمل المتوفى عنها زوجها فأما المؤمنين على ابن عباس قالاً بعد الأجلين وهذا نوع احتياط للتعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وأبو هريرة قالاً بالنسخ وأما التخصيص فلم ينقل من أحد فتأمل فيه (وكذا والمحصنات) نزلت (بعد) كريمة (ولا تنكوا المشركات) ذكره جماعة من المفسرين) فتكون ناسخة لها لا مخصصة وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكوا المشركات حتى يؤمن قال نسخ وأحل من المشركات نساء أهل الكتاب وروى أبو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح أهل الكتاب - أجلهن المسلمين وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه لفظ استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى أنه أخرج الله من ذلك التصريم الذي كان ناسخاً وهو النسخ (قال في الكشف ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ انفاً) فتكون متأخرة في النزول وروى أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جده يربن بن قيس قال سمعت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جبيرة قرأ المائدة فقلت نعم فقالت أما انها آخر سورة نزلت فواجب فيهما من حلال فاستلوه وما وجدتم من حرام فحرموه

عليك هذا التوب أنه ير باللبس وإذا قال حرمة عليك النساء أنه ير الوقاع وهذا صريح عندهم مقطوع به فكيف يكون مجعلا والصرح نارة يكون يعرف الاستعمال ونارة بالوضع وكل ذلك واحد في نفي الاجمال وقال قوم هو من قبيل المحذوف كقوله تعالى واستل القرية أي أهل القرية وكذلك قوله تعالى ألم لتلكم بهيمة الأنعام أي كل البهيمة وأحل لكم صيد البصر وهذا إن أراد به الحرافة بالمحمل فهو خطأ وإن أراد به حصول الفهم به مع كونه محذوفاً فهو صحيح وإن أراد به الحرافة بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازاً (مسئلة) قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمي الخطأ والنسيان يقتضى بالوضع نفي

وأخرج أبو داود في ناضه وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آياتنا آية القلائد وقوله وإن جازل فالحكم بينهم أو أعرض عنهم وروى أبو داود في ناضه بإيها الذين آمنوا اتخذوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد هذه آيات في الدرر وفيها روايات أخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه أن عدم المنسوخية باعتبار الأكثر والله أعلم (على أن اللازم) من دليلكم (فصر الحكم على البعض وأما أنه تخصيص فلا) يلزم (لجواز أن يكون دفعاً) للحكم عن البعض بعد ثبوته (لادفعاً) للحكم من بدء الأمر فيكون تخصيصاً والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنه منع والأول إبطال فإن قلت الدفع أحسن فإن فيه أعمال الدليلين قال (وتحسين الدفع سيدفع و) قال الجوزون مطلقاً (تأنيان دلالة الخاص فاطعة ودلالة العام على العموم محتملة) فلجواز انتساح الخاص يلزم إبطال القاطع بالمحتمل (ولا يبطل القاطع بالمحتمل) وهذا لو تم دل على عدم انتساح الخاص بدون العكس وهو بعض المدعي (قلنا لا نسلم أن دلالة العام محتملة) وقد تقدم إثباته بل ينسأويان فم العام المقصود بالكلام المستقل نفي فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلزمه (ولو سلم) أن دلالة العام محتملة (فلا تخصيص في الشرع بالاستقراء إلا بالعام) فكلاهما مطلقون فلا بأس بنسخ أحدهما الآخر قال في الحاشية بهذا الدفع ما قيل إن معنى كون الخاص قطعياً والعام محتملاً أن الألفاظ الخاصة لم تختلف في كونها موضوعات لخصوص والالفاظ العامة تختلف في كونها موضوعات للعموم فللعموم قوة بخلاف العام وهذا السؤال غير وارد فإن موضوعية الالفاظ العموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مساع للشبهة فيها واختلاف من خالف لعدم اطلاعه به مما ثبت ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع أيضاً بل أوضاع العام كلية داخلية تحت ضابطة متوازنة والالفاظ الخاصة منها ما روى بالآحاد فتدبر (قيل) في حواشي مرزا حان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني (المراد) من الخاص (ما يكون خاصاً بالقياس إلى ذلك العام) وما يظن به كونه محصياً وأما ما يكون عاماً بالنسبة إليه البتة (مثل لا تكرم الجهال بالنسبة إلى أكرم الناس) هكذا أجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسداً فإن التخصص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله (ولا يخفى أن دلالة ذلك الخاص على ثبوت الحكم فيه لفرد ما منه قطعي) لأنه لا يجوز إبطال العام الكلية بالتخصيص (بخلاف العام فله محتمل) لأنه وإن كان في فرد ما منه قطعي بالكن يجوز أن يكون هذا غيره فلونسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعاً بالحكم الذي فيه المنظون (أقول مع أن القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود بينهم) فلا ينبغي أن يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر دافعاً للكلامه فإنه لا يزيد على المناقشة العقلية لم يكتفبه فقال (رد عليه أولاً لأنه لا يتم في الخاص من وجه) من العام فإنه عام أيضاً والانتساح فيه لحكم بعض أفرادهم مع بقائه في البعض الآخر وحكم هذا البعض منظون (مع عموم المدعي) لهذا الخاص من وجه أيضاً (كما يظهر من الدليل الأول) فلم يتم التقريب إلا أن يقال المدعي وإن كان عاماً لكن قد ثبت عماداً كرتاعدهم جواز انتساح الخاص المطلق بالعام المطلق فيم الحكم لعدم القائل بالفصل وعلى هذا بلغوا الكلام كله فإنه يمكن أن يقال إن الدليل دال على عدم جواز انتساح الخاص المقدم بالعام فلا يجوز انتساح العام المقدم بالخاص بالنسبة إليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنا أن نعكس 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 بالفصل فهذا كله لغو وتعب (و) أقول (تأنيان) امتياز لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الأفراد لأن المقطوع هو فرد ما أو ما جميع الأفراد فظنوناً فلا يصح إخراجهم من العام الذي ورد بعده أولاً ولوية (وهو خلاف المذهب) فلم يتم التقريب إلا أن يقال إنهم أوردوا هذا الإبطال مذهبنا لا إثبات مذهبهم بأنه يلزم عليكم إبطال المقطوع بالمنظون فتدبر (و) أقول (تأنيان) القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فإن الوضع لكل واحد واحد

نفس الخطأ والتسبان وليس كذلك وكلاهما صلى الله عليه وسلم يجعل عن الخلف والمراد به رفع حكمه لا على الإطلاق بل الحكم الذي عرف يعرف الاستعمال قبل ورود الشرع ارادته بهذا اللفظ فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطأ والتسبان اذ يفهم منه رفع حكمه لا على الإطلاق وهو المواخذة بالذم والمعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نص صريح فيه وليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره ولا هو مجمل بين المواخذة التي ترجع الى الذم ناجزا والى العقاب آجلا وبين الغرم والقضاء لانه لا صيغة لمومه حتى يجعل عاما في كل حكم كالم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم

لا لفردها فهو وانما يفهم عقلا لانه موضوع له وهو المراد بالعقوبة فلا توجه المناقشة بأن القطع فيه لغوي أيضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العلم بالكيفية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من التوازم (فاننا بطلنا المحتمل بالمحتمل أي الافراد) الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالتسببه الى العام المتأخر (بالافراد) الموضوع لها العام الثاني (لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا) اذ كان انما يفهم الملازمة بينهما وبين الافراد واذا ارتفعت الافراد ارتفع ما هو من لوازمه في النهم (فيطل القاطع) وهو فرد ما (بالقاطع) هو لزوم بطلانه بطلان الافراد والحاصل أن النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من أفراد الأول بكل من الثاني وهما مضمونان مدلولان معا فبما أنهما متساويان في مفهومهما في كل واحد إذا كان مفهوما بالعرض بطل بالعرض ولا استغيبه وان ادعى استحالة بطلان القاطع بالملفون على هذا النوع غنمه ونطاله بالبرهان (تأمل) (و) قال المجوزون ثالثا التخصيص أولى من النسخ لانه أغلب وقوعا من النسخ والاغلب أولى (وفيه أعمال الدليلين من وجه) لان التخصيص ممول في معناه والمخصوص في بعض معناه وأما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكيفية (فلنا الكلام في) (المستقل) للفسد الحكم المعارض الحكم العام في البعض (ولان) لم أنه فيه أغلب بل أقل القليل وليس في التخصيص أعمال الدليلين في مدلوليهما بل جعل لأحدهما على الآخر (وفي النسخ أعمال الدليلين في تمام مدلولهما في زمانين فهو أولى) من التخصيص فتدبر قال (المفصلون) أولا أقول اذ قيل في شهر لا تكرم الجاهل ثم قيل (في) شهر (آخر) كرم الناس (وقيل) في شهر (ثالث) لا تكرم العلماء ليعتد كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا مقدما كان العام أومؤخرا (لزم ذلك) اللغوانه اذا خصص من الناس الجاهل لم يبق الا العلماء واذا خصت لم يبق شيء فلزم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لا يخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالأول صار الناس بمعنى العلماء فصار الأمر بالاكرام 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 (ثانيا) اذ قيل اقتل زيد المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيدا الى آخر الافراد من المشرك (لانه) أي لفظ المشركين (اجمال لذلك المفصل) اذ معناه جميع الافراد (والثاني ناسخ) بالاتفاق (فكذلك الأول أقول لك أن تمنع أنه اجمال لذلك المفصل اذ عند قرينة التخصيص) وهي انما هي المتقدم (اجمال الباقي) كيف وحيثما استعمل في البعض فهو واجمال له (فافهم) وفيه أن قصد المستدل أن العام يدل بالوضع على الجميع ومن جملة ذلك الخاص فيعارضه كما اذا ذكر الخاص بلفظه وليس يصلح للقرينة ما هو من تقدم اذا كان صالحا للانتساح وحكم المعارضة انتساح المتقدم بالتأخر فينسخه كالخاص 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 لجران الدليل فيه مع أنه لا نسخ لانه اذا قيل لا تقتل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيدا الى آخر الافراد ثم اذا قيل اقتل زيد المشرك بعد لا تقتل زيدا نسخه فكذلك هذا (أقول) هو (مدفوع) به اذا انفصل الخاص عن العام وتأخر (فهو ناسخ) عندنا أيضا فلا استهالة في جريان الدليل لمدم تخلف المدعى (واذا قرن) ذلك الخاص المتأخر (فانما سمي) تخيصا لشبهه بالاستثناء) اذ لا إمكان الرفع للقارنة فصار دافعا كما في الخاص المتقدم المقارن (فيصير) العام مقارنا لهذا الخاص (تكلمنا بالباقي) بعد التخصيص (والحاصل أن المقضي) للدليل (التعارض) والاعتبار بالتأخر وذلك لم يتخلف) فيما نحن فيه فان المتأخر ان كان خاصا فيعتبر أيضا وينسخه وان قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة لانه بيان للامام أن المراد منه غيره فتدبر (و) قال المفصلون (ثالثا) قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث) فالعام الوارد بعد الخاص أحدث منه فيجب الأخذ بالعام ويجعل الخاص منسوخا وكذا في العكس يجب الأخذ بالخاص الأحدث (و يفهم منه) أي من هذا القول (الاجماع) فان الظاهر منه كتاب جميع

عاما في كل فعل مع أنه لا بد من اضممار فعل والحكم ههنا لا بد من اضمماره لاضاءة الرفع اليه كالفعل ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الهم والعقاب ههنا والوطء ثم فاقبل والضممان أيضا عقاب فليرفع قلنا الضمان قد يجب امتحان السبب عليه لا للانتقام ولذلك يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة بسبب الغير ويجب حيث يجب الاتلاف كالمضطر في الضمصة وقد يجب عقابا كما يجب على المتمرد لقتل الصيد ليدوق وبال أمره وان يجب على المخطف بالقتل امتحان اغاية ما يلزم ان يقال ينبغي به كل ضمان هو بطريق العقاب لانه واخذة وانتقام بخلاف ما هو بطريق الجبران والامتحان والمفسودان من ظن

الأصحاب تأخذ بالأحدث والأحدث على ما سيجي في السنة ان شاء الله تعالى وأيضاً وتوزننا والقاهر منه تأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالأحدث فالأحدث وهذا مثل المرفوع ولو تنزلنا فهذا أمر لغوي فإله يرجع الى أن الأقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الأحدث بل يعارضه وإذا كان قول واحد من الغويين مقبولاً فكيف بمن هو أجل في العلم كالمعلمين اللغوية والمعارف الإلهية لا سيما مع مشاركة مثله أو الأرفع منه (وأوجب بحمله على ما لا يقبل التخصيص) كما إذا لم يكن عاماً أي تأخذ بالأحدث فالأحدث مما لا يقبل التخصيص (جمعاً بين الأدلة) بين هذا الدليل وبين دليل التخصيص مطلقاً (أقول ذلكم مدخول كما تقدم في دليلنا سالماً) فلا تعارض حتى يجمع ولو زيد عليه ما مر عن ابن عباس رضي الله عنهما في انتساح ولا تسكوه والمشركات لم يكن لهذا التخصيص مجال ولما ان تستدل بالاجماع المتقدم (المناعون) لتخصيص مطلقاً فالو لو كان الكتاب مخصصاً لزم تبيين المبين لان التخصيص يبين والكتاب مبين (أقوله) تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم فإله يدل على كونه عليه) وعلى آله الصلاة والسلام ميبنا للجمع (فهو مبين) وتبين المبين تحصيل الحاصل (فلا يصح) (أقول انما يتم) الدليل (ولو لم يكن هذا العلم) هو ما نزل اليهم (مخصصاً بالتصنيفات الكتابية) أي بتخصيص بعض الكتاب لبعض (فالدليل موقوف على المدعى) وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فان قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالماً قلت الباعث وجود التخصيص من غير ريب (وعروض) هذا الدليل (يقوله) (أقول) (في صفة القرآن تبياناً لكل شيء) ومن جلته الكتاب فهو تبيان له فيجوز التخصيص فإله تبيان للعلم وهو من كل شيء أيضاً وفيه أن غاية ما لزم أن القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم أنه كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز أن يكون تبياناً لله بوجه آخر فتدبر فالأولى أن يجعل معارضة لمقدمة الدليل هي ان تبيين المبين باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وهو مبين للقرآن أيضاً له لآية والأوجه أن يورد نقضاً بان دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقاً وهو باطل من هنا النص (والحل أن الكل) من الكتاب والسنة (ورد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة) فلا يلزم من تبيين الرسول صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه أن لا يكون ميبناً بالكتاب لجواز أن يكون هذا التبيين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر (مسئلة) يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص السنة (المتواترة بالكتاب) وبالعكس أي تخصيص المتواترة بالكتاب (والخلاف فيهما كما تقدم) والمختار عندنا انه اذا كانا مقترنين فيخصص والا فينسخ المتقدم بالتأخر وخلاف الشافعية في انتساح خاص الكتاب بمعام السنة المتواترة وأعمه بتخصصها أشد فانهم لا يجوزون انتساح الكتاب بالسنة (مسئلة) لا يجوز عند الشافعية تخصيص الكتاب بخبر الواحد) وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد (مالم يخص بقطعي) دلالة ونسباً (وأجاز الباقر) من علماء الأصول (مطلقاً) سواء خص بقطعي قبله أم لا (وتوقف القاضي) أبو بكر من الشافعية (أي لا أدري أيجوز) التخصيص (أم لا لنا أنه) أي الكتاب (قطعي من كل وجه) لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما هو بأقوم جهة (والجبر ظني) متناه خبر الواحد (فلا يخصه ويعدده) أي بعد التخصيص (يتساويان) في الظن لانه العام المخصوص ظني بل الخبر أقوى منه لأن الظن فيه في الشك فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فإله صار ضعيفاً لاجل معارضة القياس على المخصص الذي هو أضعف من الخبر كما تقدم فتدبر ثم الخبران كان مقارناً بالتخصيص ظاهراً وان كان متأخراً فينبغي أن يكون ناهضاً لان المخصص وان كان ناهضاً في مقارنته على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاخير فينبغي أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام فتدبر ولذا خصصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها بأخبار الآحاد من عموم قوله تعالى وأحل الله البيع (واستدل أولاد) أمير المؤمنين (ع) رضي الله عنه (حديث فاطمة بنت

أن هذا اللفظ خاص أو عام لجميع أحكام الخطأ أو يحمل مترددة غلط فيه فان قيل فلو ورد في موضع لا يعرف فيه يدرك به خصوص معناه فهل يجعل نفي الأثر بالكيفية حتى يقوم مقام العموم أو يجعل مجمولا قلنا هو مجمل يحتل نفي الأثر مطلقا ونفي آحاد الأثر ويصلح أن يراد به الجميع ولا يترجح أحد الاحتمالات وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم يظهر أماما من يقول بها فينبع فيه الصيغة والأصيغة المضمرة وهذا قد أذم في الأثر فعلى ما ذاب يقول في التعميم فان قيل هو نفي فيقتضى وضعه نفي الأثر والمؤثر جميعا فان تعذر نفي المؤثر بقربة الحسن فالتعذر مقصور عليه فيبقى الأثر منغيبا قلنا ليس قوله لاصيام

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 زوجها النسيئة قالت نفاصته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وأمرني أن أعتد في بيت ابن أم مكتوم وفي رواية أخرى فيه عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى وانما ردها أمير المؤمنين (لما كان مخصصا لقوله) تعالى (أسكنوهن) من حيث سكنتم (فقال) أمير المؤمنين (كيف ترك كتاب ربنا وسنة نبينا) صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (يقول امرأة) وهذا الاستدلال يتوقف على حجية قول العصاة الآن يثبت الإجماع على الرد بهذا النمط (وأجيب انما رده) أمير المؤمنين (تردده في صدقها ولذلك زاد لندري أصدقت أم كذبت) في صحيح مسلم عن أبي إسحق قال كنت مع الأسود بن يزيد جالس في المسجد الأعظم ومعه الشعبي حدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كتابا من حصى فحصى به فقال وبك أنت تحدثي هذا وقال عمر لا تترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لقول امرأة لندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الآن يأتين بفاحشة مبينة وفيه أيضا قول عروة أن عائشة أنكرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مشكوكا الصحة عند أمير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة للريبة في صدق الراوي غير حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح (و) استدلال (نابيا) بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إذ روي عنى حديث فاعرضوه على كذب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه) قال صاحب سفر السعادة أنه من أشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني قد جاء بطرق لا تخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وأيضا هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وحرما مما نهى عنكم فخذوا حذرهم وهو ضعيف مردود (أقول) الخلاف فيه (محمول على النسخ) فله مخالفة تاممة) حيث يبطل المنسوخ بالكيفية (فلا يصح بالضعيف وأما التخصيص فله موافقة) من وجه (لأنه بيان) معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب وان ذكره بعض مشايخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملجئة كيف المخالفة المعارضة وأما النسخ فقيه اعتبار معنى زائد لدلالة اللفظ عليه (و) قال (في المنهاج) هذا (منقوض بالتواتر) فله أيضا مروى عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (ورد بان غاية ما زعم منه تخصيص دليله) هو الحديث المذكور فان تخصيص التواتر الكتاب جائز قطعاً فالمراد بعماري غيره (والعام المخصوص حجة في الباقي) بالاتفاق فيبقى حجة في أخبار الآحاد قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لو ورد النقص بالتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص التواتر أولى من تخصيص الصحيح بل هو أولى لان المعنى والله أعلم اذ روي عنى حديث في محل الريبة فاعرضوه على كذب الله لان صيغة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره (فتدبر) الجيزون (قالوا) أولاً الكتاب العام قطعي المتن لتواتره (ظني الدلالة) لان العام ظني (والخبر الخاص بالعكس) ظني المتن لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص قطعي (فلكل) منهما (قوة من جهة) وقد تعارضوا (فوجب الجمع) فيؤول العام بالتخصيص وفيه أن أخبار الآحاد في الاكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر ظني المتن والدلالة فظنه أضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح (أقول مع ابتناؤه على ظنية العام) وهي ممنوعة فانابينا أنه قطعي (رد عليه) أن قطعية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته لأن الدلالة فرع الثبوت) وان في الثبوت شبهة في الدلالة بالطريق الأولى ففيه شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة (بخلاف قطعية الكتاب) اذ فيه شبهة في الدلالة فقط (فلا مساواة) فلا تعارض فلا جمع بل يقدم الراجح وفيه أولاً أنه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجرمائه فيه ونابيا أن الشبهة

ولا عمل ولا خطأ ولا نسيان أو رفع الخطأ والنسيان عامافي نفي المؤثر والأثر حتى إذا تعذر في المؤثر بقى في الأثر بل هو لنفي المؤثر فقط والأثر ينفي ضرورة بانتفاء المؤثر لا بحكم عموم اللفظ وشموله فاذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازا إماما عن جميع الآثار أو عن بعض الآثار ولا ترجح الجملة على البعض ولا أحدا البعض على غيره (مسئلة) في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بغتحة 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 لغير المسجد الا في المسجد فان هذا نفي للمبليس من غير صورته فان صورة انكاح

في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعدا لابل الخبر الخاص عندهم أقوى لان عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص وأذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية (و) قالوا (ثانيا الصعابة خصوصا) 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 هذه الآية فيما وراء المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهوماها الموافقة حرمة الجمع بين المحارم فلم تدخل العمرة على بنت أخيها في ما رواه ذلكم فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف لا يحكم ما دل عليه قوله تعالى وأن تحبوا بين الأختين بالدلالة فافهم (و) خصوا قوله تعالى (بوصيكم الله في أولادكم بآل بيتك القائل) رواه الترمذي عن أبي هريرة مرفوعا ولفظه القائل 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) خصوا تلك الآية بقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) وفيه أن عموم الاولاد في أولاد المخاطبين وهم الأمة ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من أن الرسول داخل في العموم فيما إذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم فان قلت سيدة النساء فاطمة الزهراء مرضى الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سأت الميراث قلت لعل فهمها بقياس أولاده صلى الله عليه وآله وسلم على أولاد الأمة فردد الخليفة بأداء معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان لأنه كان قاطعا عنده مثل قطعة الكتاب فله سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من التواترات ومن ههنا ظهر لك أن ما قد حبه النصير الخبيث الطوسي في شأن الصديق الأكبر من أنه خصص الكتاب بخبر الوالد حدفن غاية حماقة وبلادته وجهله عصمنا الله وسائر المسلمين عنه وأما تخصيص غيرهم فلا لأنه كان مقطوعا عنه دهم لم تر أن أمير المؤمنين عمر رضى الله تعالى عنه حين جاءه أمير المؤمنين علي والعباس بن نزار عن وفي المجلس أمير المؤمنين عثمان والزبير وسعد رضى الله عنهم سأل القوم وقال القوم أنشدكم بالله الذي بآذنه تقوم السماء والارض أن تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم أقبل على أمير المؤمنين علي والعباس أنشد كما بآذنه الذي بآذنه تقوم السماء والارض أن تعلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم وقال أمير المؤمنين عمر والله أنه أي أبابكر لصادق وبار راشد تابع للعق يعني أنه صادق في رواية الحديث وبار راشد وتابع للعق في العمل بعقضاء ثم قال لنفسه والله يعلم أني لصادق أي في رواية الحديث وبار راشد تابع للعق أي في القضاء بعقضاء وقال أيضا والله لا أقضي بينكما بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طو بله ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك أن أجلة الصحابة كانوا عالمين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا سمعوا بأنفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ على الكذب اذا أخبروا لاسيما بهذه الأيمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال أفادوا خبرهم اليقين فان عدالة هؤلاء الأجلة قطعها فلا يخافون على قطع أمر فيه ريبه وقد روى مسلم أيضا عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت للزوج المظهورات حين أردن طلب الميراث أليس رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى أيضا عن أبي هريرة هذا الحديث وفي رواية أنه لا يقسم ورثتي دينار ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعته أظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغي أن يرتاب فيه الامن هو شقي بل أشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا (وذلك اجماع على التخصيص) قد عرفت أن التخصيص شبهة ورهها فضلا

والصوم والصلاة موجودة كالمخطا والتبيان وقالت المعتزلة هو مجمل لترده بين نفي الصورة والحكم وهو أيضا فاسد بل فساده في هذه الصورة أظهر فان الخطأ والتبيان ليس اسما شرعيا والصلاة والصوم والوضوء والنكاح ألفاظ تصرف الشرع فيها فهي شرعية وعرف الشرع في تنزيل الأسمى الشرعية على مقاصده كعرف اللغة على ما قدمنا وجه تصرف الشرع في هذه الألفاظ فلا يشك في أن الشرع ليس يقصد بكلامه نفي الصورة فيكون خلفا بل يريد نفي الوضوء والصوم والنكاح الشرعي فعرف الشرع بربل هذا الاحتمال فكانه صرح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي فان قيل فيجتمعت نفي العصة ونفي

عن الاجماع فان قلت فثبت صدور الاجماع مخصصا لا خبر الواحد قال (وليس تخصيصا بالاجماع) فان المجمعين خصصوا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص (فتفكر قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (انما يتم) ماذا كرتهم من تخصيص العصابة (لأنه يخص من قبل قاطع) 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 اليقين فصارت آحادا وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعا وقد عرفت أيضا أن المخصص في الحديثين السابقين الكتاب وهو قاطع (قلنا) لان سلم أن الأحاديث المذكورة آحاد بل (تلك الأحاديث مشاهير لاجماعهم على العمل بها) قبلت قوة (فبرازها على الكتاب) وهي تقيده المطلق قال ولعل المراد ما يعبره ونسخ البعض فان ههنا ليس تقيده 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 يقتضيه سياق الحديث وكذلك لم يكن تورث القاتل فانه قد ورد في بعض الاخبار أن هذا الحكم من شريعة موسى بنى الى الآن فلا نسخ وهكذا تورث أهل الميتين لم يكن قط في شريعتنا وكذا لم يكن حمل الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم فالأولى أن يقال ان الاخبار مشاهير فيجوز بها التخصيص كسبح البعض فتأمل (القاضي) قال (كلاهما قطعي من وجه) اذ الكتاب قطعي متناو الخبر قطعي دلالة (طلى من وجه) اذ عام الكتاب مظنون دلالة وخاص الخبر مظنون متنا (فوقع التعارض) ولا ترجيح (فوجب التوقف) أقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لا أدري بل أدري (التوقف) وهذا التمايز لولا اذ القاضي بقوله لا أدري الجهل الذي يشترك فيه العامة وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لو وجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم (واجب بالمنع) أي يمنع كون عام الكتاب ظننا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا (والترجيح) أي واجب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع مرجح وهذا من قبيل التناهي فافهم (مسئلة الاجماع) المشهور والمتواتر (يخصص القرآن) لا الآحاد الابدع تخصيصه بقاطع فانه كغير الواحد (ويخصص مطلقا السنة) ان كانت من اخبار الآحاد (كتصنيف حد القذف على العبد) فان الكتاب عام للاحرار والعبد وكما تخصيص الاجماع السكوني على نزع ما مز مز من حين وقوع الزنحي حديث ان الماء طهور ولا يخصه شيء رواه الترمذي بالغدير العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح فر السعادة (والتحقيق) أن الاجماع ليس مخصصا حقيقة (أنه يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس) فان قال فعلى هذا القياس مخصص حقيقة مع أنه نظري قلت القياس الذي أجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع أن شارح المختصر من أصحاب طائفة العام فتأمل فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة (لعدم اعتبار زمن الوحي) في حياته صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه لانه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله فقوله بجهة قاطعة لا دخل فيه رأي غيره وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون 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 جوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تأخير المخصص فلا يعد في كونه مخصصا بعد زمن الوحي عندهم قلت يجوز والتأخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتأمل ولا يتوجه على مذهبنا حتى يحتاج الى تكلف الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع التام (كالمعولوا بتخالف النص الخاص) فانه اجماع رافع لحكم النص (لتضمنه ناسخا) لان الاجماع لا يكون على خطأ (فالفرق بين التخصيص والنسخ) بأن الاول جائز دون الثاني كما وقع عن أهل الاصول (لا يعود الى أمره نوى) فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة باعتبار

الكمال أى لاصلاة كاملة ولاصوم فاضلا ولا كحاح مؤكدا نابتا فهل هو محتمل بينهما قلنا ذهب القاضى الى أنه مرددين
 نفي الكمال والصحة اذ لا بد من اضممار الصحة أو الكمال وليس أحدهما بأولى من الآخر والمختار أنه ظاهر في نفي الصحة محتمل لنفي
 الكمال على سبيل التأويل لان الوضوء والصوم صارا عبارة عن الشرعى وقوله لاصيام صريح في نفي الصوم ومهما حصل الصوم
 الشرعى وان لم يكن فاضلا كاملا كان ذلك على خلاف مقتضى النفي فان قيل فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الابنية من قبيل
 قوله لاصلاة أو من قبيل قوله رفع عن أمى الخطأ والنسيان قلنا الخطأ والنسيان ليسا من الاسماء الشرعية والصوم والصلوة

التضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبار الحقيقة (كذا في شرح المختصر) مسألة هـ
 القائلون بالمفهوم المخالف خصوصاً العموم) وأما مفهوم الموافقة فعندهم تخصص مطلقا ويفهم من اشارات كلام
 البعض أنه لا يتخصص لان العبارة أقوى الا اذا خص بعبارة قاطعة أو لا والتحقق أنه تخصص مطلقا ان كان جليا والافضل سابق
 (كخصص خلق الماء بهو والابنية الاما غير لونه أو طعمه أو ريححه) رواد الترمذى بغير الاستثناء وقال صحيح (بفهوم اذا
 بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا) رواد أبو داود ولكن بتعريف الخبث ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من
 عموم الماء ما كان أقل من قلتين وانما خصوص العموم به (لانه ظنى مشك فعارضوا الجمع أولى) من الاهداء فيصعب تخصص
 العام (فان قيل لان السلم المعارضة) بين المفهوم والمنطوق (فان المنطوق أقوى والمفهوم أضعف) فيقدر المفهوم ان كان في
 مقابلة المنطوق فان اعتبار الراجح أصل متأصل في الباب وما أحجب به من أن العام وان كان أقوى من حيث كونه منطوقا لكنه
 أضعف من جهة العموم والمفهوم وان كان أضعف من جهة كونه مفهوما لكنه أقوى من جهة الخصوص ففيه ما أورد عليه
 المصنف في الحاشية أما أولا فلانه لا يدخل في المفهوم للعموم والخصوص لان المفهوم انما يثبتونه لانه لولا ان انتقلت فائدة
 التخصيص وفي 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 فلان غاية ما لزمنه وجود
 القوة من وجه في المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا تبلغ قوة المنطوق فلا مساواة في درجة الظنية أصلا (قلنا
 مساواتهما بلنا) أى مساواة العام والمخصص في قدر الظنية بعدم مساواتهما في أصل الظن (ليس شرط التخصيص للاتفاق
 عليه) أى على التخصيص (بخبر الواحد للكاتب كذا في شرح المختصر أقول لا يخفى أنه) أى عدم اشتراط المساواة في قدر
 الظن (ترجيح المرجوح وهو خلاف البدئية) فان قلت فانصنع للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال (أما
 حديث التخصيص بخبر الواحد) عام الكتاب (فلا يرد علينا لما تقدم من التخصيص) بالقاطع فصيحة ظنيها واعتدلا وما بدون
 تقدمه فلا يجوز عندنا للاتفاق فان قلت هب العام بصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد
 بينا سابقا أن دلالة العام المخصص تعادل دلالة القياس أو أضعف منه فكيف لا يكون أضعف من خبر الواحد (و) قال (في
 التحرير التيقني) في الجواب (أن مع ظنية الدلالة فيهما) أى العام والمفهوم (يقوى ظن الخصوص لغلبيته في العام) ففي
 العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة في دلالة العام عندهم ليست الامن جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة
 لا شبهة في العام فهذه الغلبة تصير دلالة عندهم ظنية محتملة للخصوص فبأى شئ يقوى ظن الخصوص وأيضا رده عليه ما قال
 المصنف (أقول الغلبة لو أفضى) الى طرف الخصوص (فانما يفضى ظنا ضعيفا) أى احتمالا مرجوحا على خلاف الوضع
 لا الغلبة) أى غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل المفهوم في الضعف (الآرى
 الاختلاف في العام في القطع والظن) مع الاتفاق في أصل الدلالة على العموم (و) الاختلاف (في المفهوم في الظن وعدمه)
 فالمفهوم ضعيف عن العام لم يفهمه كثير من المهرة (فلا يظن) الخصوص (الانطنا ضعيفا) والظن لا يعنى من الحق شياً (ثم
 أقول لا يبعد أن يقال) في الجواب (العام عندهم كان مقنونا لاحتمال المخصص) المطلق التام عن غلبة وقوع التخصيص
 (فإن ظن المخصص) الخاص وهو المفهوم (استدضعفه) بصيرورة الاحتمال مظنونا (حينئذ يعمل المخصص لوجود المساواة
 فتأمل) وهذا أيضا غير حال عن المناقشة لان السلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه منطوقا وهذا الظن وهذا
 لأن الضعيف يضمحل عند القوى فافهم ولت أن يجيب بان العام وان كان منطوقا لكن قائلوا المفهوم بوجود التوقف الى

من الاسماء الشرعية وأما العمل فليس الشرع فيه تصرف وكيفما كان فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الا بنية وقوله إنما الاعمال بالنيات يقتضى عرف الاستعمال في جدواه وفائدته كما يقتضى عرف الشرع في الصحة في الصوم والصلاة فليس هذا من الصلوات بل من المألوف في عرف الاستعمال قولهم لا عمل الا ما نفع ولا كلام الا ما أولاد ولا حكم الا الله ولا طاعة الا الله ولا عمل الا ما نفع وأحدى وكل ذلك نفي لما لا يتنى وهو صدق لان المراد منه نفي مقاصده (دقيقة) القاضى رحمه الله انما ربه جعل اللفظ مجملا بالاضافة الى الصحة والكمال من حيث انه نفي الاسماء الشرعية وانكر أن يكون الشرع فيها عرف بخالف

البحث عن المخصص فإلم يغلب على القلسن أولم يتيقن انتفاء المخصص بقي مثل المعمل غير مفيد شيئا فإذا ظن المخصص ثبت هذا لعدم صلوح العام معارضة وقوى المخصوص فتدبر فيه فإله انما يتى اذا كان المفهوم خاصا حتى لا يتوقف فيه (مسئلة) فعل الرسول عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام بخلاف العموم كالموالات الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم فعل) يعنى فيما اذا 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 يومئذ يكلم الله في أولادكم فإنه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصا ما في الأول فظاهر وأما في الثاني فلا يعمد على معنى لا يدخل فيه هو فافهم (مخصص) لكن ينبغي على مذهبن أن يقيد بما اذا كان موصولا والافناج نسخ البعض (فان ثبت وجوب التأسي) في ذلك الفعل (بدليل خاص كان) هذا الفعل (نسخ للعام) اذا احتمل هذه الصورة المقارنة (أما دليل التأسي عوما) في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو فاتبعوني يحببكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما سعه الاتباعي (فقبل بمخصص بالاول) وهو العام (فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل وقيل لا بصير) الاول (مخصصا بل بجزء الاتباع) في الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات (وقيل بالوقف) فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج (المخصص التخصيص أولى الجميع) وان لم يخص بطل العام بالكيفية وعلى تقدير كونه متأخرا ينبغي أن يكون ناسخا فامل (وللنافي الفعل أولى فإله مع دليل الاتباع أخص) والناسخ أقوى من العام فيعمل به (وفيه ما فيه) لأنه اذا ضم مع دليل الاتباع يكون أخص لكن وجوب الضم من أين لم لا يجوز أن يضم مع العام فيخص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة أنه ان كان دليل التأسي مقدما على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التأسي منسوخ فيه وان كان مقارنا فيخص فلا وجه القول الثاني في الصورتين وان كان دليل التأسي مؤخرا فيتمثل الخلف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالته قرينة على عدم الانتساح والله أعلم (وسأني مفصلا في السنة ان شاء الله تعالى) (مسئلة) النقرير) هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع (مخصص) بذلك الفاعل (عند الشافعية مطلقا) سواء كان مقارنا ومتأخرا (وعند الحنفية ان كان العلم) بالفعل (في مجلس ذكر العام) فمخصص (والا) يكن في المجلس بل متأخرا عنه (فتصح لنا أن السكوت) عند العلم (دليل الجواز عادة) لان عادته الشريعة التي عن المنكر فهو كالتص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعندنا متأخر فنامخ وار قارن فمخصص (ثم ان ظهر علة مشتركة) بين الفاعل وغيره (تعدي) الحكم (الى غير الفاعل المشارك) بالقياس أو بحكمي على الواحد حكمي على الجماعة) وقد نكلم عليه بعض شراح المنهاج وقد بينا سابقا ان معناه ثابت ثم ان تعدي الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر فإنه يلزم حينئذ تعليل الشامخ ونسخ الحكم بالقياس الا أن تكون العلة مفهومة لغة أو عرفا للشارع قطعان جوز نسخ العبارة بالدلالة (والا) يظهر علة مشتركة (المختار عدم التعدي) لان التعدي من غير جامع غير معقول (قال السبكي) من الشافعية (المختار عندنا التعميم) مطلقا (وان لم يظهر الجامع لم يظهر ما يقتضى التخصيص) بذلك الفاعل (وذلا لقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكمي على الواحد الخ فلنا ذلك) الحديث (مخصوصا) اجماعا علم فيه عدم الفارق) لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام (وهنا لم يعلم) عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع (بل علم ان عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره) من المكلفين (والا) يكن مخصوصا علم فيه الجامع ويكون التقرير عاما مطلقا (كان التقرير نسخا مطلقا) اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها فان قلت لعله يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في نفس التقرير

الوضع فلزمه اضمار شيء في قوله عليه السلام لا يصيام أي لا يصيام مجرداً تصحيحاً ولا يصيام فاضلاً كما لا ولم يكن أحد الاضمارين بأولى من الآخر وأما نحن اذا عترفنا بعرف الشرع في هذه الالفاظ صار هذا النبي راجعاً الى نفس الصوم كقوله لارجل في البلد فانه يرجع الى نبي الرجل ولا ينصرف الى الكمال الا بقريضة الاحتمال ﴿مسئلة﴾ اذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحداً وهو مرددينهما فهو مجمل وقال بعض الاصوليين يترجح حمله على ما يفيد معنيين كالأودار بين ما يفيد وما لا يفيد بتعين حمله على المفيد لان المعنى الثاني مما قصر اللفظ عن اوله اذا حل على الوجه الآخر

والعموم كذا في الحاشية لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير تخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضى التخصص بما علم فيه فارق فهو يلزم التسخيرات في فارق فعند عموم الشرع يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب لواحد من الأمة خطاباً لكل هذا العموم كما نقل عن الخطاب لكون شرعا المانع ﴿فأفهم﴾ مسئلة فعل الصواب العادل العالم بخلاف العموم به. فالعلم به (تخصص عند الحنفية والخطاب) فان قلت المشهور في كتب أكثر المشايخ أن تأويل الراوي ليس بحجة وقد صرح به الزبيلى في شرح الكفر في مواضع عديدة قلت المراد هناك حل الراوي الحديث والآية على أحد المحامل كما في المشترك أو الخفي وأما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشايخنا وينفخ الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى وأفهم ثم القول بالتخصص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله الخالف للعام حجة أن يحمل على الاعمال التسخيرات والتخصص (خلاف الشافعية والمالكية) فيحمل بعموم العموم ويترك اقتداء الصحابي وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصحابي خلاف العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص فان من القطعيات أن عمله لا يكون الا عن حجة شرعية فيزعمه لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك فينبغي أن يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجة فتأمل (لنأته) أى عمل الصحابي (دليل الدليل) على التخصص لانه بعد عمله لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على التخصص ولما كان عارفاً بالغة لا يخطئ فصار هذا العمل بمنزلة قوله بهذا العموم مخصوص فيخصص به كالأجسام ثم هذا التماثل على أن المعمول بخصوص وأما أن العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض ولهذا اذا ذك في التصريح وقال فيحمل على التخصص لانه أهون من التسخيرات فتأمل فيه فانه موضع تأمل (قيل) انه دليل الدليل لكن (لنا لا قطعاً) والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعاً بخلاف عمله خلاف النص المفسر فانه لا مسامحة للتأويل فيه. فقطعاً من مقطوع العدالة فتعين التسخيرات (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 الصحابي ما قرينة تجزئية تخصصه أو كلام مخصوص أو ناسخ أو قياس وهذا العام أضعف من الكل كما مرارا فان قلت حينئذ يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال (ولا يلزم تقليد المجتهد لأنه) أى التخصص (عن دليل) تخصص (مخصوص) دال عليه عمله (وان دل اجمالاً على المخصص حقيقة قيل) في رده (الحق أن الاعتقاد بان ههنا دليلاً) تخصصاً (اجمالاً) حال كون الاعتقاد مجمل (لا يكفي) لعمل المجتهد (مالم تحصل معرفته بعينه) واذا لم يكف لم يبق الا التقليد (أقول) هذا (منفوض بالاجماع فانه لا يتوقف تخصصه على معرفة المخصص بعينه) وما ذكره هذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا تسمع (فتأمل) فيه الشافعية والمالكية (قالوا أولاً ولا العموم 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 صحيح) فعله تخصصاً لم يجز مخالفة صحابي آخره) لانها مخالفة حجة واجبة العمل (وقد جاز) خلاف الآخريات (اتفاقاً قلنا) لان الملائمة وفعله انما كان واجب العمل مادام ظن دلالة على المخصص باقياً وعند مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف (هو دليل عدم) أى عدم المخصص لان الظاهر أنه لو كان لعله وعمل بمقتضاه لان المخصص يكون ملاصقاً (والظن) يدفع (بالتن) فتساقطوا بقى العام كما كان (تأمل) لعل وجهه انه ان جاز الخطاب في زعم المخصص تخصصاً فلا يكفي عمله الاجمالي فتأمل فيه ﴿مسئلة﴾ افراد فرد من العام بحكمه أى بحكم العام الموافق (لا يخصه الا اذا كان له مفهوم) مخالف (عند قائله) كافر اذ فرد موصوف بصفة أو معلق بشرط كما في حديث

لعله على الوجه المفيد بالإضافة إليه أولى وهذا فاسد لأن جملة على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً وغواً ويجعل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما المفيد لمعنى واحد فليس بلغو وكتابه التي أفادت معنى واحداً لعلها أغلب وأكثراً ما يفيد معنيين فلامعنى لهذا الترجيح (مسئلة) ما أمكن جملة على حكم مد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التفرير على الحكم الأصلي والحكم العقلي والاسم اللغوي لأن كل واحد محتمل وليس حل الكلام عليه وذاته إلى العبث وقال قوم جملة على الحكم الشرعي الذي هو فائدة خاصة بالشرع أولى وهو ضعيف إذ لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم

القلتين (مثاله أعيانها يدبغ فقد طهر) رواه أحمد (مع قوله) صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (في شاة) أم المؤمنين (ميمونة) رضي الله عنها (دباغها طهورها) فدا نكر المختر جون هذا اللفظ في شاة أم المؤمنين بل في قرية كجاءه أو أحمد عن سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاء في غزوة تبوك على أهل بيت ذافر به معلقة فقال الماء فقالوا له يا رسول الله انها ميمونة فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة أم المؤمنين ميمونة ما رواه الشيخان هـ لا أخذتم اهاباً فذبغتموه فانتفعتم فقالوا انها ميمونة فقال انما حرم أكلها (خسلا فالأبي ثور فيمنع) الاهاب (عنده بالشام) في رواية (أو بما يؤكل لحمه) في رواية أخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيضج ما وراءه (انا) له (لا تعارض) وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض أو ثور وأتباعه (قالوا) أي للمفرد المفرد من العام (مفهوم) يخالف بعارضه (المفهوم) بتخصص العموم قلنا لان المفهوم المخالف فالتشكك رأساً (لوسلم) ثبوت المفهوم (فهو) أي اعتبار المفهوم ههنا (فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو رد) عند القائلين بالمفهوم أيضاً وما قيل يجوز أن يكون أفراد بعض الأفراد موجبا للمفهوم العدد إذ نزاع أبي ثور مع الكل فلا ينشئ هذا الجواب هناك فليس ينشئ لأن تلك المواضع متفقة التخصص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون إلى الجواب وما قيل ان الكلام أن نفس الأفراد تخصص أم لا فيرد عليه أن دليل أبي ثور لا ينطبق حينئذ فتأمل (مسئلة) رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام ليس مخصوصاً عند الجمهور من الخفية والشافية واختاره الأمدى (مثل) قوله تعالى (والمطلقات) يرتبصن بأنفسهن ثلاثة قروء (مع) قوله تعالى (وبعولتهن) أحق برذهن فإن الكريمة الأولى تم الرجعيات والبواين والضمير في الثانية للرجعيات فقط (وقال أبو الحسين) المعتزلي (وامام الحرمين) تخصيص قيل وعليه أكثر الخفية وبعض الشافية وبعض المعتزلة) كذا في التيسير (وعزى إلى الامام الشافعي) أيضاً (و) قال (في التحرير وهو الأوجه) وقيل بالوقف وهو المختار في الموصول (واعلم أن في التنزيل بالآيتين نظر فإن الضمير في الثانية يرجع إلى المطلقات كلها وإن كانت مطلقة بثلاث وكانت الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى أبو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يرتبصن بأنفسهن ثلاثة قروء إلى قوله تعالى (وبعولتهن) أحق برذهن وذلك أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعيتها وإن طلقها ثلاثاً فتنسخ ذلك فقال الطلاق مرتان فإسأله معروف أو تسريحاً بحسان ثم على هذا يكون قوله تعالى (وبعولتهن) الخ منسوخ البعض فيبقى الرجعة فيما وراء النسخ والنسخ ليس إلا فيما فوق الانتين والخلع فيلزم أن يكون ما وراءهما من المطلقات راجع فلا يكون واحد غير مالي ما تناو وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعي رحمه الله تعالى ان الكتابات غير بائنة الآن يقال ان الخلع مشروع بائن وليس إلا البيونة بالعروض المالى فدل بمفهومه الموافق على صحة البيونة من غير مال فتسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا إذا جوز أن نسخ العبارة بالدلالة هذا والله أعلم بأحكامه (أقول وهو) أي الوقف (الأشبه) بالحق (لان الضمير يرجع إلى اللفظ باعتبار مدلوله المراد) وهو ظاهر فإن خصص العام ورجع الضمير إلى الباقي يكون الضمير على حقيقته لانه عائد إلى المدلول المراد باللفظ العام وإن كان العام مجازاً وإن لم يخص ورجع إلى البعض بصير الضمير مجازاً والعام حقيقة (فالتخصص في الأول لا يستلزم التخصص في الثاني) لانه باق على الحقيقة وهو الرجوع إلى المعنى المراد (كالعكس) أي كأن التخصص في الثاني لا يستلزمه في الأول فأحد المجازين فقط لازم من غير تعيين (فلا ترجيح) لأحدهما فيجب الوقف (وما قيل الظاهر أقوى دلالة) من الضمير فالجوز في الضمير راجع إليه في الظاهر (ففيه أن الضمير أعرف فله فيه مدانه هو) فاستوى الترجمان فوجب التوقف (فتدبر) وهذا غير واف فإن الأعرافية لا توجب قوله التجوز بل الظاهر أقوى بتجوز فيه قليلاً بالنسبة إلى المضمرة فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمناً وتفسيراً وقد تقام الشهرة بمقام الذكر وهذه

العقلي ولا بالاسم الغوي ولا بالحكم الاصلى فهذا ترجيح بانتمك مثله قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه
 يحتمل أن يكون المراد به انه يسمى جماعة ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها ومثاله أيضا قوله صلى الله
 عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة اذ يحتمل أن يكون المراد به الافتقار الى الطهارة أى هو كالصلاة حكما ويحتمل أن فيه دعاء كما
 في الصلاة ويحتمل أنه يسمى صلاة شرعا وان كان لا يسمى في اللغة صلاة فهو مجمل بين هذه الجهات ولا ترجيح ﴿مسئلة﴾
 اذ اذا الاسم بين معناه الغوي ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة قال القاضي هو مجمل لان الرسول عليه السلام يناطق العرب

تجاوزات فالضمير احرى بالتجاوز وينبى العام على عموميه الجمهور (قالوا الثاني) أى الضمير (بجاز) البتة (لانه مخصوص ولا يلزم
 منه التجوز فى الأول) فيبقى على عموميه (وفيه أن مخالفة الضمير للرجوع سبب للتجاوز اتفاقا) لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف
 جازعنه (لكن المخالفة تصور على وجهين أحدهما أن يراد به غير ما أريد بالرجوع) وان كان مجاز فيه (وثانيهما 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 لازم للبتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع (والظاهر) هو (الأول)
 أى كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى هذا لزوم المجاز يتفيه ممنوع بل اذا خص العام بى الضمير حقيقة لم تجوعه الى المراد
 بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه (فالواقفة الضمير تقتضى الاتحاد) بينه وبين المرجع (فيلزم من خصوصه مع عموم
 المرجع المخالفة) بينهما هذا خلف (أقول) فى الجواب (اللازم) مما ذكره (المجازية أحدهما) من العام أو الضمير لا على التعيين
 (لا تخصيص العام على الخصوص) لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة
 والعام مجازا ولا أولوية لفهم (وأما الجواب كما فى شرح المختصر بأنه) أى الضمير (كعادة الظاهر) ولا يلزم من التجوز فى الثاني
 التجوز فى الأول ولا بعد هذا مخالفة فكذلك الضمير لا بعد مخالفا اذا رجع الى البعض (فلا يخفى ما فيه لالمافى شرح الشرح من أنه
 يمنع ذلك) أى كونه كعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع كذا فى الحاشية (بل لمافى شرح التلخيص من أن ظاهر الضمير
 اعادته) بعينه فبرجوعه الى البعض تلزم المخالفة قطعاً (دون الظاهر) فانه ليس باعادة فلا مخالفة فتدبر (ولأن تحييب بالاسمنا
 المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا عائية لان مجازية أحدهما متعين والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر فيتملى وينبى الظاهر
 على الحقيقة) ولأن تقرير كلام شارح المختصر بأن مقصوده أنه كعادة الظاهر فى أنه عين الأول حقيقة ولا يكون التجوز فيه
 قرينة التجوز فى الأول فكذلك الضمير فافهم ﴿مسئلة﴾ القياس مخصوص عند الأئمة الأربعة على ما يشهد به مسائلهم الفرعية
 (والأشعرى وأبي هانم وأبي الحسين) المعترلين (الآن عندنا) يخصص (بعد التخصيص بغيره) لان مخصوص البعض نلتى عندنا
 بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعى لا يصلح القياس بغيره خلافا للنافين فان قلت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان
 مخصوصا يلزم تراخي التخصيص قال لان سلم أن القياس مخصوص حقيقة (انما هو مظهر) له والمخصص حقيقة هو النص (فلا يلزم
 التراخي) قال فى الحاشية هذا مسلم اذا كان أصله مخرجا أو ما اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهر الكان ينبى أن يخصص به العموم
 ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل العصاى فانه مخصوص ابتداء) ولأن تقول ان اظهار القياس مبنى على عدم معارضة
 النص القطعى للدلالة اياه كما سأتى ان شاء الله تعالى فى شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف
 للقياس فيسطل القياس فلا يصلح مظهر اعلى أن عمل العصاى دال على أنه هنالك قرينة حالبة مخصوصة وهو الظاهر أو سمع نصا -ضا
 بخلاف ما نحن فيه) وهذا يتدفع ما قيل ان عمل العصاى خلاف العام انما يكون مخصوصا لكونه محتملة مخصوصة ويحتمل أن يكون
 محتملة القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء) وجه الدفع أن عدالة العصاى مرشدة الى أنه لا يرتكب العمل بخلاف النص القاطع
 الا بعد قطعية التخصيص بقرينة حالبة أو مقابلة لا بقياسه) ورأيه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر هو أن هذا انما يتم اذا كان النص
 الأصل مقارنا للعام على رأينا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص مخصوص البعض نائبا من غير ملاحظة مقارنته الأصل العام
 والجواب أن هناك عمل بأرجح الدليلين عند المعارضة فان القياس أرجح فى الدلالة من العام بخصوص كما تقدم وقد عارضه فيعمل
 به ويترك 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 (جليا) يخصص والا لا (وقيل

بلغتهم كما يناطتهم يعرف شرعه ولعل هذا منه تفرع على مذهب من يثبت الاسامي الشرعية والافهومي منكر للاسامي الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشارع استعمال هذه الاسامي على عرف الشرع ليس ان الاحكام الشرعية وان كان أيضا كثيرا ما يطلق على الوضع القوي كقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة أيام أقرئت ومن باع حرا أو من باع نسرا فحكمه كذا وان كانت الصلاة في حالة الحيض وبيع الحرة والحرة لا يتصور الا بموجب الوضع فأما الشرعي فلا ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم اليه غداء انى اذا أصوم فإنه ان حمل على الصوم الشرعي دل على جواز التنية نهارا وان حمل

ان كان أصله مخترجا من ذلك العموم) جاز تخصيصه والا (وقيل) يخصص (ان كان أصله مخصصا) للامام (أو ثبت العلة بنص) من الكتاب والسنة (أو اجماع أو ظاهر قرينة جزئية) على ترجيح القياس (والا) يمكن شيء من هذه الاشياء (فالعمل بعموم الخبر) واجب (واختاره ابن الحاجب) من المالكية (والجبائي) من المعتزلة (بقدم العام مطلقا) سواء كان مخصوصا من قبل أولا ولا يرى صحة تعليل المخصص أيضا (والقاضي والامام توقفا) في العمل الى أن يظهر الترجيح (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) يأخذ (بأرجح الظنين) ان كان في القياس يخصص به وان كان في العام يتولى به (وان تساوى بالقول) لازم (لنا الاشتراك في الظنية) ثابت (والتفاوت) في الظنية قوة وضعفا (غير مانع) من التخصيص (لرحمان الجمع) بين الدليلين فإنه أولى من الاهداف والتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع (كالتقدم في التخصيص بالمفهوم) وفيه إشارة الى دفع ما يتوهم وروده من أن العام وان كان ظاهريا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع ليس بشيء فان تقدم القوى على الاضعف أصل متواصل وديهي ولعله يكون مجمعا عليه وأما رجحان الجمع فلا يقيد القوة في التخصيص فإنه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فإنه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتسدر والحق أن يقال دلالة القياس راجحة أما عندنا فلا أن الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم أن دلالة اضعف من القياس وغيرا مخصوص لا يجوز تخصيصه أصلا وأما عندنا فلا أن 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 (فاندفع ما قبل) في رد تخصيص غير منصوص العلة (العلة المستنبطة اما راجحة) على العام (أو مساوية) له (أو مرجوحة) عنه (فالتخصيص على احتمال) هو راجحة العلة (دون احتماليين) آخرين (والواحد نصف الاثنين) والراجح الاغلب (فارجح العدم) بالتخصيص لكونه على احتماليين وجه الاندفاع أننا نسلم أن التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع يوجب أن يكون على احتمال المساواة أيضا بل على المرجوحية أيضا وردد عليه ما مر من أن تجوز تخصيص الاقوى بالأضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدمه أن القياس راجح على العام مخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتسدر (على أنه يوجب بطلان التخصيص مطلقا) سواء كان بالقياس أو النص أو قرينة أخرى لان التخصيص لكل مخصص اما راجح أو مساو أو مرجوح الخ ولا يبعد أن يقال المنفصلة لا تعارض المثنية فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتأمل (أقول وأيضاً الاعتبار) في الاغلبية (لغلبة الأفراد) فما يكون أفرادها أغلب فهو أرجح (لأغلبية الاحتمال والثاني) أي غلبة الاحتمال (لا يستلزم الاول) أي غلبة الأفراد (كلا مكان مع الوجوب والامتناع) فان أفراد الاول أكثر من الأخيرين مع كونهم احتماليين فيجوز أن يكون أفراد العلة الراجحة أكثر ويكون الترجيح للتخصيص (فافهم) وتسلل ابن الحاجب بان القياسات اذا كانت كذلك (أي منصوص العلة أو مجمعا عليها أو كان أصله مخترجا) نزلت منزلة نص خاص) معارض للعام (فيخصص بها للجمع) بينهما وكذا اذا كانت قرينة مرجحة للقياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد في التخصيص استدعاء على رأينا لأنه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مطلق الدلالة والعام قطعي فيضحل القياس في مقابلته فافهم (ولا يخفى أنه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها) من الأقيسة (فعل ذلك بعدم الدليل على جواز التخصيص) بغيرها وكل ما عدم فيه دليل يجب نفيه (وهو غير سد بطلان عدم التفرع بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا على عدمه للدلول) 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 مردا وأحكاما (واحتج الجبائي أولاً بان القياس

على الامسالة لم يدل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا يوم النحر ان حمل على الامسالة الشرعية دل على انعقاده اذ لو لا امكانه لما قيل له لا تفعل اذ لا يقال للاعنى لا تبصر وان حمل على الصوم الحسى لم ينشأ منه دليل على الانعقاد وقد قال الشافعى لو حلف أن لا يبيع الحمر لا يحنث ببيعه لان البيع الشرعى لا يتصور فيه وقال المزنى يحنث لان القرينة تدل على انه اراد البيع اللغوى والحنث عندنا ان ما ورد في الاثبات والامر فهو للتعنى الشرعى وما ورد في النهى كقوله دعى الصلاة فهو مجمل (مسئلة) اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الى ان يدل الدليل انه اراد المجاز ولا يكون مجملا كقوله رأيت اليوم حمارا

أضعف من الخبر) لان القياس يتوقف على أمور كثيرة من حكم الامسالة وعلمته ووجودها فى الفرع وخلوها عن المعارض والسكك مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه فى شيتين السند والدلالة (فالخص به) الخبر (لزم ابطال الأقوى بالأضعف) وهو خلاف المعقول (والجواب أن كلام من المقدمتين) من ضعف القياس ولزوم ابطال الأقوى بالأضعف (ممنوع) أما الاول فلما سيجى فى السنة ان شاء الله تعالى كيف وقد بينا سابقا ان ضعف العام بخصوص لاجل توقفه اذ انه على حكم التفصص المقارن لتعلبه المورث للشبهة فهو أضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغيره بخصوص أقوى البتة لاشك فيه ولا يجوز تخصيصه به وأما عند غيرنا فهو لا يعمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف القياس فتأمل وأما الثانى فلان التخصيص ليس ابطال الا بل جمعوا وان اريد بالابطال ما يعمه فيمنع بطلانه وفيه أنه اريد هذا والمنع مكابرة لان تعبير الأقوى بالأضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والأضعف لا يعارض الأقوى فتدبر (و) الجواب (ثالثا) وانما قال ثالثا لان الاول منحل الى جوابين (منقوض بتخصيص خبر الواحد للكتاب) فانه أقوى منه (و) تخصيص (المفهوم للمنطوق) أما النقص بتخصيص خبر الواحد فقير وارد لان الخبر ظنى الثبوت وتمام الكتاب ظنى الدلالة فتعدا لان ادعى القوة فى ظن تمام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان وأما النقص بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكر (و) احتج الجبائى (ثانيا) بحديث معاذ وهو ما روى أحمد وأبو داود والترمذى عنه أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن قاضيا قال له كيف تقضى اذا عارض لك أمر فقال أفضى بما فى كتاب الله قال فان لم يكن فى كتاب الله قال فان لم يكن فى كتاب الله قال فبسنه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال فان لم يكن فى سنة رسول الله قال أجتهد برأى ولا آلو قال فضرب فى صدرى فقال الحمد لله الذى وفق رسول الله لرسول الله لما برضى به رسول الله (وهو) حديث صحيح) وفى التيسير قال الترمذى غريب واسناده عندى ليس متصل قال البخارى لا يصح لكن شهرته وتلقى الأمة بالقبول لا يقعه عن الحجية ووثقه الباقلانى والطبرى وأشار الى وجه الاستدلال بقوله (فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله) وأصحابه (وسلم) والجواب آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها بالانفاق) فالخجة منقوضه (و) أيضا لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض) فانه اذا جوز التخصيص به فلم يوجد الحكم فى السنة عند وجود القياس المخصص المعارض (و) احتج الجبائى (ثالثا) لدليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند مخالفة) أى عند مخالفة القياس عام الكتاب أو السنة (للمخالفة) أى لوجود خلاف الأئمة فيما بينهم واذا اتنى الاجماع اتنى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضه العام فلا يخص (والجواب) لان السلم أن دليل القياس الاجماع فقط بل (قد ثبت بغيره) أى بغير الاجماع كما سلوح لك فى القياس (واذا ثبت به) أى لو سلم ثبوته به (ثبت أحكامه ضرورة ومنها الجمع) عند التعارض (فالمخلاف) فيه (كأنه خلاف الاجماع) لان الاجماع على المزموم اجماع على اللازم والخلاف فى اللازم خلاف فى المزموم هذا انما يتم لو سلم الخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالأولى أن يقال الخلاف حادث والاجماع على الخجة اجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس بمخالفة العام المخصوص فتأمل فيه (وأجيب المقتصرون بان ثابت العلة) بالنص أو الاجماع (ومخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكيم على الواحد حكيم على الجماعة) فالتخصيص) بالقياس (انما هو به واذا ترجع ظن التخصيص بقريضة المقام يجب العمل به للاجماع على اتباع الرجوع) وصار التخصيص راجعا (وفيه أن الرجوع الى ذلك النص جار فى جميع الأقيسة) فان العلة المشتركة موجودة فى كل قياس فيتناولها النص ويلزم أن يجوز التخصيص بكل قياس (وهو خلاف مذهبه) فانه لا يجوز بالاستنبط الا اذا أعانته قرينة جرتية الا أن يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الجامع فيه جليا فتدبر (قيل وأيضاً) يرد عليه (اللازم) من النص المذكور (العموم) للهكم (بالتسبة الى المكلفين فقط) فانما

واستقبلني في الطريق أسد فلا يحمل على البلبد والشجاع الاقرب سنة زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يتجوز به مجازا تعذرت الاستفادته من أكثر اللفاظ فان المجازات انما يصار اليها لعارض وهذا في مجاز لم يغلب بالعرف بحيث صار الوضع كالمترولو مثل الغائط والعذرة فانه لو قال رايت اليوم عذرة أو غائطا لم يفهم منه المظمن من الارض وفناء الدار لانه صار كالمترولو بعرف الاستعمال والمعنى العرفي كالمعنى الوضعي في تردد اللفظ بينهما اوليس المجاز كالحقيقي لكن المجاز اذا صار عرفيا كان الحكم للعرف (حاشية جامعة) اعلم ان الاجمال نارة يكون في لفظ مفرد وتارة يكون في لفظ

يصم رجوع قياس مكلف على آخر لقياس الفعل على الفعل (والمشكلة أعم) وجارية في جميع الاقضية (الآن يخصص بذلك وفيه تكلف) صريح (أقول لو قيل دل) النص المذكور (بفهوم الموافقة على أن حكم النظائر والاشياء واحد) فانه يفهم المتأخر في النص المذكور هو كون أحد المكلفين مثل الآخر في الجامع المقنضي الحكم فكذلك في كل مثلي وان لم يكونا من المكلفين (لم يبعد) عن الصواب (فتأمل)

(فصل المطلق ما دل على فرد ما منتشر) وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهي في المفرد حصة منه مع قيد الوحدة المهمة وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر (والمعهود ذهنا منه) لانه دال على الفرد المنتشر أيضا (بمخلاف نحو أسامة) من اعلام الاجناس فانها تدل على الجنس من حيث هو (وسائر المعارف) من المضمرة مطلقا والموصولات والمعرف باللام وبالإضافة اذا قصد منها معهودا ذهنا واسم الإشارة مطلقا (و) بمخلاف (كل عام ولو) كان (نكرة) نحو كل رجل أو لارجيل والنكرة المنفية وان كان عند المصنف الفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفائه لكن دلالة ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة أن المطلق من أقسام الخاص (فبين النكرة والمطلق عموم من وجه) لتصادقهما في نحو رقية والتفارق من جانب الاول في النكرة 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) فيخرج المعارف لانها وان أخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر (وقال جماعة ومنهم الامام الرازي) من الشافية وصدر الشريعة منا (المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي) فعلى هذا دخل فيما يعرف بلام الجنس والطبيعة (وهذا مبني على جعل النكرة) موضوعا (للهمية لان رقية مطلق انشاقا) بينما وبينهم فلو لم تكن للهمية لخرجت ثم أشار الى منشأ رقيهم بقوله (وهم نظروا الى القضايا الطبيعية) المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق (وهي مهيأة المتقدمين) المحكوم فيها عليها من حيث هي (والمصادر) الغير المنوية (نحو رجعي وركي وعلم الجنس) فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة فهي الموضوع لها (ولنا القضايا المحصورة وبهملتها المتأخرين) المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية أولا (والمصادر المنوية واسم الجنس) المقصود فيها الافراد دون الطبيعة (فكلها كثيرة كثيرة لان نسبة لها عابها بالمعارف) الافراد (وهي منشأ التبادر) وهو علامة الحقيقة (ومناط الغرض أجدر بالاعتبار والصق بالمقام) ولا شك أن الغرض انما يتعلق في المحاورات بالافراد فهي الموضوع لها (هذا) وقد سبق أن مذهب أهل العربية أن اللفاظ موضوعات لاه الطبايع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاءا من التنوين فحينئذ لقائل أن يقول ان غاية ما يلزم مما ذكرتم أن المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز أن تكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان بدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقرب وان كان المدعى هذا النصوص من الدلالة فالتراع ليس الا في اللفظ وشيد أركانه بانه يلزم أن يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي لنا كيدوكذا التكرات الواقعة اخبار الان المراد منها المهية والزامه بعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلو لفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه وأيضا يلزم عليهم أن لا يكون الجمع المعرف باللام أو الاضافة موضوعا للعموم مع أنه هو المتبادر والجمع عليه فالظاهر أن التكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل لأغراض أخر واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق لنا كيدوكذا لانه يحمل مشايخنا في نحو أنت طالق لانه لا يفهم لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة وأما المعرف باللام اذا أريد به الطبيعة مجازا لبسته لانه انما يراى اذا لم يكن هناك استغراق وهو آية

مركب وتارة في نظم الكلام والنصر بفحروف النسق ووضع الوقف والابتداء أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والعضو الباصر والميران وقد يصلح لمتضادين كالقرء للطهر والحيض والتاهل للعطشان والريان وقد يصلح لمتشابهين بوجه تاكلور للعقل ونور الشمس وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والارض والرجل لزيد وعمرو وقد يكون موضوعا له مامن غير تقديم وتأخير وقد يكون مستعارا لأحدهما من الآخر كقولك الارض أم البشر فان الأم وضع اسمها للولد أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والغاسق والصوم والصلاة فانه نقل في الشرع الى المعان ولم يترك المعنى

المجازية وقد سبق فتذكر **(مسئلة)** ان اورد المطلق والمقيد فلا يتخلو اما ان يكونا في الحكم أو السبب والاول لا يتخلو اما ان يختلف الحكم أو يتحد والثاني لا يتخلو اما ان يكونا نصيين أو متبنيين والثاني اما ان يحد بالسبب أو يختلف فهذه خمسة اقسام والمصنف بين حكم كل قسم والقسم الاول وهو ما يكونان في حكمين مختلفين ما أشار اليه بقوله (اذا اختلف حكمهما كما اذا قال (أطعم فقرا) أو كس فقرا) أي بما يحمل المطلق على المقيد) وهو ظاهر (الاضرة) مثل أعتق رقبة) لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن أخذ الميراث عنه (ولا تملك الارقبه مؤمنة) فان التملك من لوازم الاعتاق والنهي عنه نهى عن الاعتاق ثم ينبغي أن يفصل ههنا أيضا بان الثاني ان تراخي نسخ والا فسد على نحو التخصيص (ونقل الأمدى ومن تبعه الا انه اتى فيه) بين الخفية والشافعية (مطلقا) سواء كان سبب الحكمين واحدا أم لا (و) نقل (الغزالي) على ما في بعض شروح المنهاج (عن أكثر الشافعية) ما حمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ومثله بالوضوء والتيمم نظرا الى اليد) فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغايب في قوله تعالى فاعلموا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه (فتبدلت) في التيمم بالمرافق) أيضا ثم تحطت به بان الشافعية لا يرون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روى عن الامام أبي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب أحد وجهي المحدثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد له أن المسح في التيمم الى المرافق كما عن أئمتنا في ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الأمدى لكونه أوثق من الغزالي أو لقبول نقله الشافعية فما حجة الاستيعاب الى المرافق قلت حجتهم أن الخلف كالأصل ويرد عليه أن هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن أن يقران اليد حقيقة الى الأبط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح أيضا ارادة الاطلاق بان يراد به مطلق ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء اليد والأجزاء مسح جزء من أجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة بعض معين وهو مجهول فيكون مجالا يقع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه مسح الى المرافق في رواية الحاشية وآية الوضوء بيان أن الخلف كالأصل فان قلت لم لا يجوز أن يكون ما روى عمار من المسح الى الكوع بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا أولى فان ما روى عمار رضي الله عنه أدنى درجة وفي هذا يتخلص عن التعارض أيضا قلت ألم تر أمير المؤمنين عمر لم يقنع بقول 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 منفيين ما أشار اليه بقوله (وان اتحد الحكم مع اتحاد السبب فان كانا منفيين فيعمل بهما اتفاقا) ولا يحمل أحدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل بهما) كما تقول في الظهار لا نعتق مكاتبنا ولا نعتق مكاتبنا كافرين) فانه يمكن العمل بالكف عنهما (وفي شرح المختصر هذان العام) لان التكررة تحت التثنية (لأن المطلق فهو من باب آخر) وهو افراد فرد من العام (وقد علم) فيما سبق أنه لا يخصه 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 هذان دأب المحصلين (و) المثال (المطابق) لا نعتق المكاتب من غير استغراق) بل معهود اذ ههنا (كما في استر العم أقول) في رده (المقصود) من الاعتراض (أن نفي الخصصة المحتملة الذي هو معنى المطلق يتم كالتكررة) وكل تكررة ومعهود ذهني يقع تحت التثنية فهو يكون نفيًا للخصصة المحتملة فيتم (فليس مناقشة في المثال بل في المثل له وما ذكره من المثال فضيه أن المعهود ههنا كالتكررة حكما) يتم تحت النفي فهو أيضا من باب العام وهذا غير وافي فانك قد عرفت أن حقيقة التكررة المنفذة وان كل نفي جميع الافراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة أيضا نحو ما جاء رجل بل رجلان وقد صرح المصنف فيما مر أن التكررة المنفذة بغير الجنسية ليست نافية العموم فيمكن أن يراد بها نفي الخصصة المحتملة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققها مع جسة أخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شرح الشرح ولهذا

الوضعي أيضا أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى أو بعضوا الذي بيده عقدة النكاح فان جميع هذه الالفاظ مرادة بين الزوج والولي وأما الذي بحسب التصريف فكالتفادير القاعل والمفعول وأما الذي بحسب نسق الكلام فكقولك كل ما عمله الحكيم فهو كما عمله فان قولك فهو كما عمله متردد بين أن يرجع الى كل ما و بين أن يرجع الى الحكيم حتى يقول والحكيم يعلم الطير فهو اذا كالطير وقد يكون بحسب الوقف والابتداء فان الوقف على السموات في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سرهم وجههم كما معنى يخالف الوقف على الارض والابتداء بقوله يعلم سرهم وجههم وقوله تعالى وما به علم تأويله الا الله

زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب أن هذا الاستعمال يكون بمازوا لا ضمير لكن بقي ههنا حتى هو أن النهي عن الفرد المنتشر بوجوب حرمة الاتيان بالجميع بل له الاتيان بالكل الا الواحد فانتهى عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن واحد من أفراده ويحقق الامتنان باتيان المقيد والكف عن واحد مما عدها والتهى عن المقيد يستدعي أن لا يأتي بواحد من أفرادها ان كانت وأن لا يأتي به ان لم تكن له أفراد كثيرة ففي الاتيان به أوجيع أفرادها ما ثم فحينئذ لا يمكن العمل به مما فلا بد من الحمل أو التسخير كما في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالأولى أن يراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والصح وان مر لكن كرر لزيادة الفائدة ثم انه لم يذ كر بحث أفراد فرد من العام في كتب مشايخنا الكرام كأصول الامام نضر الاسلام ونحوها والأخرى الحمل على ما قلنا وبؤيده تخيل اختلاف السبب بالاطلاق والتقيد أيضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتدبر القسم الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب به عليه بقوله (وان كانا مثبتين فان وردا معا) والسبب واحد (سئل المطلق عليه) أي يراد بالمطلق المقيد (ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين) من الاطلاق والتقيد (في وقت واحد) ولولم يحمل يلزم ذلك (والعبارة قرينة البيان) كما في التخصيص وفيه إشارة الى أن الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون التدب أو الاباحة اذ لا تمنع في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان ايجاب المقيد يقتضي نبوت المواخذة بترك التقيد واجبا بالمطلق اجزاء مطلقا (كقوله تعالى فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ما من مسعود) فصيام ثلاثة أيام (متتابعات) فيجمل المطلق على المقيد (ومن ثم قال أصحابنا بوجوب التتابع في صوم كفارة البين) لان قراءة ما من مسعود مشهورة لدى الصدر الاول بالقول فيقيد به مطلق الكتاب وانما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان المرأة الغير المتوازية مشهورة كانت أم لا ليست بحجة فليس هو المقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر كذا في التلويح (وان جهل) التاريخ (فكذلك) أي يحمل المطلق على المقيد (العدم الترجيح) لاحدهما بالحكم بالتأخر حتى يكون ناسخا فيجمل على المقارنة (فيتبرج البيان) ويقيد المطلق هذا والأظهر المطابق لاصولنا أن هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عدها من أفراد المطلق لمعارضته وجوب المقيد اجزاء في تناط في العمل فيعمل بما يخبرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فله لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزئا ولو كان المقيد فهو البتة وبترك العمل بما سواه وهذا امراد مشايخنا يحمل المطلق على المقيد والحمل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة فيصطلح أن يكون ناسخا أو منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التجوز فافهم (وان علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ) للاطلاق بالزيادة (عندنا أي ايجاب المقيد ورفع للاطلاق المراد أولا) أي ايجابه 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 اطلاق المطلق على المقيد (وهو معنى حل المطلق على المقيد لنا أولا كما أقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا تنفي من الحقيقة بترك الابدليل) صارف عنها فالمطلق لا يترك الاطلاق الابدليل صارف (ولادليل) صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد المتأخر أو غيره والثاني باطل (اذ غير المقيد مفروض الانتفاء) فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد والاول أيضا باطل لان الدليل الصارف يجب دلالته في زمان التكليمه (والمقيد مبدوم في زمان الاطلاق فرضا وكل ما عدم ذاته عدم صفته) وهي الدلالة فاذن لا دليل على التقيد أصلا (فأله التناهي للاطلاق من المقتضى) وهو كونه حقيقة (وعدم المناع) وهو الدليل الصارف (متحققة في زمان الاطلاق) فالاطلاق ثابت غير مترول فانا جاء المقيد نسخه وزاد التقيد فافهم فانه الصواب ولا تناقض الى ما يمكن توهمه من أن وجود المقيد ولو متأخر قرينة فليس العلة الثامنة موجودة فان هذا ما كبره وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة

والراحمون في العلم من غير وقف بخالف الوقف على قوله الا الله وذلك لتردد الواو بين العطف والابتداء ولذلك قد يصدق قولك الحسة زوج وفرد أي هوانان وثلاثة ويصدق قولك الانسان حيوان وجسم لانه حيوان وجسم أيضا ولا يصدق قولك الانسان حيوان وجسم ولا قولك الحسة زوج وفرد لأن الانسان ليس بحيوان وجسم وليست الحسة زوجا وفردا أيضا وذلك لان الواو يحتمل جمع الاجزاء وجمع الصفات وكذلك تقول زيد طبيب بصير يصدق وان كان جاهلا ضعيف المعرفة بالطب ولكن بصير بالخياطة فيتردد البصر بين ان يراده البصر في الطب أو يراد وصف زائد في نفسه فهذه أمثلة مواضع الأجيال وقد تم القول في الجمل وفي مقابلته المبين فلتسكلم في البيان وحكمه وحده

ارادة المجازي الى آخر العمر (فافهم و) لنا (ثانياً) الجمل فرع الدلالة) يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالة عليه (ولادلالة) للمطلق (على الخصوص باحدى الدلالات) التلات وهو ظاهر جدا والدلالة المجازية وان كانت من الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذ لم يصح الحمل فيبقى الاطلاق مرادا فيرفع المقيد فافهم (وأجيب في المختصر بأنه لازم عليكم اذا تقدم المقيد) على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه فلا يحمل مع أن الجمل هناك بالاتفاق ظاهر جوابكم فهو جوابنا (و) بأنه لازم عليكم (في التقييد) للرقبة (ب) بوصف (السلامة) مع أنه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه (قلت) في الجواب عن الاول (نلتزم أن المطلق المتأخر ناسخ) للمقيد المتقدم (كالعام) فإنه اذا تأخر عن الخاص نصحه والدليل وان دل عليه لكن المدعى غير متلف فان قلت هذا منع لما نقل عنكم قال (ونقلكم اتفاقنا ليس عطابق لأصولنا) فلا يسمع ولم يصرح واحد منهما بل قال الامام نخر الاسلام في أثناءه بأنه انسخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية الموارث فصار الاطلاق نسخا للمقيد كما يكون المقيد نسخا للاطلاق (ولو سلم) اتفاقنا فيه (فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة) صارفة فيثبت بدل بالدلالة المجازية التي هي من الالتزام فلا يجرى فيه الدليل اعلم أن في اقسام كلمة بما اشارت اليه أن كون تقدم المقيد قرينة ليس كما بل لا بد من علم المخاطب به حين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بدأ ايضا من عدم ارادته رفع التقييد به فليس هو وحده قرينة بل لا بد من انضمام أمر زائد ففسد نظهر أن الجواب هو الاول فقط وقال في الجواب عن الثاني (وأما السلامة) فقلت ارادتها (تجوز اذ ان الرقبة لا يتناول فائت المنفعة عرفا كالماء لا يتناول ماء الورد) عرفا وتحققه أن الرقبة موضوع في اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم أطلق على انسان مجاز الوجوده بوجودها وانتفاؤه بانتفاؤها لكن لما كان فائت المنفعة هالكامعنى لعدم الانتفاع برقبته أطلق على السالم وخصص بالمملوك فالرقبة في العرف صار لمملوك غير فائت جنس المنفعة فلا تقييد وليس الامر كما ظن أن الرقبة للعدم مطلقا فتدبر (ولو سلم) أن الرقبة مطلقة فتقيدت بالسلامة (فانتقال الذهن من المطلق الى الفردي) الكامل (ظاهر) والقرينة هي كماله فيه فلها دلالة التزامية مجازية بقرينة وأما فيما نحن فيه فقير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا أيضا ما تقدم في عدم جواز تأخير المخصص من لزوم التجهيل بل لزوم ههنا أظهر فان المطلق خامر وهو قطعي الدلالة فذكره مع غير ذلك موجب للتقييد مع ارادته تجهيل لراد واضلال فافهم (واستدل) على المختار (بقوله تعالى انساوا عن أشياء) ان تبدلكم نسوكم (الآية) فإنه يدل على حرمة السؤال عما ليس نساها رابل بيتي على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه (و) استدلال أيضا (بقول ابن عباس رضي الله عنه أبهموا ما أبهم الله) والمطلق بهم فيترك على إبهامه واطلاقه فلذا جاء المقيد بنسخه (و) استدلال (بان الاطلاق معلوم كالتقييد) فلا يترك الاطلاق كما لا يترك التقييد (فتأمل) في الحاشية ولا يخفى أن التقييد اذا كان قرينة وبيانات تدفع هذه الوجوه فتدبر أما اندفاع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقييد الشارع فهو ظاهر فلا ينافيه الآية فإنه ينهى عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشئ فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا لحمل المطلق على المقيد اعتبار المسكوت الغير الظاهر واعراض عن الظاهر والنص ينهى عنه فتدبر وأما اندفاع الثاني فلأنه لما كان بيان المبقى المطلق مباحا فلا يدخل تحت قوله وهذا أيضا ليس بشئ فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو بهم فيجب الحمل على إبهامه ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان الخصم لا يرى قول العمالي حجة في الفروع فكيف في الأصول فلا حجة في قول ابن عباس ولا أدري ما أراد فله وان أبي عنه من حبيبة النعمة 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 كتب في البيان وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتابا فالخطب فيه يسير والامر فيه قريب ورأيت أولى المواضع به أن يذكر عقيب الحمل فانه المفتقر الى البيان والنظر في حد البيان وجواز تأخيرها والتدريج في اظهاره وفي طريق ثبوتها فهذه أربعة أمور ترسم في كل واحد منها مسألة

﴿مسألة ٥ في حد البيان﴾ اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل لالاعلام بدليل والدليل يحصل العلم فهنا ثلاثة أمور اعلام ودليل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف

ليس معلوما لكون التفسير صارفة وهو أيضا ليس بشئ لانه دام ما زعموه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية (قالوا أولا كافي المتهاج في الحمل) أي حل المطلق على المقيد (عمل بالدليلين) وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما أخير من اهدار أحدهما (قلنا) قوله **كم** في الحمل عمل بالدليلين (ممنوع) بل فيه اهدار لا يطلق وعمل بالمقيد (فان العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق) واجزاء كل فرد منه وقد اتفق بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو أولى فان قلت أنهم أرادوا أن في الحمل عملا لدليل الاطلاق باعتبار التجوز ولدليل التقييد في معناه قلت هذا النوع من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم إمكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وهما العمل بهما في تمام مدلوليهما يمكن في زمانين فافهم ولا ترت (و) قالوا (ثانيا فيه) أي في الحمل (الاحتياط فان المطلق ساكت) عن القيد فيتمثل أن يكون مرادا (والمقيد ناطق) به فلا يفتقر إلى عدم الارادة (و بالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين) فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط (قلنا أولا لانه لا يفتقر إلى النسخ كذلك) لأنه أيضا وجب العمل بالمقيد وفي الخروج عن العهدة وأما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر أم ثابت به ودور المقيد فهذا أمر زايد لا يدل عليه الدليل (ولو قيل البيان أسهل) من النسخ فيعمل عليه (قلنا) لان سلم أن البيان أسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المتنقلين بل الاكثر فيهما التنازع أحدهما من الآخر فافهم (و) (لوسم) أسهليته (وهو) (اذالم يكن مانع) عن الياسية (وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع) فانه موجب لتركه على الحقيقة فافهم (وثانيا أقول) ما ذكرتم (منقوض بالاختلاف حكما كما مر) فان الاحتياط يقتضي أن يحصل المطلق هناك أيضا على المقيد لان العمل بالمقيد على المطلق دون العكس مع أنه لا محل عندكم أيضا وفيه شئ فان وضع الاحتياط ليس الا في صورة التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولأن أن تدفعه به لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس مانع فيه أيضا موضع الاحتياط بحمله على المقيد (و) أقول أيضا منقوض (عما اذا كان الاختلاف) بالاطلاق والتقييد (في السبب كسبائي) فان مقتضى الاحتياط هناك أن لا يحمل فان سببية المطلق يقتضي الوجوب مطلقا سواء وجد في ضمن المقيد أو غيره وسببية المقيد يقتضي الوجوب في حال واحدة والاحتياط فيما كان الوجوب فيه أكثر فيجب أن لا يحمل مع أنكم تحملون فتدبر وقلنا اننا ان الاحتياط انما يثبت اذا كان محتملا للشبهة وهما الاطلاق كان قبل ورود المقيد مقبولوا فلا يصح تغييره عما كان عليه الا ترى أنه لم يجب صوم الشئ بل كره عندكم مستقلا أيضا فافهم (و) قالوا (ثالثا كافي المختصر لولم يكن) المقيد (بيانا) بل ناسخا (للكان كل تخصيص نسخا لانه منسوخ) فان التقييد يخرج بعض أفراد البدل والنسخ يخص يخرج بعض أفراد العام المشتملة اجماعا فلو لم يكن أحد الاخر اجرين بيانا بل نسخا كان آخر كذلك (قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل) كلام (مترسخ) معارض للعام في بعض الافراد (نسخا) كإنا المقيد المترسخ (و بطلانه ممنوع) وأما التخصيص المقارن فلكونه دافعا للعكس في البعض لا يكون نسخا كالمقيد (أجاب في شرح المختصر بان في التقييد حكما شرعيًا لم يكن ناسخا قبل) أي قبل التقييد في المطلق ظاهر أي في التقييد حكما معارض لحكم المطلق وان هو متأخر يكون ناسخا البته (أما التخصيص فدفع لبعض الحكم الأول فقط) من غير افاذه حكم معارض لحكم العام والنسخ لا بد له من الحكم في الناسخ فلا يكون نسخا والحاصل منع المماثلة وابداء الفرق وقد يقرر بأنه ليس في المطلق حكم المقيد أصلا لاموافقا ولا مخالفا وحيث ثبت وجه اليه ما في التصريح برأيه ينبوعه طريقة الفریقين أما طريقة الشافعية فلأن المطلق محمول عندهم على المقيد ففيه حكم المقيد وأما طريقة الحنفية فلانه لولم يكن حكم من قبل فأى شئ ينسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بأن العام متضمن لحكم كل فرد وأما المطلق فأنما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تضمن لحكم التقييد فافهم (قيل) في حواشي

فقال في حده أنه إخراج 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 حده أنه الدليل الموصل بصح النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه وهو اختيار القاضي ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهوتين الشيء فكان البيان عنده والبيان واحد ولا يحرف في الطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة الا أن الأقرب الى اللغة والى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضي اذ يقال لمن دل غيره على الشيء بينه له وهذا بيان من ذلك لكنه لم يبين وقال تعالى هذا بيان للناس وأراد به القرآن وعلى هذا فبيان

مرزا جان (في التخصيص أيضا حكم جديد) مخالف لحكم العام (لم يكن) فيه (فلا فرق مثل أكرم العلماء ولا تكرم زيدا) وهو عالم (أقول يحصل الفرق) بين التقييد والتخصيص (أن التقييد من حيث هو هو يقتضي إيجاب شيء زائد على المطلق فيصلح ناسخا) وأما التخصيص فهو من حيث حقيقة لا يقتضي الإيجاب (أصلا بل انما يقتضي الدفع) لبعض الحكم (فقط) الأثرى الاستثناء مخصص ولا حكم فيه عند جماعة) من المنفية واذ لم يكن التخصيص مقتضيا لحكم (فهو بحقيقته لا يكون) نسخا لانه أثبات حكم لم يكن) من قبل بل كل مخالفة واذ تحقق الفرق (فلا مماثلة بينهما) وهذا أيضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الأبطال مستقل مفيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو أيضا مفيد للحكم لم يكن وأما الاستثناء فليس تخصيصا أصلا ولئن تزلنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم مخالف لحكم العام فيلزم أن يكون نسخا وهو كافي للاستثناء وأما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكما فلو سلم لا يضرنا وانما يضر لو ادعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالحق في الجواب هو الأول فاحفظ القسم الرابع هو ما اذا كان في حكم لكن في سببين فبني عليه بقوله (أما اذا تعدد السبب) مع كون الحكمين واحدا (كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار) قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرر برقبة من قبل أن يتماسا (وتقيدها باليمين في كفارة القتل) قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرر برقبة مؤمنة (فعدنا لا يحتمل) المطلق على المقيد أصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار باليمين بل يجزى الكفارة أيضا (وعند الشافعي يحتمل) واختلف أصحابه (فأكثر أصحابه مراده) بالمثل المحتمل (بجامع وهو الصحيح) عندهم والحق أن القياس لو تم لا يدل على الإرادة لغة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا) لأن القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الإرادة لغة (والثاني لا يستلزم الأول) أي الزيادة الشرعية لا تستلزم إزادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام بالاتفاق فمع كونه دليلا شرعيا يصلح مخصصا لغة فكذلك اهما لا استتمالة في تبين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة قلت مسألة تخصيص القياس العام أيضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه قرينة صارفة موضوعية في اللغة لهذا المصنف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي عارض دليلا شرعيا غير صالح للناسخ والمنسوخية ولا تعارض في الشرعيات فعلم أن العام غير باق على العموم وكذا التقييد بهذا فالتمت تخصيص أو تقييد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فليس هذا من اللغة في شيء فتأمل فيه وتذكر ما أسلفنا في مسألة تخصيص القياس على رأينا فانه شرعي قطعاً انما حاصله أنه يعمل بما لا يتناول القياس ويتكلم ما يتناوله بمعارضته دليل أقوى هو القياس ثم بعد لا يتخلو عن كدر فإن هذا التماس يصح اذا تعارضوا لم يعلم التاريخ عندنا وما اذا أصح أصل القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على رأي الشافعية مطلقا فان المراد حينئذ من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المراد القياس قرينة فالتخصيص والتقييد اذ الغوى فتدبر (وقيل) يحتمل (مطلقا) المعارض كقيدتين متضادتين) نحو أعتق رقبة عند حلول حادثة وأعتق رقبة كفرة عند أخرى وأعتق رقبة مؤمنة عند ثلاثة حينئذ لا حل والالزام إيجاب متضادين (لنا) أولا (شرط القياس عدم معارضة نصه) لما يفيد القياس (وهنا المطلق دل على الاجزاء مطلقا) في هذا المقيد كان أو غيره (لانه عام بدلا فيتساوى دلالاته) على كل فرد هذا المقيد كان أو غيره والقياس يقتضي عدم الاجزاء الا بهذا المقيد فعارض المطلق القياس ففقد شرطه فبطل نفسه (خافي التلويح أن وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن وجوب المقيد) فبأي فيد القياس هو هذا فلا شاق وجوب المطلق بل يؤكد فبطل شرطه (ساقط فتدبر) وجهه ظاهر 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 شيء من خصوصياته والقياس يقتضي

الشيء قد يكون عبارات وضعت بالاصطلاح فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة وقد يكون بالفعل والاشارة
والرمز اذا لكل 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 لكل أحد بل أن يكون بحيث اذا سمع وتوهم
وعرفت المواضعة صح أن يعلم به ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه وليس من شرطه أن يكون بيانا للمشاكل لان
النصوص العربية عن الأمور ابتدائية بيان وان لم يتقدم فيها الشكل وبهذا يبطل قول من حده بأنه اخراج الشيء من حيز

وجوب هذا المقيد بحيث لا يجزى غيره من أفراد المطلق ولا شك في المناقاة فتثبت ولا تخبط ولنا ثانياً أن الحكم في الأصل هو عدم
اجزاء غير المقيد وهو ليس حكماً شرعياً عندنا فلا يصلح لكونه أصلاً للقياس مثل انص كفاة القتل انما يوجب ايجاب المؤمنة وأما
عدم اجزاء الكافرة في الأصل فلا يصلح هذا أصلاً للقياس ويرد عليه أن انعدي ايجاب القيد وهو حكم شرعي فيلزم ايجابها في أمثالها
فوجب الحمل وما قال صدر الزمير ان ايجاب القيد يشتمل على شيئين أحدهما اجزؤه ولا فائدة في تعديته لان اجزاء المؤمنة
في كفاة الظهار بالنص المطلق والآخر عدم اجزاء غيره وهو الكافرة مثلاً فليس في الأصل حكماً شرعياً فانه انما يدل على اجزاء
المؤمننة وأما عدم اجزاء الكافرة في الأصل فغير واف فانا نعدي وجوب القيد وكونه بحيث يتحقق تاركه العقاب وهذا حكم
شرعي فيجب أن يحجب في كفاة الظهار أيضاً فلا يجزى غيره البتة فافهم وتأمل فانه انما يرد فيما اذا كان الحكم الايجاب
وأما اذا كان اباحة فلا كالا يحق ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الحمل في كفاة الظهار وغيره خاصة هو أن القتل من أعظم
الذنوب فيكون سائر ومكفره أقوى ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة واعترض عليه بان القتل وان
كان من أعظم الذنوب لكن القتل انما ليس من الكبائر اذ لا يصنع فيه ولا انما للعديت المشهور وانما وجب الكفارة لتركه
التثبت ويجوز أن لا يكون أعظم بل الظاهر أن الافطار في شهر رمضان أعظم من تركه التثبت فحينئذ انقلب ما قلتم عليكم
من أن سائر القتل سائر صغيرة فيجب أن يكون سائر الكبيرة أقوى ولا أقل من المساواة والاستدلال على أعظمية هذا القتل يعني
انطأ بوجوب الديق غير صحيح انه لغير المقتول كما اذا أكل مال الغير عند المخصصة يجب عليه الضمان مع أن لا ذنب فيه لانه لغير
حق المالك وهذا كلام متين ان حرر على طريقة منع الأعظمية الا ان يقال ان القتل لما كان قيصافى نفسه أعظم الفج
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 بشيء) فان وحدة الكلام لا تنافي الاختلاف بالاطلاق
والتقييد حسب اختلاف العلاقات مع أنه ينفي النسخ مطلقاً مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف لاف القسم
الخامس هو ما اذا ورد في السبب فنه عليه بقوله (ولو كان الاختلاف) تقييداً واطلاقاً (في سبب الحكم الواحد كما تدواعن
كل حر وعبد في رواية عبد الله بن نعلبة) روى عبد الرزاق عنه أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الفطار بيوم
أو يومين فقال أدوا صاعاً من بر أو قيع بين اثنين أو صاعاً من تمر أو شعير عن 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 أنثى من المسلمين كذا في الحاشية (فلاجل) المطلق على المقيد (عندنا خلاف الشافعي)
رحم الله واعلم أن هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب أفراد فرد من أفراد العام وقد مر أنه ليس مخصوصاً فلا يصح
من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا أن يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم مخصوص فان قلت يجوز أن يراد بالمطلق
مالاً يقيد سواء كان عاماً ومطلقاً بالمقيد ما شتمل على التقييد قلت لا تصح هذه الارادة ولا يلزم منه كون أفراد فرد من العام
مخصصاً عند الشافعي رحمه الله مع أنه ليس كذلك نعم يصح هذا التأويل في المنفيين فان الحكم هناك عدم الحمل انفاً فلا يلزم
منه الا عدم تخصيص أفراد فرد من أفراد العام وهو مؤكداً سابقاً فتأمل فقد ظهر أنه لا مجالاً في هذا الشافعية الا الى المفهوم مع
أن ههنا قاعدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن المسلم وأنه أخرج مخرج 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
المناقاة بين سببية المطلق والمقيد (فقد يكون لشيء أسباب شئ) والمقتضى للعمل انما هو تحييل المناقاة بين الكلامين وانما الشئ يبقى

الاشكال الى حيز التخيلى فذلك ضرب من البيان وهو بيان المجمل فقط . واعلم ان كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبهه بفهموى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل قطع ادليل وبيان وهو كالنص . ثم كل ما لا يفيد علما ولا ظنا ظاهرا فهو مجمل وليس ببيان بل هو محتاج الى البيان . والمعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به لكنه يحتاج الى البيان ليصير الظن علما فيتحقق الاستغراق او يبين خلافه فيتحقق الخصوص . وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه انه اريد به بيان التسرع لان الفعل لا يصيغه له

الكلامان على الحقيقة (اقول تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد) في السببية (والاحتياج الاحتياج الى القيد (كان) المطلق (غير تام) في السببية فلا يفرض الى الوجوب هذا خلف تمامية المطلق منافية لسببية القيد فان قلت عدم الجزه سبب تام لعدم المركب وكذا عدم الجزه بل يمنع تمامية الاول سببية الثاني قال (ولا ينفع عدم الجزه وعدم الجزه لان العلة) لعدم (حقيقة عدم علة الوجود وهما فردان) له فليس اعلمتين حقيقة حتى يمنع سببية أحدهما الا ترى ثم اعلم ان هذا لا يتوجه في المثال المضروب فان ادوا عن كل حر وعبد اعنا يقتضى سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل حر وعبد من المسلمين يقتضى سببية كل واحد من جزئيات مسلمهم فان الحكم في العام على الافراد ولا تراحم في الاسباب وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى رد عليه ما ذكر . ثم هذا الابرار متوجه على المسئلة القائلة بعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التراحم فتدبر (فالخفى ان يحمل ههنا المقيد على المطلق لا بمعنى ان المراد منه ذلك) فانه ممنوع لانه بلغوا القيد حينئذ (بل معنى ان المقيد سبب لان المطلق سبب) والمقيد مشتمل عليه فبنيته لاشتماله على السبب حقيقة (وبينهما بون) بعيد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا ان الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فتدبر . فله كلام جيد ويمكن حمل كلام القوم على هذا فان اطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم

(فصل في الامر) وهذا اللفظ (أى لفظ الامر المؤلف من امر (حقيقة في القول بخصوص) وهو قول الطالب للفعل حتما (مجاز في الفعل) بكسر الفاء (وقيل) هذا اللفظ (مشترك) بينهما لفظا (وقيل) هذا اللفظ موضوع (للمشترك) بينهما فهو متواط (وهو أحدهما) الدائر بين الفعل والقول بخصوص (لا الفعل الأعم من الساني) وغيره (كما قيل لدخول التهيى) في الامر والأخبار وسائر الالفاظ ولم يقل به أحد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول بخصوص مجازا وورد بان استعمال الأعم في الفرد ليس من المجاز في شئ . ولما أن تقول ان اطلاق الأعم على الاخص بوجهين أحدهما ان يراد به المعنى لكن يقصد منه الاخص لتحقيقه فيه ولاشك في كونه حقيقة . وانها ما اردنا الاخص بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولاشك في كون هذا الاطلاق مجازا . واذ اتهم هذا فنقول يلزم حينئذ تجوز لفظ الامر المستعمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطؤ يلتمز لكنه بعيد عن الانصاف فتأمل (لتبادر خصوص القول) بخصوص من لفظ الامر (عند اطلاقه) من دون قرينة (فليس مشترك) والالتبادر المطلق لا بخصوص (ولا مشترك) موضوع لهما (وما في شرح المختصر لو كان مشترك) لفظيا (لتبادر الآخرا ولم يتبادر شئ قبني على اختلاف الرايين) في علامة الحقيقة . فن قائل قال علامتها تبادر المعنى نفسه ومن آخر قال عدم تبادر غيره سواء تبادر هو أم لا والحاصل لو كان مشترك كالكان حقيقة فهما فيتبادر الآخرا ايضا على الرأي الاول أو لم يتبادر شئ على الرأي الثاني لكن سبق المناقشة بان الرأي الثاني لم يعتبر تبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رأيه لم يتبادر شئ فتأمل فيه فالاولى ما في الحاشية ان المعنى لو كان مشترك كائنهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساوي نسبتهما الى اللفظ (وقيل) في شرح الشرح (معناه) لو كان مشترك كائنهما (لتبادر كل) من معنيه (خطورا) عند عدم القرينة (أو لم يتبادر شئ ارادة) بناء على عدم عموم المشترك (ورد) في حواشي مرزا جان (بان التبادر خطورا ليس من علامة الحقيقة لتصرح بحمهم سبق فهم الجزه) على فهم الكل (وفهم الملكة) على فهم العدم مع ان اللفظ ليس حقيقة فهما وانها خطوران (اقول الخطور من اللفظ أولا وبالذات) لفهم مطابقة لان الوضع للكل بالذات فهو المدلول (و) الخطور (الجزه واللازم) كالملكه (بالواسطة وان كان التحصيل) في الخارج

(مسئلة في تأخير البيان) لاخلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الاعلى مذهب من يجوز تكليف المحال
أما تأخيرها الى وقت الحاجة فما نزع عند أهل الحق خلافاً للفتنة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر واليه ذهب أبو الهيثم
المروزي وأبو بكر الصيرفي وفرق جماعة بين العام والمجمل فقالوا يجوز تأخير بيان المجمل اذا لم يحصل من المجمل جهل وأما
العام فإنه يوهم العموم فإذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه مثل قوله اقتلوا المشركين فإنه لم يقترب به البيان له أو هم
جواز قتل غير أهل الحرب وأدى ذلك الى قتل من لا يجوز قتله والمجمل مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده يجوز تأخير بيانه

أو مطلق التصور (بالعكس) والمراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا (كما قالوا) ان ثبوت الحيوان لزيد بواسطة
الانسان) وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان وعلة له (وقد حقق في محله فالرد) ويمكن أن يكون معناه لو كان مشتركاً
لتبادر الكل اذ ادعى عدم القرينة المعينة عند من بهم المشترك أو لم يتبادر شي اذ ارادة عند من لا بهم فتدبر ثم ان القائل
بالاشتراك اللفظي لا يقع بهذه المقدمات بل يدعى بتبادر الكل مع الخطور او بدلا ارادة ويستند بأن أهل اللغة تعرضوا للكل
معنيهم وهم لا يدعون المجازات فتدبر (واستدل) على المختار (أو لا يلزم الاشتراك) على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه
حقيقة في القول قطعاً اذا كان مشتركاً (فيض بالفهم وعروض بالمجاز فله محل لفهم المراد) أيضاً فيلزم أن لا يكون
مجاز فيه (وقد تقدم الترجيح) ثم ان هذا الاستدلال لا ينتهز على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل ظن
بطلان القول به ضروراً فانتهز لا بطلان الاشتراك اللفظي (فالفهم و) استدلال (تأنيباً لعدم الاشتقاق) منه باعتبار المعنى
الثاني (فلا يقال أمر وأمر كـ كل وكل) ولو كان حقيقة فيصح الاشتقاق كسائر الحقائق (أقول انما يتم لو كان الامر
معنى الفعل (مصدر او ممنوع) لجاز أن يوضع له على أنه شيء لا على أنه حدث) فلا يلزم الاشتقاق (تفكر فيه دقة) ظاهر
هذا الكلام يقتضي أن الامر عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدرى لم يكن لا من حيث أنه معنى مصدرى وحدث
فأتم بالفاعل بل باعتبار أنه شيء من الاشياء وكتب اللغة ما كنهه به موضوع للشيء المطلق السائل للفعل ويشهد بذلك الاستعمال
الصحيح وعلى هذا الجواب أظهر (و) قال (في التحرير ان اشتق) منه (فلا اشكال والاف كالفارورة) أي لا يجري فيه الاشتقاق
كما لا يطلق الفارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار (وفيه ما فيه) أما أولاً فلأنه شك في الاشتقاق وعدمه مع أن عدم
مقطوع وأما تأنيباً فلأن جعله كالفارورة يوجب جواز الاشتقاق في الاصل والمانع طار وليس كذلك كذا في الحاشية وأما
ثالثاً فلأن عدم اطلاق الفارورة على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه وما المانع في أمر وأمر فانه كـ كل وكل كذا
فيل والجواب عن الاول فلأنه تنزل لأنه شك وعن الثاني أن التشبيه لا يوجب أن يكون مثله في جميع الوجوه بل المقصود
أنه جامد كالفارورة فان الزجاج ما خوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق وطريان المانع في الفارورة لا يضره تشبيهه الجامد من
الاصل في الجامدية المطلقة وبه اندفع الثالث أيضاً مع أنه كلام على السند فليست تدبر (و) استدلال (ثالثاً بلزوم اتحاد الجمع) على
تقدير الاشتراك اللفظي (مع أنه في الفعل أمور وفي القول أوامر) أشكل عليه أن فواعل ليس من أبنية جمع فعل ولذا قيل
انه جمع أمره وقيل انه فاعل جمع أمر جمع أمر كـ كلب وكلب وكيفما كان ان حاصل الدليل أن جعله 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 مجازاً لزم
الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله (ويجاب بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة)
وأجاب عنه أيضاً مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي أندر ندره شديد من الاشتراك
الذي هو خلاف الاصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن تابع للاغلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون
الجمع بحسبه أمور وقد بلغ في بيانه مبلغاً وحقق أن التبادر سواء وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء (أقول
ولأن تعارض بيانه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف وأما الملازمة فالزوم خلوا لفظ) على ذلك التقدير (عن معنى
وضعي) لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه أولاً (فان الأمر بزعمك كذلك) أي ليس له معنى وضعي (والاصح استعماله
في القول حقيقة) لانه فقط موضوع له بزعمك والاستعمال فيه حقيقة ثم اكد وقال (كيف وهذا الجمع ليس من اللغة)
حينئذ (بل من المتجوز ولا قياس) في اللغة (فهو اختراع) البتة واذا ثبت لزوم خلوا لفظ عن معنى وضعي وهو مجتمع وان جاز

لان الحق مجمل لا يسبق الى الفهم منه شيء وهو كما لو قال حج في هذه السنة كما سافسه أو اقل فلانا غدا با لة ساعينهم من سيف
 أو سكين و فرقتوا ثياب بين الامر والتهى وبين الوعد والوعيد فلم يحوزوا وتأخير البيان في الوعد والوعيد • وبدل على جواز
 التأخير مسائل (الاول) أنه لو كان ممنوعا لكان لاسمه التمتع في ذاته أو لافضائه الى محال وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظر وإذا
 اتنى المسلكان ثبت الجواز وهذا دليل يستعمله القاضى فى مسائل كثيرة وفيه نظر لانه لا يورث العلم بطلان الاحالة ولا يثبتون
 الجواز فيمكن أن يكون وراما ذكره وفضله دليل على الاحالة لم يختر له فلا يمكن أن يكون دليلا على الاحالة ولا على الجواز

كون لفظ مجاز من غير حقيقة لانه من أى شئ ينتقل الى غير الموضوع له لازم كون الأمر حقيقة فى الفعل أيضا (فتسدر)
 وهذا غير وافي فان التصور فى المفرد لا يوجب عدم الوضع فى الجمع كيف ولا بعد فى أن يقول الواضع وضعت لفظ الأمر القبول
 الخصوص وأوامر الجماعة وأمور الجماعة من ملاساته وقد صرح المصنف أن التصور فى المفرد لا يوجب التصور فى الجمع فان
 لانسلم لزوم الاختراع وبهذا يدفع اليراد الأول أيضا لأن ندره الجمع باعتبار المعنى المجازى المتعارف له باعتبار الحقيقة ممنوع
 كيف وقاعدة التغليب فى النسبة والجمع مشهورة كيف وقد ذهب اليه الخنابلة والحنفية مع انهم من العرفاء بلسان العرب
 العرباء وقد حكموا على جوع المذكر السالم بأنه جمع للمفرد باعتبار المعنى المجازى وبان لك أيضا ان ما ذكره لا يصلح للعارضه نعم
 لو قرر المنع بان عدم اصالة الاشتراك لا يوجب ان لا يعمل عليه اذا دل القري بنه وثبت من أهل اللغة انه حقيقة فهم ما لم يعد فتسدر
 فالتوا اشتراك (قالوا اطلق لفظ الأمر (لهما) أى القول والفعل (والأصل الحقيقة) فيصلح عليها وهو الاشتراك (وقد
 تقدم جوابه) وهو أن الأصل عدم الاشتراك ولك أن تقر بأنه أطلق لهما على السواء والامتناع عرض له كتب اللغة والأصل
 الحقيقة دفعا لترجم من غير مرجح وينشذ لا يتوجه الجواب قائلوا التواطؤ (قالوا) كل من القول والفعل (أمران اشتراكا
 فى عام فيصلح) اللفظ المستعمل فيهما (له دفعا للاشتراك والمجاز) لانها خلاف الأصل (قلنا) القول بالتواطؤ (قول حادث فان
 كونه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه) قبل ظهور هذا القول (فلا تردد) حينئذ فى كونه للقول (حتى يترجم)
 الاشتراك (المعنى) فان العمل بالأصل عند التردد لا غير فلفهم (ثم الأمر اقتضاء فعل حتما) خرج به التنب (استعلاء أو آورد)
 عليه (لا تترك نوعا) فان نوعه وهو النهى اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء لما أمر أن لا تكلف الا بالفعل وهو الكف فى
 باب النهى (وتخصا) فان شخصه مقتضى للفعل المنهى تركه (وأجيب بان المحذور) الامر (النفسى فيلتزم) كونه أمرا فان
 طلب الكف القائم بالطلب أمر بالنسبة اليه ونهى بالنسبة الى المكفوف عنه (وفيه ما فيه) فان غرض الأصولى لم يتعلق
 بالنفسى بل باللفظ والمناسبات بحمد الأمر اللفظى (و) أجيب (بان المراد) بالفعل (فعل هو مبدأ الاستفراق) فالتهى ليس فيه
 طلب الفعل المبدى بل فعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فانه لم يطلب فيه الترك الذى هو مبدأ الاستفراق (والأوجه)
 فى الجواب (أن المتبادر الاقتضاء الأتى وذلك ليس فى النهى) بالذات لان المقصود فى النهى عدم وجود الفعل المنهى لكن
 لما لم يكن فى وسع العبد طلب الكف الذى هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصودا وليا وفى لا تترك عدم الاقتضاء للفعل المنهى تركه
 أولا وبالذات أظهر لكن بقى ههنا انه حينئذ لا يصدق على الكف كيف ولا فرق بين كفوا عن الزنا وبين لا تقر بوزنا فى أن
 المقصود بالذات عدم الزنا الذى هو المكلف به وانما أمر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف فى الأول مقصودا بالذات
 دون الثانى تحكم فتدبر وأنصف ثم ان البعض زادوا وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى آخره حينئذ لا يتوجه اليه السؤال
 من الأصل لكن يتوجه اليه النقص بضوا كفف وأجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصفة ونحوها كفف انما
 يدل على اقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هى اقتضاء وطلب للفعل فافهم (وأما الاستعلاء احترار اعن الدعاء والالتماس فهو
 شرط) فى الأمر (عند أكثر اصحابنا) من المشايخ المالكية (والآمدى) من الأشعرية (وصححه فى المصنوع) للامام نضر
 الدين الرازى من الأشعرية أيضا (وهو رأى أى الحسين) من المعتزلة (لذم المقلد الأذى بأمر الأعلى) يعنى لو قال الأذى
 للأعلى أمرتك بكذا ينمونه فلو كان العلومعتبر الماصح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم 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 العلو فلا تقرىب (وعند المعتزلة يجب
 العلو) فى الأمر (والا كان دعاء أو التماس) 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 علما لعدم الاحالة فلعل عليه دليلا ولم نعرفه بل لو عرفنا انتفاء دليل الاحالة لم يثبت الجواز بل لعله محال وليس عليه دليل يعرفه آدمي فمن أين يجب أن يكون كل جائز محال في مقدور آدمي معرفته (الثاني) انه اذا احتج الى السان للامتنال وامكانه ولا جله يحتاج الى القسرة والالته ثم جاز تأخير القدرة وخلق الاله فكذلك البيان وهذا أيضا ذكره القاضي وفيه نظر لانه انما ينفع لو اعترف الخصم بأنه يجبه لتعذر الامتنال وعلله بجبهه لمافيه من تجهيل اولئك لونه لغوا بلا فائدة او لسبب آخر وليس

العلو (ولذلك) أي الاستعلاء (وبه قال أكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون) ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم (هناذا انامرون) ولم يكن للقوم علو عنده ولا استعلاء فانهم كانوا في حماقتهم من ظنهم اياه ربا (وفيه ان فرعون لما اخذته الذئبة) لما رأى من الابهة البينة والمجربة الطاهرة من اليد البيضاء وصيرة عصابة حية وعلوه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه (اسطر الى اعلاه العلماء) بالتدبير التي لا تغنى من الحق شيئا (فهذا عند صحة الاستعلاء بل علو) حقيقة (لان للعلم درجة) في نفس الامر وفيه رد على من زعم انه تام في حق العلو ولك ان تقول ان فرعون اتعسا لهم عن امره وجبا تخام موسى عليه السلام ولم يكن شي في نفس الامر وجبا تخامه ويرداية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه مضمما مسكنا والجاهل اسكار دوني نفس الامر ولا وجه للعلو اصلا وقصارى الامر استعلاء وهم نظن فرعون اياهم علماء وظنهم انفسهم كذلك فافهم (وقيل) بجواز (من المؤامرة أي المشاورة) يعني ان المجرد استعمال في معنى المفاعلة (أو بجواز عن الاشارة) استثناء (ورد بانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الأصل) وفيه ان ههنا ضرورة في ترك الأصل لان استعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم (ونظيره قوله) أي قول عمرو بن العاص معاوية أو حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في التبرير كذا في الحاشية (أمرتك أمرا جازما فعصيتني) • فأصبحت مسلوب الامارة تالما

فانه لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا حصين على يزيد بن المهلب مع انه حال استعمال لفظ الأمر والقصة على التقدير الأول ان ابن هشام خرج مراراً على معاوية فأسرف فأشار عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتله معاوية فأطلقه ثم أقسده وأراد ان يخرج فقال عمرو بن العاص ما قال (وحدث القاضي بالقول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاه جمهور الشافعية وفيه دور) من وجهين أحدهما من أخذ مستحق المحدود من المأمور والمأمور به في الحد والآخر من أخذ الطاعة (لان الطاعة موافقة الأمر واجب أو لا بان علنا الأمر من حيث هو كلام كلف في علنا الخطاب به وهو المأمور و) علنا (ما يتضمنه) الكلام (وهو المأمور به وفعل مضمومه 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 يكتفي في معرفة حقيقة المأمور به وفهم الطاعة أبعد وان أراد الكلام المقيد بالقيود والدور عائد قطعاً كذا في التبرير وهذا غير واف فان مراد الجيب أن الأمر معلوم بوجه عرضي وهو الكلام والمقصود معرفته بالكنه أو بالرسم الجامع المانع ومعرفة بهذا الوجه تستلزم معرفة المأمور بوجه كونه هو الخطاب بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه اتينا المضمونه فأخذت هذه الاشياء المعلومة بالأوجه المذكورة في الحد والرسم ونخرج الحاصل أن الأمر المقتضى اتيان الخطاب بمضمون ما خوطب به فلا اراد اصلا لكن ينبغي أن يراد بالافتضاء الاقتضاء الحتمي الا ان يبي على ما اشتهر عن الشافعية ان المندوب مأمور به فلا اشكال بوجه تقدير فيه (و) أحجب (تأنيبا بان معرفته بوجه عرضي يمتاز به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التعديت) والمقصود معرفة حده حينئذ يتجدد بل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الأمر فتؤخذ في الحد فصل به حقيقة الأمر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا الأول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه ان الموقوف عليه هناك الأمر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع (أقول ان قلت أخذ العرضي في الحد يخرج به عن الحدية لان المجموع من الداخل والخارج (خارج) ولا يصح الحدية وههنا قد أخذت المأمور والمأمور به وكلاهما خارجا عن حقيقة الأمر (قلت قد تكون الحقيقة المحدودة (ذات تعلق) وازداده لا يمكن ملاحظتها الا بطائفة المتعلقات (فلا حيلة المتعلقات) التحصيل تلك

في تسليح تعليل القدرة وآلية تباين الامتثال ما يلزمه تعليل غير مه **(الثالث)** الاستدلال على جواز وقوعه في القرآن والسنة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم لناخير وقال تعالى كذب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وقال تعالى ان الله يامركم ان تذكروا بقره وانما اراد بقره عينه ولم يفصل الابعه. **السؤال** وقال تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله حصة وللرسول ولذي القربى الآية وانما اراد بذي القربى بنى هاشم وبنى المطلب دون بنى امية وكل من عدابنى هاشم فلما منع بنى امية وبنى نوفل وسئل عن ذلك قال انابنوا المطلب لم ينفترقوا في جاهلية ولا اسلام ولم يزل هكذا وسئل

الحقيقة لا يخرج عن الحدية) كما في حد أحد المتضابفين انه لا بد فيه من أخذ المضايغ الآخر (فانه لا يلزم أن يعتبر) الخارج (محمولا) بل انما يعتبره تعلقا من المتعلقات فافهم (و) اجيب (بالتابان حصول الشيء بنفسه) في العلم الحضورى (غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلوب) في العلم الحضورى والمطلوب العلم بالحدود والحصول والموقوف عليه بهذه الاشياء الحضورى فلا دور ولا اختلاف نحو الادراك (ورد) هذا الجواب (بان ما أخذ في التعريف لا بد من صورته) ولا يمكن حضوره (لانه) أى التعريف (تحصيل صورته من صور متعددة) ولم يختلف جهة الادراك أصلا (ولهذا لم يكن الحضورى كسبا) اذ لا حصول فيه أصلا (فتفكر ثم هو منقوض بأمرتك بفعل كذا) لانه قول يقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به (الأن يخص) الأمر (النفسى بالتعريف ويلتزم كونه أمرا) واعلم ان هذا الاراد غير مختص بتعريف القاضى بل وورد على اختيار أيضا فالجواب انه خير عن الأمر وليس فيه اقتضاء لفعل بل اخبار عنه وكذلك قول مقتضى الطاعة المأمور بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه أمرا باعتبار النفس فانه اخبار عن أمر فان أريد به انشاء الأمر مجازا فهو أمر لفظيا كان أو نفسيا فانه لا فرق بينهما وبين فعل كذا فتدبر (و) قال (جمهور المعتزلة) الأمر (قول القائل لمن دونه افعلى أو رد) عليه (التهديد ونحوه) فانه قوله لمن دونه افعلى مع انه ليس أمرا (و) أورد (قول الحاكى والمبلغ وأمر الأدنى) للأعلى (استعلاء) فاتها وأمر مع عدم صدق الحد عليها لان ما عدا الأخير ليس قول القائل والأخير ليس قول الأعلى (وأجيب بان المراد افعلى حقيقة) وفي التهديد ليس افعلى حقيقة (وفي الحكاية) والتبليغ (ليس قوله) ولا أمرامنه (فان القرآن ليس قول النبي) ولا أمره (صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم بل قوله تعالى) وأمره تعالى وهو القائل حقيقة (وأمر الأدنى) للأعلى (استعلاء) ليس عندهم أمرا لغة بل عرفه) فلا بأس بخروجه (أقول) أو يقال (الأدنى أعم حقيقة أو ادعاء) وفي أمر الأدنى للأعلى علو الأدنى ادعاء وهذا الحسان الى من لا يقبله فهو ضائع (وقال قوم منهم) الأمر (ارادة الفعل) وأورد بان المهد لعذره في ضرب عبده) وفي بعض النسخ المهتدى أى من هدده غيره وعلى هذا قوله لعذره يتعلق بقوله (بأمر عبده) بفعل (ولا يريد) اثباته به ليتم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالأمر قد تختلف عن الارادة فلا يكون عينه (ولا يخفى أنه يعنى مثله في الطلب) فانه يأمر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التصديق أن هذا ليس أمرا حقيقة بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم أن يقولوا ارادة صورة فتدبر (والتفرقة) بين الارادة والطلب (بامتناع التعلق في الارادة دون الطلب غير مسلم) عند الخصم (فانه فسر) الارادة (بما لا يستلزم الوقوع) فان الارادة عندنا صفة مخصوصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتعلق المقدور 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 تعلق هذا النوع من الارادة الفدية بما لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولأن تقول الارادة تكون بنية وهي ما ذكر ويجب وقوع المراد في الفدية بحسبها وتشر بعية وهي تبين المنسرعات واقتضاؤها مع الرضا واعطاء الثوبة وهي لا تستلزم المراد قطعاً ولعلمهم أرادوا هذا النوع من الارادة بهذا فسر بعض نقاتنا من أهل السنة رفعهم الله تعالى وخذل أعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا (فاندفع) بما قررنا وأقررنا (مافي المختصر لو كان) الأمر (ارادة لوقعت المأمورات كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة) واستدل أبو اسحق) على ابطال كون الأمر ارادة (بان الدين الحلال مأمور بقضائه ولو حلف) المدبون (ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يبحث) لعدم قضائه في الغد (فدل على) أن الشرط لم يوجد (و) أنه تعالى ما شاء) والاحتش (فتبنت الأمر بدون المشيئة) وهي الارادة فالأمر غيرها (وفيه)

بين أصابعه وقال في قصة نوح أنه ليس من أهالي آل نوح غير صالحين بعد أن توهم أنه من أهله وأما السنف فيان المراد بقوله وأقيموا الصلاة بصلاة جبريل في يومين بين الوقتين وقوله عليه السلام ليس في الخضراوات سدقة ثم قال بعد ذلك ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وقال في أربعين شاة وخذوا عنى مناسككم كله ورد متأخر عن قوله وآتوا الزكاة والله على الناس حج البيت من استطاع الآية وقال وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم وهو عام ثم ورد بعده ليس على الاعشى حرج وكذلك جميع الأعذار وكذلك أمر النكاح والبيع والأرث ورد أول أصلها ثم بين النبي عليه السلام بالتدريج من يرث ومن لا يرث ومن يحل نكاحه

ما فيه) أما أول فلان الاستثناء بالمشيئة ابطال للمعين فلا حلف فلا حث لأجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه وأما ثانيا فلان الإرادة القولية غير التكوينية كذا في الحاشية وإن حقيقته يرجع إلى ما قررنا (مسئلة) صيغة أفعل ترد لعشرين معنى الإيجاب نحو (أقيموا الصلاة) وهو الأمر حقيقة (التدب) نحو (فكاتبوهم) إن علمتم فمهم خير ليس أمر إيجاب بإجماع الفقهاء ممن يعتمد عليهم خلافا لداود الفاهري وأتباعه وليس أمرا بإباحة كما زعم بعض مشايخنا والأضاع الشرط والعذر من قبلهم أن الشرط خرج مخرج العادة والحق أن الكتابة أحسان فتكون مندوبة إلا أن يضرب المسلم من قبله على العادة لا وجه له (التأديب) نحو ما روى الشيخان عن عمرو بن سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله وكل بيئتكم و (كل مما يملك) وعند الشافعي) هذا الأمر (للإيجاب وهو بعيد) كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقا على أن نص كل واحد مطلق (والفرق أن التذنب لثواب الآخرة) أي يكون هو المقصود منه (والتأديب لتهذيب الأخلاق) وهو المقصود منه (وربما يستجلب الثواب) وهو لا ينافي مقصودية التذنب ولهذا أدرجه بعض في التذنب (الارشاد) نحو (واستشهدوا وذلك لمنافع الدنيا) خاصة (الإباحة) نحو (كلوا واشربوا كذا قيل) ولما كان هذا محتملا للإيجاب أيضا لأن الأمر ليس للتكرار والأكل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض قال (والأولى) في التمثيل وإذا حلت (فاصطادوا) فإنه بعد الأحرام مباح قطعاً (التهديد) نحو (اعلموا ما كنتم) له بما تمعون بصير (الإنذار وهو الإبلاغ ولا يكون إلا في التحذير) نحو قوله تعالى (قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار الامتنان) نحو قوله تعالى (كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا) ويحتمل الإيجاب بالنظر إلى القيد فالأمر رزقكم الله قرينة صارفة عن الإباحة (قبل الإباحة تكون فيما سوجب بخلاف الامتنان) وبعضهم عموها فلم يعدوه (الأكرام) نحو قوله تعالى لأهل الجنة (ادخلوها بسلام) آمين (التضخيم) نحو قوله تعالى (كونوا أقردة) حاشين خطايا لمن اعتدى في السبت من اليهود بسبب الحيتان وكان الاصطباح حراما فيه في شريعتهم (التجيز) نحو قوله تعالى وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (أو بسورة) من مثله (الاهانة) نحو قوله تعالى (كونوا حجارة) إذ ليس المقصود صيرورهم حجارة كما في كونوا أقردة بل الغرض بيان أنهم مهانون (التسوية) نحو قوله تعالى (اصبروا وأولوا نصبروا) ويختص بما إذا عطف التهي عليه (وهذا دفع توهم الرجحان والإباحة فدفع توهم التعريم الدعاء) نحو (اللهم اغفر لي الاتماس) نحو (افعل للساوي التمني) نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بدعاء أن الصبح صار من المسبعدات مبالغته في طول الليل (الأيها الليل الطويل ألا انجلى) • يصبح وما لا صباح مثل ما مثل

(الترجي) نحو (ذلك) القول حال كون الفائل (مترقبا) للإصباح ووضع منه الفرق وقد أدرج في التمني أيضا الاحتقار) نحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام ٣ (بل أقفوا) ما أنتم تلقون خطايا بالصخرة والمقصود منه الاحتقار (وذلك قد يكون بمجرد الاعتقاد) من دون أن يفعل فعلا إلا على الحقارة (دون الاهانة) فإنه لا يكون إلا بالفعل (التسكين) نحو قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له (كن فيكون) ولا يستبر فيه الانتقال من حالة إلى أخرى كما في التضخيم) وقد أدرجه بعضهم في التسكين (التضخيم) نحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه إذ لم تستحي (فاصنع ما شئت)

٣ قوله بل أقفوا ما أنتم ملقون ليس في التنزيل آية بهذا النظم وإنما نظم آية سورة طه قال بل أقفوا إذا جبالهم وعصبيهم وآية سورة الشعراء قال لهم موسى أقفوا ما أنتم ملقون ٥ كتب محصمه

ومن لا يحسن وما يصح بيعة وما لا يصح وكذلك كل عام وورد في الشرع فأنما ورد دليل خصوصه بعده وهذا مسلّم لا سبيل الى انكاره وان تطرق الاحتمال الى أحد هذه الاستنهادات بتقدير اقتران البيان فلا يتطرق الى الجميع (الرابع) أنه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق بل يجب تأخيرها لا سيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز أن يراد لفظ يدل على تكرار الافعال على الدوام ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعول على الدوام لكن بشرط أن لا يراد نسخ وهذا أيضا واقع فهذه الأدلة واقفة دالة على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج الى البيان من عام ومجمل ومجاز وفعل متردد

أي مخبر في الفعل وقت زوال الحياء (وقد أدرج بعضهم بعضا في بعض) وقد أثرنا اليه (مسئلة) صيغة افعال عند الجمهور حقيقة في الوجوب لا غير (و) عند (أبي هاشم وكثير في السند وهو قول الشافعي) رحمه الله تعالى من القولين فان قوله الآخر له للوجوب (وله في التهي قول واحد) هو أنه لا تصرح (والفرق بتحكم) فان كلاهما صيغتان طالبان فكأن أحدهما ملتمس دون الآخر تحكّم وأما ان طلب الاجتناب عن المفسدة أهم من جلب المنفعة فأمر على لا لغوى فلا يدفع التحكّم من حيث الصيغة وله أن يدفع به لاقباس في اللغة فيجوز كون إحدى الصيغتين للطلب المحتم دون الأخرى وقد يدفع بأن استعمالهما بالاستقراء على نط واحد فالتحكّم لازم قطعاً وقيل رجوع الشافعي عن القول بالسند فانهم (وقيل) هو (مشترك بينهما) اشتراكاً كلفظياً وروى أيضا عن الشافعي (وقيل) هي موضوعة (لمشترك) بينهما (وهو الاقتضاء) حكماً كان أو ندباً وروى عن الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور المارديني رحمه الله تعالى ونسب الى مشايخ سمرقند (وقال اشعري والقاضي) من الشافعية (لا يدري لأيهما) بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا أنه يستبين أن الامر موضوع لواحد من الوجوب والندب أو الإباحة أيضا لكنه يتردد في أنه لأيهما وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه لا يمتنع من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج عن الحاصل وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه للوجوب أو السند أو الإباحة أو التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بنى الامام نظرا الا سلام قدس سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في التهي يعني بناء على رأى المتوقف فانه يتوقف في التهي أيضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل فسقط ما في النولوج المتوقفون في الأمر متوقفون في التهي لئلا يتوقف في الأمر أنه للوجوب أو السند بعد التيقن في أنه لطلب الفعل وفي التهي التوقف في أنه لا تصرح والكراهة بعد الايقان بأنه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهدا في دفعه ان المتوقفين في الأمر انما توقفوا لانه يحيى ملعان كثيرة منها التهديد وفيه المطلوب الترك فلزم التوقف في أنه لطلب الفعل أو لطلب الترك والتهديد عليه والتهي أيضا قد يستعمل في غير طلب الترك كالتصغير ونحوه فلم يعلم أن موجبه طلب الترك أو غيره وإذا كان موجبه غير معلوم أصلا لم يعلم انهما لطلب الفعل والترك والالزام عدم الفرق بين الأمر والتهي فتأمل (وقيل أمر الله تعالى (الوجوب وأمر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسل) (السند) (وقيل) هي (حقيقة في الإباحة وقيل) هي (مشتركة بين الثلاثة) من الوجوب والسند والإباحة ونسب الى الروافض (وقيل) هي صيغة موضوعة (للقدر المشترك بينهما وهو الاذن) سواء كان مع المنع عن الترك أو لا ونسب الى المرتضى الرافض أيضا قال (الشيعة) فيما اختاروا هي (مشتركة في أربعة الثلاثة) المذكورة (والتهديد فثلث) المذاهب (عشرة كاملة وقد زادت) عليها (وينقص لنا أو الاستدلال السلف) من الصحابة الكرام والتابعين الاخبار (بها على الوجوب وشاع) هذا الاستدلال (وزاع بلانكبر فدل) ذلك (على اجماعهم أنها له) فان قيل لعله) أي الاستدلال المذكور (كان بقراين الوجوب) فلا يدل على الوضع (بديل استدلالهم بكثير منها السند فلنا) لم يكن استدلالهم بالقراين (بل بالتطور والتبادر بديل صرفهم الى السند بالقراين دون الوجوب بالاستقراء) الصحيح (واعترض بأنه ظن في الاصول) ولا يعتبر (لانه) اجماع (سكوتي) مضيد للظن وأيضا اجماع أحادي فلا يفيد القطع (الجواب) لان لم أنه أي أن اجماع السكوتي ظني (بل علم عادي) بانهم انفقوا على أن المتبادر منها الوجوب حاصل (بالتكرار) في ملاحظة استدلالهم بالأمر وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب أصلا (كالتحريات والمشاهدات) وليس نقله أحادي بل متواتر المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تضيد القطع يكون الاستدلال بالتبادر (ولو سلم) انه ظن (فظن في اللغة) ويكنى فيها الظن فان أكثر ما بحث اللغة من ظنونة (ولو سلم) انه ظن في الأصول (فيكنى) هذا

وشروط مطلق غير مقيد وهو أيضا دليل على من جوز في الامر دون الوعيد وعلى من قال بعكس ذلك . ولما عالف أربع شبه
 (الاولى) قالوا ان جوزتم خطاب العربي بالجمية والفارسي بالزنجية فقد ركبتم بعيدا وتعسفتم وان منعتم في الفرق بينه
 وبين مخاطبة العربي بلفظ مجمل لا يفهم معناه ولكن يسمع لفظه ويلزم منه جواز خطابه بلغة هو واضعها وحده الى ان يبين
 والجواب من وجهين أحدهما وهو الاول انهم لم قالوا قوله وآواحقه يوم حصاده كالكلام بلغة لا تفهم مع انه يفهم أصل
 الإيجاب ويعزم على أدائه وينتظر بيانه وقت الحصاد فالتوبة بينه ما لعسف وظلم الجواب الثاني أننا يجوز لنا على السلام

الطن (والاعتذر العمل بأكثر التواهر لانه المقدور) فيها فان قلت فاذن كيف تثبت الفرائض المقطوعة قلت بانضمام قرأتين
 أخرى دالة على أن هذه الأوامر الوجوب قطعا فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى (ما منعك أن لاتسجد اذا أمرتكم) وكلمة
 لاتنا كيد المنع زيدت (المراد) بالأمر (السجد والمجرد) عن القرينة (ولولا) الأمر المذكور (الوجوب) فقط (لم يتوجه
 الإنكار) اذ لا إنكار في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل غير الوجوب فان قلت يجوز أن يكون السجد واحقا فغيره
 دالة على الوجوب لكن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قال (واحتمال قرينة حالية ومقابلة لم يحكمها القرآن غير قاذح
 في الظهور) فانه احتمال بعيد غير ثابت عن دليل فلا يعتبر فلا يقدر في الظهور (و) لنا (ثالثا) قوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا
 لا يركعون فان المقصود الذم) على ترك الركوع (وربه على مخالفة الصيغة من حيث هي فدل على الوجوب) لان مخالفته
 هي الموجبة للذم (ولا اشتراك والالجاز العذر) بأنه لم يكن واجبا (فلم يترتب الذم) على مخالفة الصيغة (و) لنا (رابعا) قوله تعالى
 (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أن تصيهم فتنه أو يصيهم عذاب اليم (والمراد) منه (إيجاب الحذر اذ لا معنى للندب) ههنا فان
 الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب والحذر لازم والافلا ندب أيضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الليل متوقف على أن يكون
 هذا الأمر للوجوب وهو ممنوع وان بنى على أن الأمر للوجوب دار وجه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير بناء على أن
 وضعه للوجوب أولا فان الأمر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب (وهو) أي وجوب الحذر (دليل الوجوب)
 اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز أن يكون المراد بالمخالفة جله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم نذبا
 أو وجوبا أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام أيضا في كل حكم من الاحكام قال (وحمل المخالفة على جله على
 ما يخالفه مرادا) أي جله على مخالفة المراد بالامر بأن يحمل على غير ما يكون مراده تعالى (أو) حمل المخالفة (عليها اعتادا)
 بأن يعتقد خلاف ما حكم تعالى به (بعيد فان المتبادر من خالف أمره ترك المأمور به) والحمل على الحمل البعيد لا يكون
 الا صارف واذا ليس فليس (ان قيل أمر مطلق) فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب (قلنا) ما هو مطلق (بل عام لاضافة
 المصدر) وهي تفيد العموم (وصحة الاستثناء) فانه يصح أن يقال خالف أمره الا هذا الأمر وهذا غير واف فانه لا شك في أن
 بعض صيغ الامر تامة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما أورد من الدليلين انما يقيدان وضع لفظ أمر العموم لأن المراد
 ههنا العموم ودفع هذا الايراد بان غاية ما يلزم منه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على انه لقبير الوجوب والعام الخصوص
 صحة في الباقي ورد الشرح الهدا دله للختم أن يقول يجوز أن يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الإيجاب وفيه أن هذا
 تخصيص من غير محض بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على أنه ليس للوجوب والاجماع محض
 قطعا وقد أوجب عن أصل الايراد بأنه ان كان مطلقا يقيد المدعى أيضا لان ترتيب الوعيد على مخالفته ينادي على الوجوب قال
 في الحاشية وفيه ما فيه ووجه بانه على تقدير الاطلاق يكون في قوة الجزئية لان المهملة في قوتها فلا يقيد المطلوب وفيه عقلة عن
 تحرير الجواب فان حاصله أن ههنا مصدر مضافا واذا لم تكن للاستغراق فهي للجنس ويقاد من الآية وجوب الحذر لمخالفة
 جنس الامر فيكون وضعه العموم والمصطلح هذه المخالفة عملة لوجوب الحذر وبه تدفع أيضا ما أورد أنه يجوز أن يكون
 الذين يخالفون مفعول فليحذر وفيه ضمير الفاعل الرجوع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن أنفسهم كما في قوله تعالى
 فاقبلوا أنفسكم وذلك لانه على هذا أيضا يتبادر أن السبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وأيضا هذا بعيد غاية البعد لا يجوز
 العرف قطعا ثم ههنا اشكال أو رده مطلع الاسرار الالهة قدس سره أنه قد مر أن حقيقة الامر اقتضاء فعل حتما فليحذر بمعنى
 الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمى وحيث صرح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الامر للوجوب بل يجوز أن تكون الصيغة

أن يحاطب جميع أهل الارض من الزنج والترك بالقرآن وينسعرهم انه يستل على أو امر يعرفهم بما المترجم وكيف يبعد هذا ونحن نجوز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود فأمر الجمع على تقدير البيان أقرب نعم لا يحصل ذلك خطا بل انما يسمى خطا اذا فهمه المخاطب والمخاطب في مستثنائهم أصل الامر باز كانه وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد وكذلك قوله تعالى أو يعفو الذي يبده عقدة النكاح مفهوم وتردده بين الزوج والولي معلوم والتعيين منتظر فلن قيل فليجز خطاب الجنون والصبي فلنا ما من لا يفهم فلا يسمى مخاطبا ويسى مأمورا كالمعدوم على تقدير الوجود وكذلك الصبي مأمورا على تقدير

حقيقة في السدب فلا تكون هذه الصيغ 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 الهادان الكرمي دللت على أن مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المنسوب والمباح لا يوجب الوعيد بوجه فالامر ليس الا الطلب الختمى وقد أجمع على أن صيغة افعال أمر فهي للوجوب فتأمل فيه تأملا صادقا (واستدل أولان تارك المأمور به عاص بدليل) قوله تعالى حكاية عن موسى (أفصيت أمرى) مخاطبا لأخيه هرون (أى اخلفتى فى قومى) قاله حين أراد الذهاب الى الطور لاختذ التوراة كما قص الله سبحانه فى كتابه (وكل عاص متوعدا بقوله) تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإنه نارجهنم) فتارك المأمور به متوعدا فيكون الامر للوجوب (وفى التصريح بامانة أمرى عهدية ولا تسلم تجرده) أى تجرد الامر (عن القرينة) وهى أن اجلاس النبي الخليفة كان لافاض أحكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط (وهذا سهل لقوله) تعالى فى حق الملائكة (لا يعصون الله ما أمرهم) فلنا أن تغير الاستدلال وتثبت الصغرى بهذا آية (وقد يمنع استلزام دليل الكبرى) ايها وهى كل عاص متوعدا (مستند بان المراد) بمن يعص الله (الكفار بقرينة الدوام) والتأيد وجهه على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادعاءه (والاولى) فى اثبات الكبرى (التحويل على الاتفاق) فان الاجماع منعقد على أن العامى متوعدا وهذا ورد عليه ما مر فان غاية ما لزم أن العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة الصيغة ويدفع بضم الاجماع على أن الصيغة أمر فتذكر (أقول بهذا الدليل عمك الشافعية فى كتبهم) على أن صيغة الامر للوجوب (وقد غفلوا أنه) ينبنى ما دعوه من كون المنسوب مأمورا به) فانه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بعينه وكل عاص متوعدا كما ذكر فتارك المنسوب متوعدا خالبا (وهل هذا الانتفاض الآن ايراد تارك المأمور به بصيغة افعال مجردة) عن القرائن عاص والمخاض التقيد فى الصغرى (وفيه ما فيه) فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقيد وفيه أنه لا تنافى 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 فانه ليس الغرض أن بين مفهومى الدعوى بين تنافى بل ان هذا الاستدلال ينبنى كون المنسوب مأمورا به لان الصغرى كلية هى أن كل تارك مأمور به عاص واردة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يرد على ما ذكره المصنف والدليل العام ينفيه واذا كان هذا الدليل ينفيه فادعاه مع اعتراف مقدماته فى قوة التناقض فافهم واستقم (و) استدلال (ثانيا) الاشتراك خلاف الاصل) فلا يكون مشتركا بين اثنين أو أزيد فيكون لواحد من المعانى المذكورة (وغير السدب والوجوب) من المعانى (بعيد للقطع بفهم الرجوع) فى الفعل المأمور به فيكون لاحدهما (واتفاء السدب للفرق بين اسقنى وندبتك أن تسقنى) ولو كان للسدب لم يكن بينهما فرق (قوله يذم على الاول فى الترك دون الثانى) فعلم أنه فرقى بينهما (وفيه أن انحصار) وهو القائل بالسدب (لا يسلم الفرق) بينهما مطلقا بل بقول مفهومهما معا واحدا من كل الوجوه (ولو سلم) الفرق (فيكونه) أى ندبتك أن تسقنى (نصا) فى السدب غير محتتمل للوجوب (وعدمه) أى عدم كون اسقنى نصابه فانه يحتمل انصافه عنه بصارف (قبل وأيضا لا ينبنى) الدليل (الاشترالك المعنوى فانه ليس خلاف الاصل) فان أردت أن الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فمنوع وان أردت ان الاشتراك اللفظى خلاف الاصل فيبقى شق المعنوى (وفى التصريح ولو قال) المستدل الاشتراك (المعنوى بالنسبة الى معنى أخص خلاف الاصل اذا انحصر فى الافادة) فهو أولى (التجبه) الدليل فان مطلق الترجيح والأذن أهم من خصوص الوجوب والكلى معنى مشترك فيكون الاخير أولى (وفيه

البلوغ أعنى من علم الله أنه سيبلغ أما الذي يفهم ويعلم الله ببلوغه فلا يحيل أن يقال له إذا بلغت فأنت مأثور بالصلاة والركعة والصلاة لا ينافي مثل هذا الخطاب وإنما ينافي خطابا يعرضه لعقاب في الصبا (الثانية) قولهم الخطاب يراد لفائدة وما لا فائدة فيه فيكون وجوده كعدمه ولا يجوز أن يقول أجد هوز ويربده وجوب الصلاة والصوم ثم يبيته من بعد لانه لغو من الكلام وكذلك الجمل الذي لا يفيد قلنا انما يجوز الخطاب بجمل يفيد فائدة لما لان قوله تعالى وآتوا حقه يوم حسابه يعرف منه وجوب الايتاء ووقته وأنه حق في المال فيمكن العزم فيه على الامتثال والاستعداد له ولو عزم على تركه عصي وكذلك

ما فيه) لان أربحية الأخص ممنوعة كيف وهي تستلزم أن يكون الاطلاق في مبانة الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل بالنسبة الى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص أدخل فان العموم ربما كان أحوط وأتمثل فافهم (أقول ما ذكره المستدل لثني النذب) من حديث الفرق بين المذكورين (لوثم لدل على نفي المعنوي) أيضا لانهم في المريح المطلق وينم في اسقنى (فتدبر) قالوا للنذب (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 (الى مشيئنا) والوجوب ينافيه وبعد تسليم المقدمات التقريب غير تام لاحتمال أن يكون للإباحة والمباح أيضا مردودا الى المشيئة إلا أن يقال أنه متف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر فيه (قلنا) لم يرد الى مشيئنا (بل) رده (الى استطاعتنا) وهو شأن الواجب فان التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشيئة ففسد المعنى فان الامر كما سبق الطلب الحتمى فحينئذ يكون المعنى اذا طلبت منكم طلبا احتميا فأتوا منه ما شئتم ثم انه لو سلم فلا يتم التقريب فانه لا يلزم منه أن الصيغة للنذب وانما يلزم أن الطلب الحتمى للنذب فتدبر (و) قالوا (ناسيا) نقل (عن أهل اللغة) العربية (لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فقط) فان الثاني من المستعلى والاول من الأدنى وليس بينهما فرق في المعنى (والسؤال للنذب فكذا الامر) له (أقول) في الجواب (الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية الازام) والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما أنه ليس بينهما فرق في المعنى فممنوع كيف والصيغة موضوعة للوجوب فيجب أن يصدر ممن له ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا يجوز او صرفا عن الحقيقة وأما النقل عن أهل العربية بان الموضوع له واحد فمما فيطالب بتعديده ولو سلم فلا يعارض قوله ما تواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فان قلت النقل ثابت فان كتب الصرف والتعويض نحوونه وأما ان فهم الصحابة فلم يثبت الا في أوامر الله تعالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة لمعنى أعم فاذا صدر عن الأعلى الذي له ولاية الازام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الازام قلت ان فهم الصحابة والتابعين مقطوع في أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الازام متكلما لا يعطل قرينة الايجاب ويصح منه النذب والاباحة وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام ما بنى لدفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع الى وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر من غير قرينة استدباب العلم بالوضع وأما كتب التعريف فلا يظهر منها أن الامر في الدعاء والايجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها الايبان الصيغ ولو حسبوا ذلك فأى جهة في حسابهم كما عرفت فاحفظه فانه هو الحق (ولان سلم أن السؤال للنذب بل لمطلق الطلب متضرعا) فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والامر الا بالرتبة كونه للنذب فلا يتم التقريب بل يلزم أن يكون للطلب متضرعا وهو خلاف وهذا يدفع أن الامر في هذا المنع سهل فانه أن يقول انه لا فرق بين الدعاء والامر الا بالرتبة فيكون الصيغة للطلب المطلق المتحقق في الدعاء أيضا فلم يكن الصيغة للوجوب وجه الدفع أنه لا يتم التقريب على هذا أيضا فانه يلزم حينئذ أن لا يكون للنذب بل لمطلق الطلب ولو متضرعا ولم يذهب اليه ذاهب معتدبه وهو خلف فافهم (وفي المنهاج) لا تسلم ان السؤال للنذب بل (السؤال ايجاب وان لم يتحقق) فانه ليس لاننى أن يوجب على المستعلى تبا (وفيه ما فيه) فان الدعاء مجرد الطلب متضرعا ولا شائبة فيه للايجاب أصلا قال في الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر الى الوضع لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتأمل ولك أن توجه كلامه أن السؤال في اللغة موضوع للايجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فقدم الافتراق وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للنذب ولا يتحقق الايجاب

مطلق الامر اذا ورد ولم يبين انه لا يجاب أو التندب أو انه على الفور أو التراخي أو انه لتكرار أو للمرة الواحدة أو ادع علم اعتقاد الاصل
ومعرفة التردد بين الجهتين وكذلك أو يعفو الذي بيده عقدة التكاثر يعرف امكان سقوط المهر بين الزوج والولى فلا يخفى
عن أصل الفائدة وانما يخفى عن كمالها وذلك غير مستنكر بل هو واقع في الشريعة والعادة بخلاف قوله أيجيد هوز فان
ذلك لا قائده أصل (الثالثة) أنه لا خلاف في انه لو قال في خمس من الابل شاة أو أراد خمس من الافراس لا يجوز ذلك وان
كان بشرط البيان بعده لانه تجهيل في الحال وإيهام بخلاف المراد فكذلك قوله اقتلوا المشركين بوجه قتل كل مشرك

من الأذى على المستعمل فلا يستعمل فيه فتدبر قالوا الاشتراك المعنوي بين التندب والوجوب وبينهما والاباحة (قالوا ثبت
الرجحان أو الاذن بالضرورة) الاستقرائية أي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن (فلم يثبت الزائد) من
الخرج في الترتيب على الرجحان أو لم يثبت الزائد هو الرجحان (لعدم الدليل) عليه (فلا مدلول الا ذلك) وانما قرر كلامهم هكذا
وأعرض عن التفرير المشهور بان الرجحان أو الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت
(أقول) ندفع ما في المختصر وغيره من فيه اثبات اللغة بلازم المساهية) وهو ممنوع عنه وجه الدفع أن المقصود أن فهم الرجحان
أو الاذن بالاستقراء الزائد من غير دليل (فأفهم قلنا) قد ثبت الزيادة على الرجحان أو الاذن (بأدلتنا المتقدمة فعدم الدليل)
على الزيادة (ممنوع) المتوقفون (قالوا) لو علم الوضع فاما بالعقل أو النقل والأول باطل كيف (العقل لا مدخل له) في معرفة
الايضاح (وأما النقل فالأحد) منه (لا يبيد العلم) بالضرورة (والتواتر لم يوجد لوجود الاختلاف) فيه وأيضا يكون
الاختلاف حينئذ بينهما واذ ابطال التواتر والأحد بطل العلم بالنقل أيضا وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف عنى لا تدري معناه
كما مر في النقل الثاني من الأشعري (قلنا أولا) لا نسلم أن العقل لا مدخل له فيه بل (العقل قد يكون له مدخل ما كما مر)
في بيان طرق معرفة الوضع نعم لا يكون له استقلال في المعرفة فان قلت استقلال العقل مسلم البطلان فلا بد من النقل وهو
متواتر وأحد وكلاهما باطلان حينئذ لا توجه لهذا المنع قلت لو أريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع الى الشق الأخير فانقول
يجوز أن يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن مختلفا فيه ثم يستبدل العقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ويقع الخلاف فيه
للاختلاف في هذه المقدمة العقلية ولعدم اطلاع البعض عليها فأفهم (و) قلنا (ثانيا) اخترنا أنه آحاد وسلمانا أنه لا علم بل (يكفى
التظن بالاستقراء) وهو كاف في الغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرائن الأخرى (و) قلنا (ثالثا) اخترنا أن
النقل متواتر كيف لا (تواتر استدلال العلماء تواتر انهماله) وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقا بل انما
يتحقق لاحقا (والاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا) وأما خلاف مثل القاضي والأشعري فلعلمه لغفلة عنه (على أن التواتر
قد يكون بالنسبة الى طائفة) دون أخرى فيفيد العلم لاوثلثون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون بينهما (وما قيل ذلك) أي
كون التواتر بالنسبة الى طائفة (بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل) لان الكل معنون بمثل هذا الامر العظيم
(فأقول) اشتراك الكل في السبب (ممنوع) لان التواتر اذا كان متساوينا ككثر المطالعة لأقضيةهم وتواتر بجهنم مثلا
وعدمها كان سبب العلم متساوينا) فمن أكثر مطالعة أقضيةهم وتواتر بجهنم علم بالتواتر ومن لافلا (فتدبر) مسألة • الامر
لوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفه باسحقاق العقاب بالترك وهو انما يعرف بالشرع) اذ لا مجال
للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما مر في فصل الحاكم وانما كان الوجوب مما لا يعرف الا بالشرع فكذلك هذا لا يعرف
الا به بالطريق الأولى (وعند جماعة) هذه المسئلة (لغوية) تعرف باللغته من غير توقف على الشرع (ومنهم) الامام (الشافعي
والأمامي) وأبو إسحق الشيرازي وهو الحق فان الايجاب لغة الاثبات والالزام) لا اسحقاق العقاب بالترك (وأمره تعالى ليس
الائتمار والزامه على الخاطئين) فحاصل المسئلة الأمر بالالزام وهو لا يتوقف على الشرع أصلا (واسحقاق العقاب ليس
لازما للطلب الحتم مطلقا) أي طلب كان (بل) هو لازم (لأمر من له ولاية الالزام عسلا) وهو الله تعالى المالك للامور كلها
(أو عادة) كالسلطان وغيره (فهو) أي اسحقاق العقاب بالترك (تعريف لهذا المصنف) من الوجوب وهو الزام من له الولاية
ولكن بالالزام (هذا) مسألة • الأمر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط) من دون الاشتراك (ففي الاباحة
والتندب يكون مجازا بالضرورة ثبناين الاحكام) فهما معايران للوجوب فيكون الاستعمال في أحدهما استعمالا في غير

وهو خلاف المراد فهو تجهيل في الحال ولو أراد بالعبارة سبعة كان ذلك تجهيلا وان كان ذلك جائزا ان اتصل الاستثناءه بأن يقول عشرة الاثلاثة وكذلك العموم بالاستغراق في الوضع اعتبارا بانه الخصوص بشرط قرينة متصلة مبنية فأما ارادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع وهذا جهمة من فرق بين العام والمجمل والجواب أن العموم لو كان نصا في الاستغراق لكان كذا كعمومه وليس كذلك بل هو مجمل عند أكثر المتكلمين مترددين الاستغراق والخصوص وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في الاستغراق واردة للخصوص به من كلام العرب فإن الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل مائة في ذهنه وحضر

ما وضعه (وحكى الخلاف في ذلك بين أهل الحق) القائلين بأن الأمر للوجوب فقط قال الامام نفي الاسلام واذأ أريد بالأمر الاباحة والتدب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النبي والانباء فلما جاز أن يقال اني غير مأور بالتفعل دل على أنه مجاز لانه جاز أصله وتعداه وجه القول الآخر أن معنى الاباحة والتدب من الوجوب بعضهم في التقدير كأنه قاصر لا مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا أصح انتهى كلفته الشريعة ويرد عليه في ظاهر الأمر أن كونها بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فهما لان الاستعمال في الجز ليس حقيقيا وأيضا هما مبان للوجوب ولا تصادق بينهما فأن البعضية والذاتية العلام المشار اليهسم بالبيان (فقبل محل الخلاف لفظ الامر أمر) والحاصل أن لفظ الأمر اذا أريد به الاباحة والتدب فهل هو أمر حقيقة أم لا وان كان الصيغة مجازا وهذا كما مر المندوب مأور به أم لا (ورد بانه لم يقل أحدان المباح مأور به الا الكعبى من المعتزلة) ويلزم منه أن يكون مأورا به عند أهل السنة القامعين بالبدعة قال في التلويح هذا التوجيه كان جيدا ولا تنظم المباح في هذا السلك وهو خطأ منه فان الامام نفي الاسلام لا يرى المندوب مأور به حقيقة وأيضا لا يساعدا استدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والتدب بعضه فافهم (وقيل) ليس التزاع في لفظ الأمر (بل) في (الصيغة) وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهما أي التدب والاباحة (معها) أي مع القرينة (وهو لا يرفع المجاز) لان الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه (والارفع المجاز مطلقا) لأن كل مجاز وضع بلزامة معي مجازي مع القرينة كما مر ولجاءل أن يقول الصيغة مشتركة بين الثلاثة لكن أحد معانيه وهو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والآخر ان مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فهما كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجاز اشارت الى الضعف ووجهه أن الامام نفي الاسلام غير قائل بالاشترك مع اختيار كونه حقيقة وان دليله 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) لفظ باعتبار الاستعمال (ثلاثية) الأولى 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 عينها) وهو ظاهر (ولا غيرا على ما) حقق (في الكلام) وهي المراد بالحقيقة ههنا فالحاصل ان اطلاق صيغة الامر في التدب والاباحة استعارة من قبيل اطلاق أحد المتباينين على الآخر لاجل وصف جامع أو حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل على الجزء (قال امر) حال كونه مستعملا (فهما التماثل على الاذن المشترك) بين الثلاثة أو الترجيح للتركيب بين الاباح والتدب (وثبوت ما به المبانة) وجواز التركيب (انما هو بالقرينة) الخارجية وهذا أصح عنده وأورد عليه بوجه الأول ما اشار اليه المصنف بقوله (ولا يخفى ما فيه من الوهن وان قبيل) في التوضيح (انه دقيق) وبالجملة يستلزم أن لا يكون الأسد في الانسان (الشجاع) مجازا) لانه يمكن أن يدعى فيه أيضا انه مستعمل في مطلق الشجاع أسداً كان أو انسانا وفهم ما به المبانة بقرينة خارجية (وهو باطل اجماعا) فان الكل متفقون على أنه استعارة (هذا) الثاني انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والخصاص فانه انما ثبت صحة تني الأمرية عنه وانما التزاع في الصيغة الثالث ان الاستدلال على الحقيقة القاصرة بانه مستعمل في مطلق الاذن أو الترجيح خلاف المفروض وخرج عن محل التزاع فان التزاع فيما اذا أطلق وأريد به التدب والاباحة وههنا لم يراد بل أريد معنى مشترك وتحقق كلامه أن المقصود أن الأمر المستعمل في مواضع التدب والاباحة نحو واذا حلتتم واصطادوا فإذا قضيت الصلاة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة أم حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيها بحيث يراد ان بخصوصها

في فكره فيقول مثل ليس للقاتل من الميراث شيء فإذا قيل له فالجلاد والقاتل قصاصا لم يرث فيقول ما أردت هذا ولم يخطر لي
بالسأل ويقول للنت التصف من الميراث فيقال فالنت الرقيقة والكافرة لا يرث شيئا فيقول ما خطر بيالي هذا وإنما أردت
غير الرقيقة والكافرة ويقول الاب إذا انفرد يرث المال أجمع فيقال والأب الكافر أو الرقيق لا يرث فيقول إنما خطر بيالي الأب
غير الرقيق والكافر فهذا من كلام العرب وإذا أردت السبعة بالعشرة فليس من كلام العرب فإذا اعتقد العموم قطعا فذلك
لجهله بل ينبغي أن يعتقد أنه ظاهر في العموم محتمل للخصوص وعليه الحكم بالعموم إن خلى والتظاهر وينتظر أن ينسب على

وإنما فرض استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك إلا أنه تسامح على ما هو دأب المشايخ فذهب
الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما إلى الأول وحاصل دليلهما أنه يتقى عنهما المعنى الحقيقي للصيغة
وهو الاقتضاء حتماً ووجوباً وعبراً عنه بالأمر لأنه هو فيقال النفل ليس ما موراً أو واجباً أي متعلقاً بفعل مستعمل في الحقيقي
وحينئذ انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره هو نفسه الثاني وحاصل دليله أن الصيغ الواردة في مجال التندب
أو الإباحة لا يفهم منها جواز الترك أصلاً كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعي أحد أنه يفهم من كنت نهيتكم
عن زيارة القبور فزورها فاتها نذكر تجواز الترك بل إنما يفهم ذلك من جهة أخرى وهذا بخلاف الأسد فإنه يفهم منه
الرجل النجاص في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الإنسان الجميل لا الحسن المطلق فأنفع الأول أيضاً
وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل بصير النزاع حينئذ لفظياً لأن الحقيقة العاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافر وهي مجاز
باصطلاحهم فالتبنيهم المجازية لا ينفي الحقيقة العاصرة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة أنه دقيق ثم ينبغي ههنا
كلام آخر هو أنه هب أن هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزئيات شرطاً في التجوز وعلاقة التشبيه بينهما موجودة
محصنة للاستعارة فإذا استعمل في التندب أو الإباحة بخصوصها يكون استعارة البتة ولا يتم الكلام إلا أن يثبت المنع من اللفظة
هذا النوع من التجوز ولم يثبت إلى الآن فتأمل ولعل هذا الخبر الهام إنما نازع وحكم بكونه حقيقة في الأمر الواردة في
مجال التندب والإباحة في القرآن والحديث لأنه ينكر استعارته لهما مطلقاً فتدبر قال بعض المتأخرين الذي يبلغ مبلغ
السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام نقر الاستسلام أن الأحكام الثلاثة ليست متشابهة بالذات وإنما متفاوتة باعتبار من
جهة الشدة والضعف ضرورة أن الطلب القائم بذاته تعالى أمر واحد لكنه معروض للشدة والضعف والتوسط فهو من
جهة الشدة واجب ومن جهة التوسط ندب ومن جهة الضعف إباحة فالأمر المستعمل في التندب والإباحة ليس مستعمل في غير
الوجوب فلا يجوز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف اسماً له قال إن معنى الإباحة
والتندب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فإنا لمننا أن الأحكام الثلاثة متغايرة باعتبارها لكن صيغة الأمر
لأي شيء وضعت (٣) للطلب مع الاعتبار الذي صار به معيار الهمما فإذا استعمل في التندب أو الإباحة يكون مجازاً قطعاً فإنه استعمل
في غير ما وضع له ولو كان معياره بالاعتبار وإن وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للغايرة بين الوجوب
وبين ما لم يكن موضوعاً للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد أطنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من أعرض
مشكلات كلام هذا الخبر الهام قد اعترف بالقصور عن حله كثير من الأئمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف
فعليك بالتأمل الصادق والنظر القائق ومن الله الاعتصام ﴿ مسئله ٥ صيغة الأمر ﴾ الواردة (بعد الخطر)
والتحريم بأن يقع متصل به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور لأفروورها أو يقع معلقاً به والسبب التحريم نحو وإذا حلتم
فاصطدوا (للإباحة عند الأكثر ومنهم الامام الشافعي والامام أحمد والوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي)
الباقلاني من الشافعية (والمعتزلة واختاره الامام نقر الدين (الرازي) من الشافعية (والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد
التحريم) والخلاف في كونه للإباحة أو الوجوب (على ما نقل في المحصول وتوقف امام الحرمين) في الواقع بعد الخطر
(وقيل) الأمر بعد الخطر (لما طرأ الخطر عليه إباحة كالأمر بوجوب) واختاره الشيخ ابن الهمام (وهو قريب) إلى الصواب
(لأنه أكثر غلبتها في الإباحة في عرف الشرع) غلبه يسرع بها إليه من غير قرينة حتى صارت الحقيقة مبهورة (فيقدم على
اللفظة) أي الحقيقة الغوية (لأنه) أي الاستعمال فيها (بجواز) لأنها 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 تحكم وان جاز الى غير نهاية فربما يخترم التي عليه السلام قبل البيان فيبقى العامل بالعموم في ورطة الجهل متمسكا بعموم ما أورده بخصوص قلنا التي عليه السلام لا يؤخر البيان الا اذا جوز له التأخير أو أوجب وعينه وقت البيان وعرف أنه سبق الى ذلك الوقت فان اخترم قبل البيان بسبب من الاسباب فيبقى العبد مكلفا بالعموم عند من يرى العموم ظاهرا ولا يلزمه حكم ما لم يبلغه كالمو اخترم قبل النسخ لما أمر بنسخه وله سبق مكلفا به دائما فان أحالوا اختراعه قبل تبليغ النسخ فيما أنزل عليه النسخ فيه فيستحيل

على القوية بالاتفاق اجبرانها وانما الخلاف بين الامام وصاحبه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم (وذلك نحو) قوله تعالى ولذا حملتم **(فاسطادوا)** وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة **(فانثروا)** وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث **(فادخروها)** وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث فامسكوها ما بيدو لكم وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن محمد في زيارة قبر أمه **(فزووها)** فانها تذكر الاخرة رواء الترمذى وفي هذا المثال نظرها للندب لا للإباحة (الى غير ذلك) من الامثلة نحو قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ونحو علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعني عنكم فالآن يا بشره **(وما قيل)** في الجواب **(الاباحه فيها قيلت)** متعارف عن الوجوب **(وهو العلم بانها شرعت لنا)** أي لا نتفانها فان الاصطلاح مثلا انما شرع لنا كله وتلذذنا كله قطعنا **(فلا ينقلب علينا)** أي لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب **(فغير متوجه انه مقصودهم جل الشكوى)** في أنه للإباحة أهل الوجوب لفقدان الدليل **(على الغالب المتقن ولو بالدليل)** والغالب الاباحه وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صبر ورة الاباحه حقيقة عرفية وهي لا تثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فنع الجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الامثلة قرينة فلم تثبت العرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف بل قصارى امره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة فاضية عليه فتدبر **(ولو منع حدوث العرف مستندا بقوله تعالى فاذا انسخ الا شهر الحرم فافتلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم)** حين جاءت فاطمة بنت حيش اليه صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استعاض فلأطهر أفادع الصلاة قال لا اتخذ ذلك عرق وليس يحضر فاذا أقبلت حيفتك فدعى الصلاة **(واذا أدبرت الخيضة فاعسلى عنك الدم ثم صلى)** ورواه الشيخان مع الاكتفاء بالضمير في أدبرت فهنا الأمر أيضا للوجوب **(لكان له وجه)** فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف **(فالمرجع الى الاستقراء)** فعلين به **(وتسلك الحنفية بوجود مقتضى للوجوب وهو الضيق ولا مانع)** عنه **(فانه كما يمكن الانتقال من التحريم الى الاباحه يمكن منته الى الوجوب)** واذا وجد مقتضى من غير مانع وجب القول به **(واجب بان العرف مانع)** عن الوجوب **(ومقتضى)** للإباحة قلنا بان العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر ونذكر الشافعية الذين وافقونا **(فالو لو كان كذلك)** أي لو كان الواقع بهذا الحظر للإباحة **(لامتنع التصريح)** بالوجوب وهو باطل بالضرورة **(واجب بانه قد يكون)** التصريح **(بخلاف الظاهر)** فهو مغيب عن الحقيقة العرفية وان قرره بان المقصود انه لو كان للإباحة لتأخر التصريح بالوجوب ظاهرا معناه التباين قبل حينئذ يمنع بطلان اللازم **(ككيف وانحصروا مغيرا وليس الا لما فانه انما ظاهر فتدبر)** **(مسئلة)** الامر اطلب الفعل مطلقا عندنا فيروا **(المأمور)** **(بالمرة)** أي باتيان الفعل مرة **(ويجتمى التكرار)** بطريق استعمال المطلق في المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد أخرى فهو ملازم للعدد **(واختاره الامام الرازي والآمدى)** وكلاهما من الشافعية ثم ظاهرا قوله عندنا يقتضى أن هذا مذهب الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام غفر الله له أنه لا يجتمى التكرار وفي البدع صرح به وقال عندنا وأيضا ينص المصنف أنه لا يجتمى العدد عند الحنفية واذا يجتمى العدد لم يجتمى التكرار بالظن بقى الاولى فالحق في الترجمة ما في التصريح بانه لا يجتمى التكرار ورد المصنف اياه بانه باي عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر رد قوله لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى **(وقال الأستاذ التكرار)** لازم **(مدة العمر)** إن أمكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير من أهل الأصول **(على أنها المرة ولا يجتمى التكرار)**

أضاحترامه قبل بيان المحصور فيما أراده المحصور ولا فرق (مسئلة) ذهب بعض الجوز بن لتأخير البيان في العموم إلى منع التسدير في البيان فقالوا إذا ذكر إخراج نبي من العموم فينبغي أن يذكر جميع ما يخرج والأوهم ذلك استعمال العموم في الباقي وهذا أيضا غلط بل من توهم ذلك فهو والمخفى فله كما كان يجوز المحصور فله فينبغي أن يبيح جوارحه في الباقي وإن أخرج البعض البعض في إخراج البعض تصریح بحسب سبيل لشيء آخر كيف وقد نزل قوله تعالى والله على التماس حج البيت من استطاع إليه سبيلا فمثل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال الزاد والراحلة ولم يتعرض لأن من الطريق والسلامة

عند الإطلاق مجازا (وهو قول أكثر الشافعية) وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم ويأبى عنه بعض فروعهم ظاهرا والله أعلم (وقيل بالوقف) في استعمالها في المرة والتكرار (الاشتراك) بينهما (أو الجهل بالحقيقة واختاره الإمام) ونقل الآدمي ما اختاره عنه كذا في الحاشية (لنا ولا 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 المادة وهي الطبيعة من حيث هي) فالأمر إنما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيجتمعه في الحاشية لما منع أن يمنع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال فإن الصيغة عند انحصار المرة فالصحة كأنه تقر بالدعوى وعمله أراد به منع الإجماع والأفلا سماع ولك أن تمنع أن المادة هي الطبيعة من حيث هي فله سببي أن الأمر مختص بالمصدر المفرد الدال على الوحدة فتأمل وانتظر فله سببي بما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا أن نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة لطلب المادة للطبيعة فالأمر إنما يدل لطلب الطبيعة فإذا أتى المأمور بفرد واحد انقطع الطلب وبلغوا الفعل مرة أخرى فله غير مطلوب والتكرار ليس الا بإيقاع بعد أخرى ولما تمتع كون الفعل الثاني مطلوباً بامتداد كون التكرار مطلوباً فلا يحتمل الأمر التكرار وأما تجوز فيه من قبيل إطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لأن المصدر المأخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يبي الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح إلا ما يتبع معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت إجماع أهل العربية على أن المنهج فيه الطبيعة من حيث هي أو المقيد بالوحدة المنتشرة فلا يجوز بإعادة التكرار أصلا لأنها تنجز جمع عن كونه طبيعة مطلقا وكونه واحدا بالانتشار فلا يحتمل الأمر لا حقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ما قررنا تدفع ما أورد على التصريح من أنه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فنقدر هذا ما عندنا في هذا المقام والقوم ينو عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المصدر سببي ان شاء الله تعالى (و) لنا (ثانيا) صح (افعل مرة أو مررات) فيكون افعل عاما في المرة والمرات (ولادلالة للعام على الخاص) فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصح إطلاقه على المرآت من قبيل الإطلاق المطلق في المقيد فإن قلت يجوز أن يكون الوضع للمرة ويكون التقيد للمرة تأكيذا وبالمرآت تجوزا قال (والجمل على التأكيذ والمجاز خلاف الظاهر) فإن التأسيس والحقيقة أصل لا يعدل عنه من غير دليل (فان دفع ما في شرح المختصر ان احتمال الصيغة فالأمر لا يمنع ظهور أحدهما) بل يجوز أن تكون الصيغة ظاهرة في المرة وتحتل المرآت وفيه أن هذا تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت بعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقا فالأولى أن يقال احتمال الصيغة حال التقيد بهما لا يمنع نصوصيته حال الإطلاق في أحدهما وجه الدفع ظاهر فله يلزم على هذا التجوز وهو خلاف الأصل (أقول) هذا الدليل (منقوض بلا فعل مرة أو مررات على) المنذهب (الأشهر) من أنه لا تكرر وجوبه 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 يحتمل التكرار لأنفس الطلب عند الإطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمنع أن يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الأصل ولا يلزم منه احتمال عند الإطلاق إذ دلالة للاعتم على الأخص لا بالتجوز وقد عرفت أن التجوز على هذا النمط لا يجوز فتأمل وتشكر أصحاب التكرار (قالوا) ولا تكرر الزكاة والصلاة والصوم وغيرهما مع أنها مأمورات أنت لا يذهب عليك أنه لا يتم التفريق فان مدعاهم كان وجوب التكرار إلى الامكان والصلاة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للخرج لأنه لو لم يصرح استدل الأعلى وجوب التكرار نظر وجهها هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا

وطلب الخفارة وذلك يجوز أن يقين بدليل آخر بعده وقال تعالى والسارق والسارقة تزدكر النصاب بعده ثم ذكر الحرز بعده ذلك وكذلك كان يخرج شيئا شيا من العموم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله اقولوا للمشركين أهل الذمة مرة والعسف مرة والمرأة مرة أخرى وكذلك على التسدير ويجوز الاحالة في شيء من ذلك فان قيل فاذا كان كذلك فيجب على المجتهد الحكم بالعموم ولا يزال منتظر الدليل بعده فلنا شيئا في ذلك في كتاب العموم والخصوص ان شاء الله (مسئلة) لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل والتخصيص للعموم كطريق الجمل والعموم حتى يجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وما ثبت

الاستعمال المجازي دليلا على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم (فلنا) ليس تكرر من الصيغة بل (من غيره) ونحن لا نمنع التكرار من خارج (وهو) أي الغير الموجب للتكرار تكرر (السبب) وهو الوقت في الصلاة وتكرره ناطق وفي الزكاة السبب التصاب وهو وان لم يكن يتكرر لكن الخول أقيم مقامه وهو متكرر فافهم (وعورض بالبح) فانه ما مور غير متكرر بل انما وجب في العمر مرة واحدة (فتأمل) فان فيه ان لهم ان يقولوا ان عدم التكرار دلالة دليل خارج وهو الحرز في التكرار (و) قالوا (ثانيا) ثبت التكرار في النهي (فوجب في الامر لانهم ما طلب) حتما فكيفهما واحد (والجواب أولا) اقول النهي كالأمر نفسه 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 لأنه ان ثبت التكرار في النهي ثم يقبس الأمر عليه وليس مقصوده الجدل (و) الجواب (ثانيا) هذا (قياس في اللغة) فلا يصح وفيه أنه ليس قياسا بل استدلال 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 افتراق أحدهما عن الآخر في جميع الأحكام ممنوع ومن ادعى فعلية البيان وان أريد المساواة في بعض الأحكام فلا ينعف فافهم (و) الجواب (ثالثا) بالفرق بان الظاهر من الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا بعد انتفاء الحقيقة واذا المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب استمرار هذا الانتفاء (بخلاف الاتبات) فان الوجود في حين بعد وجود الحقيقة عر فالغة واذا في الامر طلب الحقيقة فوجودها في حين كاف فافتراق الأمر والنهي هذا جواب بعدم تسليم عدم افتراقهما الا في كون أحدهما طلبا للفعل والآخر للكف وحاصله أن الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه أصلا فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع الأحكام سوى كون أحدهما طلبا للفعل والآخر طلبا للترك 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 تجتمع في زمان واحد (بخلاف النهي) فانه غير مانع للكف عن المنهيات الأخر (اذ التروك تجتمع) لان تضادها وحاصله منع صحة القياس باءاء المانع في أحدهما أما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملزم للتكرار دون الامر فليس هنالك جامع مشترك فالمنع فيه منع وجود الجامع (ومن ثم يلزم عليهم نسخه) أي اتساخه (بكل تكليف بعده ولا يجامعه) لانه متأخر رافع للتكرار وهو النسخ (فتدبر) وفيه أنه ان يريد اتساخه بالكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمرا ولا شاعفة في التزامه وان أريد اتساخه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فلم عندهم فيلزمونه (وفيه أن الكلام في الدلالة لافي الارادة والاولى لاستلزام الثانية) وغاية ما يتم من المانع منعه الارادة للزوم استعماله ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما أبدت من مانع التبع (كذا في التحرير) اقول على أنه يتم في الأفعال المتضادة فقط (دون غيرها من الأفعال (وهو قالوا) انما يفيد التكرار (ان أمكن) والأفعال المتضادة لم يمكن التكرار فيها فهو خارج عن النزاع (ولأن أن تدفعهما) الاول (بان الدلالة) الوضعية (انما هي للارادة بالذات) وهي الغاية المقصودة منها واذا لم يصح الارادة 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 مماثلة في الصيغة والدلالة على التكرار دلالة صيغته فالزم بدل الصيغة لغة في المتضادة بدل في غيرها لان أحكام الصيغة لا تختلف (فافهم) وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا يدل عليه في المتضادة لصارف بصرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا يندفع هذا بما أجابه عمافي التحرير فلنا سلنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الملابس أيضا لصارف في غير المتضادة بر ادلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم

بالتواتر بخبر الواحد خلافاً لاهل العراق فانهم لم يجوزوا والتخصيص في عموم القران والمتواتر بخبر الواحد وأما المحمل
فيما تم به البلوى كما وفات الصلاة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكاة وجنسها فانهم قالوا لا يجوز أن بين الابطريق
قاطع وأما ما لا تم 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) (أى التهى) (مستوعب)
الزمان (فيستوعب الامر) أيضاً فيلزم التكرار (والالزام ارتفاع النقيضين) لانه بالكف عن الاضداد يرتفع نقيض المأمور به
فلو جاز عدم الاتيان بالمأمور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه أيضاً ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين الذين لا ثالث لهما مع
انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا تفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر (قلنا) لان سلم أن كل نهى
مستوعب بل (التهى الضمني بحسب الامر) بحسب عندنا (فان) كان الامر (دائماً فداً) يكون التهى (وان) كان (في)
وقت فقيه بحسب) أى فالتهى يكون فيه وانما يقتضى الاستيعاب اذا كان صريحاً وليس الأمر نهياً عن الاضداد صريحاً وربما
يقر بالجواب في المشهور بان دوام النهى عن الاضداد متوقف على دوام الامر فالاستدلال بدوام التهى على دوام الأمر دور
وقيل في التفسير ان توقف دوام التهى على دوام الامر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الانى
ورده المصنف بان التهى الضمنى انما يثبت لاجل تقويت ضد المأمور به والتقوية من شرطه اتحاد الزمان فغيره فدوامه
وتكرره يتوقف على معرفته دوام الأمر وتكرره فيلزم الدور قطعاً وهو غير وافي فان كون التهى ههنا ضمناً قد ثبت بدليله
وبالاجماع بين المستدل والمجيب والتهى للدوام بالاجماع فيلزم تكرار الأمر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدلل على
دوام التهى بكونه مفعولاً لا مفعولاً بفعله المستدل فتأمل فيه (و) قالوا (رابعاً لولم يتكرر) الأمر (لم يرد النسخ) عليه لانه اذا
أتى مرة فمقبول حتى يرتفع بالنسخ (أقول) في الجواب (ورود النسخ) ليس (على) الدوام المظنون شرعاً والكلام في الدلالة
لغة) ولا يلزم من الاول الثاني وهذا غير وافي فان الأمر لم يبدل على الدوام والتكرار فلا يظن نزعاً لاسما عند من يجعله
غير محتمل للدوام والتكرار فعلى أى شئ ورد النسخ وان أراد أنه صار في التكرار والدوام حقيقته شرعية ثم مطلوب الخصم فانه
يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب انما لا يمنع تكرار الأمر بتقييد الدوام والتكرار وتكرار السبب فنقول النسخ
اما وارد قبل العمل فلا اشكال حينئذ واما بعد العمل والاتيان بالمأمور به فان كان الوجوب مشكراً بتكرار العلة أو ثابتاً بالتقييد به
صريحاً فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه أن يكون الأمر المطلق للتكرار بل فهم من
انحارج ومالا يكون الوجوب فيه مكرراً فلا يصح انساخه بالنسخة الى الآتى وانما ينتسخ من غيره فمقددات أن القول
بعدم التكرار انما ينافى النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر (و) قال (في المنهاج تبعاً) للحاصل (للمعصوم) محجياً
(وروده) أى ورود النسخ (قربنة التكرار) اذا الأمر المطلق يحتمل اياه (ورد بأنه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلاً للعموم لغة)
اذ يصح أن يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما عممت بالاستثناء الذى هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جداً الآن يقال المقصود
منع الملازمة بأنه يجوز أن يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذ هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج (فتدبر)
قالوا المرة (قالوا اذا قيل ادخل فدخل مرة امثال قطعاً) فعلم انه للمرة والاصح الامتثال ههنا (قلنا) لان سلم دلالة الامتثال
بالمرة على أنه لها بل (انما يصير ممثلاً لان الحقيقة حصلت في ضمن المرة) وهى كانت مطلوبة (لالانه الظاهر فيها والامساك
بالتكرار) لانه يضاد المرة وفيه أن الامتثال للمرة ينادى أعلى نداءً أنه بلغو حينئذ المرة الثانية فهذا وان لم يبدل على أن المرة
داخلية في مفهومه لكنه دل على أن مفهومه لا يحتمل التكرار والاصح الامتثال به أيضاً لكنه لا يصح وقد سدنا طريق الهرب
الى انجاز فتذكر وسيجيء ان شاء الله تعالى وجه دخول المرة في مفهومه مع ماله وعليه فانتظر (قبيل) في حواشى مرزبان
(فيه نظر) المرة تحصل في ضمن التكرار (فيصح الامتثال به) (فان الفعل الصادر) عن المأمور (في المرة الثانية) كالمهوفرد
للتبيعة من حيث هى كذلك فرد الطبيعة المقيسدة بالوحدة المطلقة وهى المراد بكونها المرة) لان الوحدة لو لم تكن مطلقة لما

القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول **ع** اعلم اننا بيننا ان اللفظ الدال الذي ليس بجعل اما أن يكون نصا واما أن يكون ظاهرا والنص هو الذي لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذي يحتمله فهذا القدر قد عرفته على الجملة وبقي عليك الآن أن تعرف الاختلاف في اطلاق لفظ النص وأن تعرف حده وحد الظاهر وشرط التأويل المقبول فنقول النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه الاول 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 القبية رأسها اذا رفعتها وأظهرته وسى الكرسي منصبة اذا نظهر

صح الامتثال الا بفردي لا غير (فالفرق) بينهما اذا كان للطبيعة من حيث هي وبينما اذا كان للمرة في الامتثال بالتركيب وعدمه (تحكم) أقول مرادهم للمرة ما يضاف للتركيب والضم الى المرة الاولى) أي المراد المرة التي لم تنضم الى المرة الأخرى (بديل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار) كيف ولو كان كذلك لم يكن في المال فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار (فالفرق واضح) ولوقال المرة حاصل في ضمن التكرار لانها جزؤه فيتحقق الامتثال بها وان لم يكن من الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي لم يتوجه اليه هذا الرد فافهم (وسؤال سراقه اجنبا هذا العامنا م لا بد) والحق أن هذا سؤال أفرع 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 ان الله كتب عليكم الحج فحجوا فقام الأقرع بن حابس فقال أفى كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجب ولو جبت لم تصوابوا بها ولم تستطيعوا ان الحج مرة فمن زاد فخطوع كذا في الدرر المنتورة وأمسؤال سراقه لم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما روى مسلم عن الامام محمد الباقر على آباءه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم لس معه هدى فليصل وليعلمها عمرة فقال سراقه بن مالك من جعلتم العامنا هذا أم لا بد فتبكت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أصابعه واحدة في أخرى فقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لا بد (ربما يستدل به للاشتراك لفظا) بأنه لو لم يمتثل له عليه ولم يسل (أو) يستدل به لا تترك (معنى) فلان السؤال كان لتعيين أحد مصداقيه وهو القدر المشترك بين المرة وللتركيب (أو) يستدل به (لاحتمال التكرار) فله لولا الاحتمال لما صح السؤال قال للمصنف (والكل محتمل) بحسب الظاهر وقد يستدل به للتكرار أيضا بان السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه المخرج العظيم فلشبهه عليه الأمر لهذا التعارض فسأل وهذا بداهة من بعد غرضه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار أنه يجوز أنه انتبه عليه الأمر فيه بأنه متكرر بشكر السبب كالمسألة وان أشهر الحج بسبب أم لا فسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا أنه غضب عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام وروى ابان السنن أن قوله تعالى لانالوا عن أشيائه ان تبدل كما نسؤكم نزل فيه فتدبر **مسئلة** • صبغة الأمر لا تحتمل العموم والعدد المحض عندا الحنفية خلافا لشافعي لم يفردا أكثر من اختيار هذه المسئلة وفرعوا على مسئلة التكرار مسئلة تطلق وتغيب عليه في التحرير بأن المطلقات الكثيرة قد تكون بتطبيق واحد فليس هناك تكرار فلا يصح هذا التفريع بل هي مبتدأة ولعله لهذا أفرده ويؤيد ٥. إذ أن التكرار انما يكون بغيره وهو المدأ مرة بعد أخرى والعدد تعدد أو تكرره وهذا أهم مطلقا من الأول لان انبان الحقيقة مرة بعد أخرى انما يكون في ضمن أفراده تعدد وهو العدد والتعدد والتكرار بما يكون بالانبان مرة واحدة كافي الطلاق وزعم العموم من وجه خطأ ثم ان المطلوب ليس بالطلاق بل ايقاعه وهو التطبيق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وشبهه أركابه بعض أسانذ عصره في محكم الأصول التعدد منفرع على التكرار وأما مشال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر تطبيقه متكررا ضرورة أن تعدد الشيء بشكر والسبب وان كان التلفظ واحدا فإنه لا اعتداده لاعتداده لاعتداده اعتبار الشارع الذي عليه مبنى الاحكام مع أن الامام نفا الاسلام لم يتكف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم أيضا فلا يراد عليه فتسدر (الأن اضرب معناه أو وقع ضربا) لأنه مشتق من المصدر الذي هو نكرة اذا تعرفت بعارض (وهو مفرد) منكر (في الاثبات بلا دليل العموم) فلا يتم (وهو الواحد فلا يقال لرجلين رجل) فهو ليست ان الحنيفة من حيث هي والأصح اطلاقه على المنى لانها موجودة فيه فعلم أن مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة (فلا يحتمل التكرار للتضاد) فلم يحتمل العدد أصلا وهذا بعينه يدل على انتفاء التكرار وأنه لارة وفيه نظر من وجوه الاول أن التكرار موضوع للحقيقة والتتوين يدل على الوحدة والانتشار ولذا يقال للانبان

عليه العروس وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وجد فرجة نص فعلى هذا حده حد الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فمهم معني منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهراً ونص (الثاني) وهو الاشهر ما لا يتطرق اليه احتمال اصلاً على قرب ولا على بعد كالجسمة مثلاً فانه نص في معناه لا يحتمل السمتة ولا الاربعة وسائر الاعداد ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعر وغيره فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة الى معناه نصاً في طرفي الاثبات والنفي أعني في اثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معني فهو بالاضافة الى

رجل فلا يلزم منه وضعهما الواحد وقدم دفعه بأنه يلزم حينئذ أن يكون اللفظ المذكور الموضوع منسجماً عن المعنى اذا وقع مفعولاً مطلقاً كما يد هذا الثاني لئلا ان التكررة موضوعة للواحد لكن لم يجوز أن يكون المبدأ المصدر المنسجماً عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب أن المصدر لم يستعمل فيه أم لا فتأمل فيه الثالث لئلا أنه المصدر التكررة لكن لا نسلم وجوب بقاء معناه المطابق في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس هيئته مندرجاً فيه بل انما هو عبادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كانت المادة مع الهيئته موضوعة بازائه بل يجوز أن يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي يوجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن أن يقال ظاهر نصوص أئمة اللغة يرشد الى أن المصدر معناه المطابق مندرج في الفعل فتأمل فيه هذا وأما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يرد عليه شيء لأن الأمر لطلب حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد أصلاً حقيقة كما هو ظاهر والامتنال أيضاً لا يكون بالاثبات بالعدد بل بالواحد وبلغوا آخره فان بالاثبات بالواحد يصدق أنه أي الحقيقة المطلوب أمان في صورة التكرار فظاهر أنه وقع الامتنال بالأول وتغوى المرة الثانية وأما في صورة الاثبات بالعدد دفعه فانه يقع الامتنال بالواحد لا بعينه وبلغوا الآخر على أن التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكرر الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلق ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس بمبدأ التطلق وهو المبدأ ولا يصح تكرر الاذا فرق حقيقة أو حكماً من الشارع ولاندل بجزا أيضاً فانه لا يصح التصرف في المبدأ المأخوذ في الفعل بإرادة الافراد فانه تصرف في اشتقاق لان العرب متفقون على أن المبدأ المأخوذ لا يكون الا بشرط شيء فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال (لكن الوحدة قد تكون حقيقة فتصح بلانية) لانه المتبادر (وقد تكون اعتبارية وهي وحدة الجنس) وهي غير متبادرة الى القهيم (فتصح مع التية ولذا صح نسبة الثلاث في الحرمة والتنتين في الامتة في طلق نفسك) أو طلق امرأتى لان الثلاث في الحرمة والتنتين في الامتة كل أفراد الجنس فهي واحدة بالجنس (وأما التنتان في الحرمة 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 الأخر فهي أيضاً بعض أفراد الجنس كالتنتين والجواب أن المقصود أن كل أفراد الطلاق المملوكه هي الثلاث أو التنتان فان الجنس المملوك لكل أحد هو الثلاث أو التنتان لا غير واعترض أيضاً بان الثلاث كما أنها واحدة بالجنس المشاركة فيه كذلك الاثنان أيضاً واحد بالجنس فيلزم أن يصح نسبة الثلاث والاثنين كليهما وان أريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكأن الثلاث مجموع اعتباري فالاثنتان أيضاً كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الأئمة أنه لا يمكن الوحدة الاعتبارية أية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس الا في كل أفراد الجنس فانها جنس واحد وأما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية تصير واحداً وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب أنه ليس كلما يجتمع شيئاً يكون واحداً بل لا بد من اعتبار الشارع أحكاماً تترتب على المجموع غير أحكام الاجزاء والثلاث في الحرمة مجموع له أحكام غير أحكام الأجزاء فلهذا وجب الفرقة في الحال والبيئونة الغليظة وخروج المحل عن محلبة النكاح وليس هذه الأحكام مجموع أحكام الأجزاء فالثلاث طلاق واحد عرفاً وشرعاً وأما التنتان فلما لم يكن لهما أحكام سوى أحكام الأجزاء لم يكن لهما واحدة ولا يقال لمجموعهما أنه واحد عرفاً وشرعاً ثم الشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو أن الانقاط أسماء المعاني وأسماء العين فاسماء المعاني تطلق على الكثير أيضاً كما في بعض أسماء العين فيقال للقيام الكثير قياماً كالأواحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجل ورجلين رجل والطلاق من قبيل أسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين على السواء فينبغي أن يصح ارادة التنتين أيضاً لكن استمر وأعلى ما قالوا ولم يفرقوا أصلاً وهذا الكلام على الاطلاق غير صحيح فان بعض أسماء المعاني

معناه المقطوع به نص ويجوز أن يكون اللفظ الواحد من صاظهار الجمال لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد
 (الثالث) التعبير بالنص عمال ينطبق اليه احتمال مقبول بعضه دليل أما الاحتمال الذي لا بعضه دليل فلا يخرج
 اللفظ عن كونه تصافيا بشرط النص بالوضع الثاني أن لا ينطبق اليه احتمال أصلا وبالوضع الثالث أن لا ينطبق اليه احتمال
 مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا يخرج في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن
 الاشتباه بالتظاهر أبعد هذا هو القول في النص والتظاهر أما القول في التأويل فيستدعي تمهيدا أصل وضرب أمثلة أما التمهيد

كأصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال أصيام شهرانه صوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال المطلقتين أنه طلاق في الشرع
 والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير أيضا لأنه يطلق على القيام المستمر قيام إذا لم ينقطع بضده ولم يتقلل الضد وأما إذا
 تخلى بان قام زمانا ثم قعد ثم قام يقال له ما قيامان لا قيام كيف وقد أجمع أهل العربية أن المفعول المطلق قد يتركب من العدد
 فيفرد عند الواحد وينفي ويجمع عند التعدد وهو يتأدى أعلى نداء على أنه لا يطلق على المتعددة صيغة المفرد فتدبر ثم يبق إشكال
 قوي هو أن الماضي والأمر سببان في تضمين المصدر المفرد فكما أنه يجوز إرادة الواحد الاعتباري في الأمر فكذلك في الماضي
 فلم يزم صحة نسبة الثلاث في طلفت كما صح في طلبي والفرق مشبه كل والمرجوح من الله تعالى أن يأتي بالفتح (وان قيل لو لم يحتمل
 الأمر العدد لم يصح تفسيره) أي بالعدد (مثل طلبي نقتل ننتين) فصح تفسيره بالننتين فتقعان (قلنا لأن لم يفسر بل
 تفسير) فان أصل المدلول كان هو الواحد وإذا أريد التثنية بالننتين جرد عن الوحدة وأريد الجنس وقيد وأما إذا سلكت على
 مدالك مسلكنا الحاجة إلى هذا فان الأمر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت بتثنية الننتين ويفهم من الكل وقوع الننتين
 ولا يلزم منه احتمال الجرد من التثنية الذي كلامنا فيه بما عرفت من أن الننتين ليس مدلولاً حقيقة ولا مجازاً فتدبر (ولهذا
 قالوا إذا اقترن العدد والوقوع به) لان أول الكلام يبقى متوقفا على الآخر (فلو كانت قبله لم يقع شيء) وهذا يأتي على ما قلنا
 أيضا لان المطلق مع التثنية كلام واحد مفيد لعنى لأن المطلق يدل على إطلاقه والتثنية يدل على معنى آخر ﴿١﴾ فرغ لو حلف
 لا يشرب ماء انصرف إلى أقل ما يصدق عليه من القطرة وغيرها ذنه نكرة فيدل على الماء الواحد فصحت بقطرة لعمومها في النفي
 (ولو نوى مياه الدنيا صح) لان الكل واحد بالجس فيقع عليه اسم المفرد كقوله الثلاث من الطلقات (فيشرب مائنا ولا يجنت)
 لو روي النفي على المجموع ولم يشربه للعسرة (ولو نوى كوزا) دون كوز (لا يصح هذا ما قاله علماءنا فيه ما فيه) ووجهه ظاهر هو أنه
 جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والتمراء فينبغي أن يصح نسبة كل فرد من القليل والكثير هذا قال
 في الحاشية وأيضاً إشارة إلى ما في السلم أن الكلي كما يصدق على الواحد من أفرادها يصدق على الكثير منها يصدق واحد فيقال
 على رجلين هذا وهذا في جواب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح إلا باصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة أن يقال زيد وبكر
 انسان واحد وهذا لا يترى وما قال علماء المعقول فرادهم أنه يصدق عليها باصداق كثيرة وأيضاً لا يكتفى بالصدق عند العقل بل
 لا بد من الصدق عرفاً ولغة ولا شك أنه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضروري والانكار مكابرة فتدبر ﴿٢﴾ (مسئلة)
 صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة قيل) موضوع (التكرار) بتكرار الشرط والصفة (مطلقاً) علة كان الشرط أو الصفة أولاً
 (وقيل ليس الأمر المعلق (هـ) أي للتكرار (مطلقاً) كان علة فهل يتكرر الأمر بتكررها) عقلاً اختلف فيه (والحق
 نعم) يتكرر (وقيل لا) يتكرر وإذا ثبت الخلاف على هذا النمط (فدعوى الإجماع في العلة كما في الفتح وغيره) على
 التكرار بتكررها (غلط) ولا يصح تغليب مدعى الإجماع بأن الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرار الشرط وان كان علة إذ
 مقصودهم أنه لا يدل بالوضع وإنما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المصنف اتنى الإجماع
 قطعاً لكن بعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علة الامن منكرى القياس مطلقاً (لنا أولاً ما تقدم) أن الهيئة للطلب
 فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم (و) لنا (ثانياً) دخلت السوق فاشترت كذا لا يتكرر والا كان ككلمة
 فلا يفهم منه التكرار فإنه أجمع على أنه ليس ككلمة (وأما التكرار بالأمثلة) المعلق عليها (فلا ضرورة لتكرار المعلوم بتكررها
 لا امتناع التلغف) فان المقصود أنه إنما يتكرر عند ارتفاع الموانع وحينئذ يتبع الخلف قطعاً ثم هذا التثنية إنما هو عند من
 يجوز تخصيصه بالمانع (وليس هذا) التكرار (بالصفة) بل بالعقل وفي الحاشية لا بالإجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى

فهو أن التأويل عبارة عن احتمال بعضه دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر وبشبه أن يكون كل تأويل صرفاً لفظاً عن الحقيقة إلى الجواز وكذلك تخصيص العموم برد اللفظ عن الحقيقة إلى الجواز فإنه ان ثبت أن وضعه وحقيقته لا استغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض فكأنه رده إلى الجواز لأن الاحتمال تأريفة يقرب وتارة يبعد فان قرب كفي في اثباته دليل قريب وان لم يكن بالغافي القوة وان كان بعيداً افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل قريبة وقد يكون قياساً وقد يكون ظاهراً آخر أقوى

وذلك لأنه لم يثبت الإجماع بل ثبت الاختلاف وان قيل ان مراد من قال انه بالصيغة أن التعليق بالوصف والشروط مشعر بالعلية لعموم المعلول بتكرار العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة بما تتلف عن الدال قلت حينئذ آل النزاع لفظياً فان مراد الجمهور الناظر في التكرار باعتبار الصيغة أنها غير وضوغة فافهم فان قلت فلم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول في التعليق به لأجل العلية قال (وانما لم يتكرر الطلاق بالدخول) المعلق به (لعدم اعتبار تعليقه) للطلاق (ان قلت) اذا كان المعلق به علة يجب التكرار بتكرره (فلم يقطع الحنفية في) السرقة (الثالثة بدالسارق اليسرى) مع أنه السرقة الموجبة للقطع (وجلدوا في الزنا أبداً) ما زنى بعد الجلد وان وجد ألم مرة مع أن كلهما علة (فلنا السرقة علة لقطع بدواحدة) ان البدان (لا تقطعان بسرقة واحدة) اجتمعوا يؤيده أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد فالعنى اقطعوا بدالسارق وبدالسارقة فلا توجد الآية قطع جميع أيدي كل (وتلك) اليد (هي اليمنى لقراءة ابن مسعود) فاقطعوا (أيماهما) وهي حجة عندنا وعليه انعقاد الإجماع أيضاً وبه جرت السنة المتوارثة (فانما قطعتم مرة) بسرقة (فان المحل) لقطع فأى شيء يقطع بالثالثة كما اذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر سرق أو لا يقطع القطع (بخلاف الجلد) فإنه لا يقرب به محل الجلد وهو الجسد فيبطل ما يان زنى فان قلت فلم تقطع الرجل في السرقة الثانية قال (وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة) قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم اذا سرق السارق فاقطعوا يديه ثم ان سرق فاقطعوا رجليه كذا في التقرير (أو الإجماع) المكررون في الأمر المعلق (فالواجب بالاستقراء في أوامر السرع تكرار المعلق) بتكرار المعلق عليه (بحر) قوله تعالى (انظروا إلى الصلاة) فاعلموا جوهكم الآية وقوله تعالى (الزانية والزاني) فاحلدا وكل واحد منهما مائة جلد 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 أيضاً (ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة) لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً وفي هذا المثال تأمل منكر التكرار في العلة (قالوا لو تكررت في العلة فالشرط أولى) بان يتكرر فيه (فله لا يتعدد) بدلاً 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) فله لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد الشرط انما هو باعتبار الماهية فاذا تعدد ماهية الشرط تعدد المشروط قطعاً فقدر **مسئلة** القائمون بالتكرار القائمون بالفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعدد ودالأمر فوجب المبادرة (وأما غيرهم فاما) أي فيقولون الأمر ما مقيد بوقت وسع أو مضيق فقد تقدم أن الموسع يجوز فيه التأخير إلى آخر وأما المضيق فلا يحتمل التأخير (أو غير مقيد) بوقت محدود (كأمر بالكفارات) نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للاعرابي المقطر عداسه شهرين متتابعين روات البخاري (والقضاء الصوم والصلاة) قال الله تعالى فعد من أيام أخر وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها واما الشيطان (فهو مجرد الطلب) للفعل في المستقبل (فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية) وغيرهم يعبرون بالوجوب على التراخي (وعزى إلى الشافعي وأصحابه) قال ابن رهان لم ينقل من الشافعي وأبي حنيفة نص عليه وانما فروعه مما يدل عليه كذا في الحاشية (واختاره) الامامان (الرازي وآدمي) كلاهما من الشافعية (وقيل بوجوب الفور) فيأثم بالتأخير (وعزى إلى المالكية والحنابلة) (والشيخ أبي الحسن) (الكرخي) منا ونقل عنه أنه مبني الخلاف الواقع بين الامامين أبي يوسف والامام محمد، جهما الله في الحج أوجب فوراً في أول سنة الوجوب أو يجوز التأخير فزعم أن الأمر عند أبي يوسف للفور فوجب الفور وعند الامام محمد التراخي يعني

منه ورب تأويل لا يتقدح الابتداح فريضة وان لم تنقل القرينة كقوله عليه السلام انما الرباني النسبته فانه يحمل على مختلفي الجنس ولا يتقدح هذا التخصيص الابتداح واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص وقوله عليه السلام لا يتبعوا البر بالبر الا سواء بسواء نص في اثباته بالفضل وقوله انما الرباني النسبته حصر للرباني النسبته ونفي لربا الفضل فالجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه أولى من مخالفة النص ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في المعليات فان دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراداً باللفظ بوجه ما فلا يجوز التمسك

الطلب المطلق عن الفور والتراني والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآتي في السنة المتأخرة قابضاً عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ ووجه الامام محمد ظاهره ووجهه أي يوسف رحمه الله أن الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعرض على التمسك فيكون حراماً لكن اذا أدرك سنة ثانية ووج فيها ارتفاعه كما صرح به صدر الشريعة لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن انما فتمترة الخلاف تظهر في قبول الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه في السنة الثانية أو لا فتدبر (واختار السكاكي والقاضي أبو بكر الباقلائي يوجب (فورا الفعل أو العزم كما في) الواجب (الموسع وتوقف الامام في أنه للفور وللقدرة المشتركة) بين الفور والتراني فان أتى على الفور يبرأ منه بيقين وان أخر احتمل الاثم (فوجب الفور) احتياطاً (ولا يمحتمل وجوب التراني وقيل بالوقف مطلقاً) في الفور والتراني (لاحتمال وجوبه) أي التراني (فعله بأن ان يدر لنا مثل ما تقدم في التكرار) من أن الهيئة بمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الاعلى الطلب في المستقبل في أي جزء كان منه ولنا أيضاً أنه لو كان للفور كان الواجب موقفاً بأول الاوقات بعد تعلق الأمر وفي غيره يوجب كونه قضاء ويكون أداءه الزكوتي في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع قالوا للفور (قالوا أو لا سقني للفور) والأوامر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها الهيئة (قلنا) لان لم أنه للفور بالوضع بل يفهم (بالقرينة) وهي طلب السقي عند الحاجة ولحق العطش (و) قالوا (تانياً كل خبر وكل منشي يقصد الحاضر) بالاستقراء (فكذا الأمر) يدل عليه (الحاقاله بالأعم الأغلب) في الاخبارات والانشاءات (والجواب أولاً أقول من الخبر المطلق العامة) المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل (وهو حقيقة عندنا بيننا واتباعه) فلان لم أن كل خبر ومنشي يقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع أنه لم يدع الوضع والحقيقة بل انما قصد تحصيل معنى قضية هذا شأنها وقد صرح هو أن حقيقة المطلقة عرفها هي الثبوت في زمان الوصف (مع أن خبر الماضي لا يقتضي المقارنة) بالحال ولا يقصد هان الخبر (بل الماضي مطلقاً) مقارنة كان أو بعيداً (فكذلك الأمر في الاستقبال) أي يجوز أن يكون كذلك وهذا السند جيد (و) الجواب (تانياً) فيقال 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 يفيد الاول (أقول مراد المنسل زمان متعلق الخبر والانشاء) يكون حاضراً والخبر والمنشي يقصد ان وقوع متعلقهما فيه (فكذا متعلق الأمر) وهذا ظاهر جدا (و) الجواب (ثالثاً) أنه قياس في اللغة وهو ممنوع (ان قيل) حاصل الدليل الحاق الأمر لائر الانشاءات والخيارات و (الحاق ليس قياساً بل هو) استقراء) كاستقراء وقوع الفاعل فانه الحاق الأقل بالأكثر الأغلب (قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد الوعية الموجودة عند المنتبغ) فههنا لا بد من تتبع أنواع الانشاء والخيار (فمع وجود الأمر وعدم تتبعه لاستقراء) بل هناك استقراء بعض الأنواع وقياس الأمر عليها (فانتم الاقياس (و) الجواب (رابعا) بل الحاق في الأمر ممنوع فان الحاصل لا يطلب) والا لازم من الدليل هو الحال (فلا يمكن) فيه (الا الاستقبال اما فوراً) كما عندكم (أو بعده) كما قيل (أو مطلقاً) كما نقول فاللازم من الدليل منافي لم دعاكم والمدعى غير لازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب أو نقض اجمالي بأنه لو تم زمن الاستحالة (فيل ليس مراداً بالحاضر الآن) حتى يلزم ما ذكرتم (بل) المراد (أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل) وهو الحال العرفي (فالقول داخل فيه) فلا استحالة وتم التقريب (أقول لوضوح) ما ذكره هذا القائل (لكان الأمر في المطلوب مقترناً بالحال) العرفي ويكون مثل صيغ الحال (وهو خلاف الاجماع من أهل العربية) والفور ليس الاوائل المستقبل عرفاً فالزمن منه ما ينافيه ويرجع المحذور فهنرى فتدبر (نعم لو قيل) في الدليل ان

في العقليات الابتناء بالوضع الشافي وهو الذي لا يتطرق اليه احتمال قريب ولا بعيد ومهما كان الاحتمال قريبا وكان
الدليل أيضا قريبا وجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما يغلب على ظنه فليس كل تأويل مقبول بواسطة كل دليل بل ذلك
يختلف ولا يدخل تحت ضبط الا ان تضرب أمثلة بما رضى من التأويل وما لا يرضى وترسم في كل مثال مسألة ونذكر لاجل
المثال عشر مسائل خمسة في تأويل الظاهر وخمسة في تخصيص العموم (مسألة) التأويل وان كان محتتملا فقد تجتمع
قرائن تدل على فسادها واحاد تلك القرائن لا تدفعه لكن يخرج مجموعها عن أن يكون متقدحا غالباً مثله قوله عليه السلام

الأصل يقتضي أن يكون الأمر للحال لكونه أغلب ولم يمكن (و المقارنة كالحال) للقرب جعل الأمره (٤) لا يقدر الامكان
لم يبعد كإفيل في الحال) المعمول للفعل فان أصلها أن تكون مقارنة للعامل ولما لم يكن في الماضي التزم قد يكون قريبا
(فافهم و) قالوا (بالتأني للفور والأمر نهى عن ضده) فيكون للفور أيضا ولا يلزم ارتفاع التقيضين (وقد تقدم مثله)
في مسألة التكرار مع الجواب بأن هذا النهى تابع للأمر وليس للفور (و) قالوا (رابعاً) قوله تعالى مخاطباً لآبليس (ما منعك)
أن لا تسجد إذا أمرتك (ذم على ترك المبادرة) الى السجود فهو للفور ووضع الأمر على نحو واحد فتكون الصغلة (قلنا)
ليس الأمر بالسجود مطلقاً بل (مقيد بقوله) تعالى (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) والكلام كان
في الأمر المطلق وأما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراني وهنما مقيد للفور فله تقدير (و) قالوا (خامساً)
لم يكن للفور (و) جاز التأخير فاما الى وقت معين فلا دليل عليه) وان قيل الوقت المعين كبر السن قال (وكبر السن مثلاً لا يبين اذ كم
من شاب يموت بغاة) فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوت الواجب (و) كم من (شبح يعيش مدة) طويلة فيمكن أداء الواجب
بعد كبر السن مؤخر فلا يصلح الكبر معينا للتأخير (أولى آخر أزمته الامكان وهو مجهول فيلزم) بالتأخير اليه (تكليف
الحال قلنا) هذا (منقوض بجواز التصريح بالتأخير فله جاز اجتماعاً) مع أن مقدمات الدليل جارية فيه أيضاً (والحل) للدليل
(أن الحال انما يلزم بل يجب التأخير) الى آخر أزمته الامكان (دون التفويض) اله بان يأتي في أي زمان من أزمته القدرة فتدبر
(فائدة) أبطل في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التأخير في الجمع الامر بالتفويت في العمر به اذا سألنا سائل وقال
قد وجب على الخليل 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 كل في علم الله موتك فالتأخير حرام والا فيصعب هذا لان ما في علم الله تعالى مجهول عنده وهذا
قريب من هذا الاستدلال لاحصاء الفور ورد ما الشيخ الهداية للفتي أن يجب بأنه يحل لك التأخير على احتمال الامر موتك قبل
ادراك العام الآخر وحينئذ صرت محكوما عليه بالامتنع وحاصله أنه يجوز له التأخير مع عدم التفويت في العمر كله ولا استحالة
فيه وقد يجب بان المناط على الظن فلفتي أن يجب أنه يحل لك التأخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات
بغاة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التأخير وأنت لا يذهب عليك أن مدة السنة مانعة عن وقوع الظن بأحد الطرفين
فان الموت بطول المرض الى اسبوع وشهر غير نادر فأن الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب على الفور بخلاف الزكاة ونحوها
فانه يمكن فيها القول بجواز التأخير الى ظهور المرض الويسل الذي يظن به الموت فافهم (و) قالوا (سادساً) قال الله تعالى
(وسارعوا الى المغفرة) من ربكم وقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات والمراد سيئها) فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فأر بسببها
الذي هو أداء الواجبات وكذا الخيرات ان أر بدها خيرات الآخرة من المشويات فلا بد من تقدير السبب ويمكن أن يقال الخيرات
هي نفس أداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبعد التباين التي الكريمة تدل على وجوب المسارعة الى أداء الواجبات فلزم الفور
(قلنا أولاً) حينئذ لو كان الامر للفور يلزم كون هذه الآية تأكيداً كيد الهاوان لم تكن للفور تكون تأسيباً و (التأسيب أولى من
التأكيد) فلا يكون الأمر للفور (فانقلب) الدليل (عليهم) ولك أن تقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة فلو لم تكن
الاورام للفور لزمت انتساخها ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتأكيد ليس بتلك المثابة فيصعب عليه دفعه للتسخ فالاورام اما
موضوعة للفور ومستعملة نحوها والثاني خلاف الاصل فتعين الاول فتدبر (و) قلنا (ثانياً) هذا الأمر (محمول على الافضلية)
والندب (والا لم يكن مسارعة مستتبها) فانه لا يقال لا تأتي بالواجب في وقته له مسارع واعلم أنه نقل هذا التأويل عن الامام
الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدلال على استحباب تجييل الفجر وسائر الصلوات وأنت تعلم أنه لا يصلح لما نؤمن من العصابة ومن

لغيلان حين أسلم على عشرين سنة أمسك أربعا وفارق سائرهن وقوله عليه السلام لغيري والدي لي حين أسلم على أختين أمسك
 أحدهما ما وفارق الأخرى فان ظاهر هذا يدل على دوام السكاح فقال أبو حنيفة أراد به ابتداء السكاح أي أمسك أربعا
 فانسكبهن وفارق سائرهن أي انقطع عنهن ولا تنسكبهن ولا تلتك في أن ظاهر لفظ الامسك الاستصحاب والاستدامة وما ذكره
 أيضا محتمل ويعتضدا احتماله بالقياس إلا أن جملة من القرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى في النفس من التأويل وأولها أنا
 نعلم أن الحاضر من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة إلا الاستدامة في السكاح وهو السابق إلى أفهامنا

بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الإبراد بالظهور ثم أنه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض
 الاستدلال لاحتمال التأويلات الأخرى كما سيظهر بعد ان شاء الله تعالى (و) قلنا (ثالثا لوثم) الدليل (الدليل) على الفور شرعا والكلام
 في الدلالة لغة) فلا تقرب فيه أنه ان أراد أن الأوامر وردت مطلقا ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لإبصار إليه بلا باءت وان
 أراد أن الأوامر صارت حضيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الأصل مع أنه يترتب المقصود فانه حينئذ يحمل الأوامر
 الواردة في كلام الشارع على الفور هذا فتأمل وقلنا ربه أنه لو تم بدل على وجوب المارة في الواجبات كلها موقفات وغيرها
 مع أن منها موعات جائزة التأخير إلى آخر الوقت اللهم إلا أن يخصص ثم ان منها ما هو مندوب التأخير كالظهور في الصيف قطعاً
 وقلنا خامساً المراد بالمسألة الاتيان بالواجبات 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 يكافى قوله تعالى إنما التوبة على الله
 للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فيها الايمان فغاية ما يلزم كون الايمان
 واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الأوامر له فتدبر وقلنا سادساً المراد بالمسألة 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 أصلاً ثم الأمر على هذا
 يكون للندب الشدة فان من أسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة إليه قطعاً فتدبر (قال الامام) على ما نقل عن البرهان
 أما الشافعية فذهب غلاتهم إلى أنه ان بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتلاً لجواز أن يكون غرض الأمر هو التأخير وهذا شر
 عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون إلى أن من بادر أول الوقت كان ممتلاً قطعاً وان أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو
 المختار وبالجملة الذي أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فله بحكم الصيغة موقع المطلوب وإنما التوقف في أنه هل يأتيه التأخير مع
 كونه ممتلاً بأصل المطلوب انتهى ولعل احتجابه بان الطلب متحقق والشك في جواز التأخير فوجب الفور وهذا ظاهره مختل
 فان الدليل إنما يدل على وجوب الفور قطعاً وكان أول الكلام يدل على التوقف ثم أول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة
 وأخره على الخروج والشك إنما هو في الاثم في التأخير. برلاف بقاء العهدة بالواجب فيمكن أن يحمل كلامه على أن الأمر المطلق
 للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في أن المبادرة واجب بدليل زائد كالأمن عن الفتوات أم لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم
 وحاصل الدليل أنه لما شك في جواز التأخير وجب الفور احتياطاً بالأمن عن الاثم وعلى هذا النزاع لكن بطالب بالدليل على الشك
 في الاثم بالتأخير ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا يدري أنه للفور أو القدر المشترك في المبادرة بخروج عن العهدة بالواجب
 قطعاً وان أخر لم يقطع بالخروج عن العهدة لانه محتمل أن يكون الفور مطلوباً في اثم التأخير. يعرف الذمة وان لم يبق نفس الواجب
 في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه بحكم الخ نفس الواجب فيصحب كونه في أدائه ممتلاً والتوقف في الاثم بالتأخير فيه لأجل
 التوقف في تقييده بالفور وعليه حل كلامه وقرر دليسه بقوله (وجوب الفور وجواز التأخير مشكوك والطلب محقق فيجب
 البدار) احتياطاً بالنسبة الامتثال فيه قطعاً (اذلوا خوفاته وان امتثل باعتبار ايقاع أصل المطلوب) وهو نفس الفعل (لكنه
 محتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه) فان للفعل حينئذ حينئذ حينئذ نفسه وحينئذ كونه واقفاً في زمان في التأخير ممتل
 باعتبار أنه أداء نفسه واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غير أوانه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور بايقاعه في مؤخر ليس
 بايقاعه في وقته القدر شرعاً فليس فيه امتثال بحكم الصيغة والايقاع المطلوب نعم لودل دليل على وجوب القضاء كان امتثالاً
 لا لا امر فلا قطع في التأخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء عنده ليس واجبا وجوب الأداء فتأمل (قلنا لا نسلم أنه مشكوك)
 فان الدليل الاثم قد دل على أنه للقدر المشترك فافهم (مسئلة) الامر بالامر) بنى لغيره (ليس امر) من الامر (لثاني)

فألو بمعناه في زماننا المكان هو السابق إلى أفهامنا (الثاني) أنه قابل لفظ الامسالك بلفظ المفارقة وفوضه إلى اختياره
 فليكن الامسالك والمفارقة البسه وعندهم الفراق واقع والنكاح لا يصح الا برضا المرأة (الثالث) أنه لو أراد ابتداء النكاح
 لذ كورائطه فإنه كان لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة وما أوجج جديد العهد بالاسلام إلى أن يعرف شروط النكاح
 (الرابع) أنه لا يتوقع في الطراد العادة انسلا كهن في رتبة الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمنع جميعهن فكيف
 أطلق الامر مع هذا الامكان (الخامس) أن قوله أمسك امر ونظاهرة الايجاب فكيف أوجب عليه ما لم يجب ولعله

الغير (على المختار كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مروهم بالصلاة لسبع) رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن
 جده مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع (فلا أمر للسبع من قبل الشارع) وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا
 فإنه أمر للثاني من الأمر بالاتفاق كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي انما النزاع في مثل مر لفلان بكذا وقيل الراجح مطلق
 والتظاهر هو الأول لان المصدر بقل الخطاب فيه للثاني والخطاب بقل ما مور بنقله فلا يصح فيه الخلاف أصلا فتدبر (لنا كما
 أقول لو كان) هذا الأمر الثاني (لزم معصية العبد عند معصية السيد) قوله للسيد (مر عبدك أن يبيع عبدي) فلم يأمر
 السيد ببيع لأنه على هذا العبد ما مور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعاً فان قلت يلزم الخسر بعصيانه عند
 العلم كيف والسيد غير معين لكن عصيانه غير معتد به لعدم الولاية لا أمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة
 وشرا عنه عصي أمر هذا الأمر فافهم (واستدل أولاً أنه لو كان) الأمر بالأمر أمر الثاني (لكان ذلك) أي مر عبدك أن يبيع
 عبدي (تعد بأنه أمر عبد الغير) وتصرف فيه بالاستخدام وأورد عليه أن التعدي أمر عبد الغير من غير توقف على أمر السيد
 وههنا أمره متوقف على أمر السيد فاللازمة ممنوعة وأجيب ان الكلام في أن المقدر الأمر الصادر للسيد بامر هل هو أمره
 منه وحيث قد لا يتوقف الأمر على أمر السيد وأمره وعدم أمره سواء في تعلق الأمر للعبد من الأمر فلزم التعدي قطعاً فلذا
 غير المصنف الا براد بوجه آخر وقال (أقول انما يلزم التعدي لو لم يكن أمر) الأمر للعبد (بالواسطة) أي بواسطة الأمر للسيد فإنه
 اذا أمر وجعل السيد سفيرا له فهو اذن دلالة وليس تعدياً والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير اذنه حقيقة أو دلالته (تأمل) فإنه
 حقيق بالقبول (و) استدلال (ثانياً) لو كان ذلك القول أمر العبد (لكان ذلك مناقضاً للقول بالعبد لا تبعه) لأن الأمر شئ
 والتهي عنه متناقضان بالضرورة والتالي باطل (ورد جمع بطلان التالي لجواز النسخ) أي لجواز أن يكون قوله لا تبعه بعد ذلك
 نسخاً له (وهو معنى المتناقضة) في الانشآت وفيه أنه فرض هذا التهي مقارناً لذلك القول فيكون مناقضاً وهذا من الكلام ليس
 كذلك بالضرورة فإن العقلاء يفعلون هكذا (قالوا فافهم ذلك) أي كون أمر الأمر أمر المأمور (من أمر الله رسوله صلى الله
 عليه وسلم) أمر الملك وزيره بأن يأمرنا والأمر على متوال واحد فيكون الكل كذلك (قلنا) انما فافهم ذلك (بقريته أنه) أي
 الرسول أو الوزير (مبلغ) ومعبر لأمر الله أو الملك ولا كلام فيه فافهم (مسئلة) اذا تكرر أمران متعاقبان غير متعاطفين
 فيما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم (ولا صارف) من التاكيد (من تعريف) نحوصل الركعتين صل الركعتين
 (أو غيره) كسقتي اسقتي فإنه أي فان كل واحد من الثلاثة (مؤكد اتفاقاً) أما الأول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين
 وأما الثاني فلان المعاد معرفة عين الاول وأما الثالث فلدلالة قرينة جزمية كالحاجة في المثال المضروب وهي تسدفع بالاول
 (فقبيل) الأمر الثاني (تأسيس) جزاء لقوله اذا تكرر (المطلوب) ههنا (الفعل مكرراً) فالوجوب وجوبان (وقيل) الثاني
 (تاكيد) الاول (المطلوب المرة) من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ان الهمام (وقيل بالوقف) فلا يندى
 أيهما واقع (للاول) أي القائل بالتأسيس (أن وضع الكلام للافادة) الجديدة (لأنني الوهم كافي التاكيد) فالتأسيس
 هو الأصل فهو أولى (وهو معنى ما قال آدمي ان في التاكيد مخالفة لظاهر الأمرين من الوجوب للفعل مرتين (الغيره) أي
 الوجوب مرة (فان قيل) في حواشي مرذاجان (لا يلزم في التاكيد استعمال صيغة الأمر في غير معناه) حتى يكون مخالفة
 الظاهر (لأن زيد الثاني في جاه زيد بديل الاعلى ما دل عليه) زيد الاول من دفع اذ مراده خلاف الفرض من وضع التركيب
 وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك أنه في التوكيد لا يحصل البتة (وفي) أي في الدليل (ما فيه) لأن أصله افادة التركيب فائدة
 جديدة اتماهي في غير التكرار وأما في التكرار فالعلة للتاكيد ودفع الوهم (وللثاني) أي القائل بالتاكيد (كثرة التكرار

أراد أن لا ينكح أصلاً (السادس) أنه ربما أراد أن لا ينكحهن بعد أن قضى منهن وطراً فكيف حصره فهين بل كان ينبغي أن يقول أنكح أربعاً من نساء العالم من الاجنبيات فاستثنى عندكم كسائر نساء العالم فهذا أو أمثاله من القرائن ينبغي أن يلتفت إليها في تقرير التأويل وورده وأحاديها لا يبطل الاحتمال لكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف الظاهر وبصير اتباع الظاهر بسببها أقوى في النقص من اتباع القياس والاتصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين والا فلسنا نقطع بطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن وانما التصود نذيل الطريق للمجتهدين (مسئلة ٥) من

في التأكيذ) والظن تابع للاغلب (ورج) هذا الرأي (بان الاصل برامة الذمة) ووافقنا كيد اذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التأسيس فان فيه وجوبين (وعروض الاحتمال) فانه في التأسيس اذ بالعمل به يفعل مرتين وبالمثل بالتأكيذ يفعل مرتين في الاول الخروج عن العهدة بيقين وفي الثاني احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتمال انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد كصوم ثلاثين من شهر رمضان وقد غم اليته فلم ير الهلال وأما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في أنه من شعبان أو شهر رمضان وهنالم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتمال فتأمل ثم ان غلبة اتيانه لا يعارضه شيء فتدبر (وفي العطف) أي فيما اذا كان الثاني معطوفاً على الاول يكون الثاني (للتأسيس) فيجب الفعل مرتين (وهو الوجه لان التأكيذ فيه) أي في العطف (لم يعهد فيعمل بهما الا بخرج من خارج) بصرفه الى التأكيذ (مسئلة ٥) اذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب فيه (المأهبة من حيث هي) ولو في ضمن فردتها) فان قلت فعلى هذا المطلوب في الامر بأداء الدين أداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فردتها فالأولى عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الذين تقضى بأمتثالها ان العين غير الدين حقيقة وان أعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والالزام الاستبدال قال (ومعنى قولهم الذين تقضى بأمتثالها) أنها تقضى (بأفراد مماثلة لها) لأن الامور أوصاف في الذمة والمؤديات أفرادها (لا) انها تقضى (بمهورات معينة كالأمانات) فانها معينات ويجب على الامين أداؤها والفعل فيها لأنها أوصاف على الذمة وبعبارة أخرى ان الواجب على المديون أمر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلاً فالأولى هو أنه درهم وهذا مقابلة نحو اتمان الثغاب فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجه وجبه ان انطبق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية فعمل عطاء الدلائل التفصيلية الفقهية (وقيل المطلوب الجزئي الحقيقي واختاره ابن الحاجب) ولا ينافي ما ذهب اليه أنه يحتمل التكرار لأنه حينئذ المطلوب جزئياً حقيقياً مجازاً فتأمل فيه فانه موضع تأمل (لنما تقدم) في المبادئ الكلامية (من وجود الماهية المطلقة فيصح طلب ايجادها) ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب ايجاد الماهية لأن المقضى قائم فان المبدأ المأخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والاقترب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الأوامر فتدبر (أقول) لنا (أيضاً) كون الجزئي الحقيقي مطلوباً بالكان اضرب بجملاً) لأنه لما تصح طلب الماهية من حيث هي لا يجرها الماهية من طلب الفرد المنشر أيضاً ذلك ولا طلب العين أي معين كالأصل مطلق التخصص فلم يبق الا المعين من حيث تعيينه والتي لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاجمال كذا في الحاشية (فافهم) وربما يمنع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود ويستند بالعلم الفعلي فالأولى أن يقال ان المعين غير معلوم البتة بالضرورة ثم انه لقائل أن يقول المطلوب المعين أي معين كان وهو المطلق وليس هو كالمأهبة فانها على زعمهم مبهمة غير متحققة في الاعيان بخلاف المعينات فانها اتصلت للوجود والمكاف متميز في الاتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا اجمال أصلاً وهذا قريب مما ذهب اليه مشايخنا أن معنى اضرب أوقع ضرباً فتأمل فيه فانه يلزم حينئذ أخذ المرة في مفهوم الامر وقد نهى عنه ابن الحاجب وأتباعه (قالوا الماهية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب) لأن طلب المحال باطل كما مر في المبادئ الاحكامية (أما الاستحالة فلان كل موجود مشخص جزئي) لأن الوجود بدون الشخص غير معقول (ولأن من الماهية الكلية بجزئي) فلنفرق بين الاشرط شئيه وبشرط لاشئيه اذ احصلته علمت أنه ليس بشئ وقد فصل في السلم) ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم أن الماهية اعتبارات اعتبار كونها لا بشرط شئ أي الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة في أطوارها

تأويلاتهم

تأويلاتهم في هذه المسئلة أن الواقع غير بما وقعت في ابتداء الاسلام قبل الحصر في عدد النساء فكان على وفق الشرع وانما الباطل من انكحة الكفار ما يخالف الشرع كما لو جمع في صفقة واحدة بين عشر بعد زول الحصر فنقول اذا سلم هذا المسكن القياس عليه لان قيامهم يقتضي اندفاع جميع هذه الانكحة كما ذكرنا في اجنبتين ثم حدث بينهما اخوة برضاع اندفع النكاح ولم يتخير ومع هذا فنقول هذا بناءً وتأويل على احتمال من غير نقل ولم يثبت عندنا رفع حجر في ابتداء الاسلام ويشهد له أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة وهم الناكحون ولو كان جائزاً لفارقوا عند زول الحصر ولا وشك أن ينقل ذلك وقوله تعالى

فهى الواحدة اذا تعينت بتعين وهي الكثيره اذا تعينت بتعينات وهي الكلوى وهي الجزئى واعتباراً أخذها بشرط لاشئ أى بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذا الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شئ أى بشرط كونها معرضاً للعوارض وهي الانحصار الموجودة والمأهية من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي . عدد ومة بعددها أيضاً وانما عرفت هذا بقوله كل موجود مشخص ان أراد أن كونه شخصاً يتبع الوجود فلم والمأهية لا بشرط شئ أيضاً شخص هذا المعنى وفي الكبرى ان أريد بالمأهية مع قيد الكلية فلم أيضاً لكن لا يلزم الا كون الوجود مغايراً للمأهية المقيدة بالكلية ولا ينافى وجود الطبيعة وان أراد كونه شخصاً بمعنى ان الشخص داخل فيه فمنوع وكذا ان أريد في الكبرى للمأهية التي تكون معرضة للكلية ولو في حين فهي ممنوعة فإن المأهية بشرط شئ هي التي تصير جزئية مشخصة وههنا من الكلام بحمله الكلام ثم ان هذا غير وافي فان المطلوب من الأمر ما هو عرض جزئية فليس له وجود عند الفاعلين بوجود الطابع أيضاً بل الحق أن يقال ان المأهية لا بشرط شئ محمولة على الافراد قطعاً او موجودة بوجود الافراد ولو بالفرض كما يقال اذا وجد انسان يكتب وجد الكتاب والمطلوب بالأمر هو هذا التصور من الوجود وهذا بعد وجوده فإوان لم يكن وجود حقيقة أو لا وبالذات ثم انهم لو ذهبوا الى ما ذهب مشايخنا الكرام رجعهم الله أن المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان المأهية لا بشرط شئ استرحوا من هذه التكاليف فان الفرد المطلوب موجود بالضرورة وان كان العنوان عرضي له وغير موجود حقيقة وبالذات فتأمل فيه

مسئلة الاتيان بالمأمور به على وجهه كما طلب مع الشروط والاركان (هل يستلزم الاجزاء) أم لا (فان فسر) الاجزاء (بالامتثال نعم) يستلزم الاجزاء (اتفاقاً) لان الامتثال الاتيان بالمأمور به على وجهه لا غير (وان عرق سقوط القضاء) عن الذمة تحقيقاً أو تقديراً كافي العيد ونحوه (فالختار) عند الأصوليين كلهم (أه يستلزمه) ولا قضاء على الذمة (وقال عبد الجبار) المعترى (لا يستلزمه) ولا بعد من الحكيم أن يبقى الذمة مشغولة بأداء ذلك الواجب المؤدى ويطلب القضاء وقيل مذهبه لا بعد أن يثبت في الذمة مثل الواجب المؤدى ويسمى قضاء وعلى هذا النزاع لفظي وهو أولى من جهة أن عدم اشتغال الذمة به بعد أدائه بديهي لا يليق بحال عاقل أن يتفوه بانكاره فضلاً عن أن يتفوه مذهبها لكن عبارات العلماء الكرام ذوى الأيدي والابصار تنادي أعلى نداء بكون النزاع معنوياً فهو الاحق بالقبول ويجعل قول عبد الجبار 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 الأوامر المتعلقة بهذه المعاملات (فكذا في غيرها) من العبادات فلا يبقى الطلب بعد الاتيان (لان الوضع واحد) في الأوامر كلها واذا لم يبقى الطلب والاقتضاء فلا شئ على الذمة فلا قضاء ولنا نقض أن يقول هو أن أوضاع الأوامر واحدة لكن عدم بقائه الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها أموراً بها بل لأمر خارج هو أن المقصود هناك وصول المال مرة جبر 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 وجه سقوط القضاء (لم يعلم امتثال أبدأ وهو باطل اتفاقاً أما الملازمة فلا) ان اقتضاء باق بعد أي بعد الاتيان والالم يكن محلاً لمطالبة القضاء (اذلنزاع في بقاء الاقتضاء بأمر آخر) فانه يكون واجباً مستقلاً لاقتضاء للاول واذا كان الاقتضاء باقياً (لم يكن اتياناً على وجهه) فلا يكون امتثالاً (وللنقص أن يجادل بان عند عدم الاتيان به على وجهه كما يجب القضاء بالأمر الاول كذلك عند الاتيان به كذلك) أى على وجهه (بقائه الاقتضاء بحسب القضاء لا ينافى العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه) وهو اتيان بالمأمور به كما مر مع شرائطه وأركانها فالقضاء للفعل بحسب الاداء قد سقط وبحسب القضاء باق (تدبر) وفي لفظ المجادلة إشارة الى ضعف اليراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول

وأن تحمعوها بين الأختين إلا ما قد سلف أراد به زمان الجاهلية هذا ما ورد في التفسير فان قيل فلو صرح جحر في الاستدعاء هل كان هذا الاحتمال مقبولا فلنا قال بعض أصحابنا الأصوليين لا يقبل لأن الحديث استقل حجة فلا بدفع بمجرد الاحتمال مالم ينقل وقوع تكاح غير لان قبل نزول الحجر وهذا ضعيف لان الحديث لا يستقل حجة مالم ينقل تأخر تكاحه عن نزول الحصر لانه ان تقدم فليس بحجة وان تأخر فهو حجة فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه غيره **(مسئله)** قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسألة الابدال

فلا سقاطه وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الاداء ولم يبق شيء في الذمة فأي شيء يسقط بالقضاء وان قيل يكون هذا استغالا آخر لا بد من تفرغه فهو واجب مستقل لانه قضاء وان سمي هذا قضاء صار النزاع لفظيا وفهم (و) لنا (ثالثا) لو لم يسقط القضاء وتبقى مطالبته (لزم تحصيل الحاصل) فان المأمور به قد حصل فأي شيء يطلب بعده (قبل الثاني ليس نفس الاول بل مثله) فليس هناك تحصيل الحاصل (وأجيب بأن المطلوب الطبيعة الكلية) للفعل وقد حصلت أولا بالانتيان فلو طلب بعده لزم طلب تحصيل الحاصل (لا التخصيصات) أي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول (أقول استتمه تحصيل الحاصل في) الطبايع (الكلمة ممنوعة فانه ليس) تحصيله (بذلك الحصول) حتى يكون محالا (بل في ضمن فرد آخر) غير المأمور به (على أنه لو تم) ما ذكره من أن المطلوب في الأمر الطبيعة الكلية (لم يتحقق القضاء) أصلا لانه فرد من أفراد الكلي المطلوب بالأمر فيكون انسيا بالأمور به ويمكن دفع هذه العلة بأن المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التقييد لا ينافي الكلية وحينئذ الطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن أن يقرر الكلام بمثل ما مر بان المطلوب بالأمر انتيان الطبيعة في وقتها فاذا أتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لم تحصيل الحاصل فانه لا سقاط العهدة الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالسقاط مرة أخرى لغو فتدبر (و) لنا (رابعاً) القضاء استدراك المافات من المأمور به (والمفروض أنه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء) فلا استدراك فلقضاء (وربما يمنع أن القضاء ذلك) أي استدراك مافات (بل القضاء الانتيان بمثل ما وجب أولاً بطريق اللزوم) وكيف يكون استدراكا كما فات عنده من بوجبه من غير فوت ولأن تقرر الدليل بان انتيان مثل ما وجب ان كان لا سقاط ذمة كانت مشغولة فلا شغل انما الشغل اذا فات منه شيء حينئذ يكون مسقطا وان لم يكن لا سقاط ذمة فهو واجب برأيه لا قضاء الاول في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي وظهر أن استدراك مافات من لوازم القضاء فقط فانهم عبد الجبار وأتباعه (قالوا لو كان) الانتيان بالأمور به على وجهه (مسقطا) أي القضاء (لكان المصلي يظن الطهارة آتيا أو ساقطاعنه القضاء انما يتبين الحدوث) بعد خروج الوقت (لانه ان أمر بها) أي بالصلاة (يقين الطهارة فلم يفعل) مع اليقين بها فيأتم (لانه ترك الأمر به وهو الشق الاول (وان كفي الظن) في الصلاة المأمور بها) فقد أتى كما أمر فيسقط القضاء وهو الشق الثاني (والجواب أولاً) أقول الأمر بالطهارة الواقعة أي تختار شفا ثالثا هو أن المأمور بها الصلاة مع الطهارة الواقعة لكن الظن بقبامها كفى (وصحة الظن لانه داسل المطابقة فان كان مطابقا للواقع) فذلك كفى (والاوجب القضاء) لانه لم يؤد المأمور به مع شرطه (وانما لم يأت بعد الظن) لانه هو المقدور والخطأ فيه ليس من تقصيره (كأنخطا والنسيان) يسقط بهما الا تم وفهم (و) الجواب (ثانيا) يمنع بطلان سقوط القضاء لأن المسئلة خلافية فلا حدان يلتزم السقوط ويقول الأمر كان بها بظن الطهارة (الان) المسئلة (عند الجمهور اتفاقية) فلا يأتى هذا الجواب من قبلهم (و) الجواب (ثالثا) بان القضاء واجب مستأنف بأمر آخر (وليس قضاء حقيقة) (و) الواجب (الاول) قد سقط الظاهر أن هذا جواب باختبار الشق الثاني يعني أنه كان مأمورا بالاداء على ظن الطهارة وقد أدى فقد سقط والقضاء أيضا قد سقط وهذا واجب آخر (كذا في المختصر وفيه ما فيه) لانه لم يعهد في الشرع للفقير مثلا فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم قتل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا الثاني في غاية السقوط فان القضاء انما شرع لاستخلاص ذمة قد اشتغلت بالواجب لقواته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا سلم أن ظان الطهارة أدى كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء سقاطا له وقد يجب أولاً بان هذا أداء ترتب على أداء الاول بالأمر والثاني من غيره وهذا غير دافع للإيراد فانه لم يعهد هذا الترتب في الشرع أصلا وان قيل انه وجد هذه الصلاة كان استنبادا بالمتنازع فيه وتاسيا بانه قضاء ولو تجاز فليس هذا من غير المعهود وهذا

حيث قال عليه الصلاة والسلام في أربعين شاة فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان قال فهذا باطل لان اللفظ نص في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفع النص فان قوله وآتوا الزكاة لا يحجب وقوله عليه السلام في أربعين شاة بيان للواجب واسقاط وجوب الشاة رفع للنص وهذا غير مرضي عندنا فان وجوب الشاة إنما يسقط بتجاوز الترك مطلقا فأما اذا لم يجز تركها الا بسد يلزم فبمقامها فلا يخرج الشاة عن كونها واجبة فان من أدى خصلة من خصال الكفارة الخيرية فقد أدى واجبا وان كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى فهذا توسيع للوجوب واللفظ نص

في غاية الصحافة فإنه لا كلام في تسمية المؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا أداء فليزى غير المعهود قطعاً ثم ان الموجب للاداء تأييداً قد انتفى على انها تؤدى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم (و) الجواب (رابعاً على ما قيل الامر بظن الطهارة مادام الظن باقياً والابتاتيان المثل) هذا أيضاً اختيار للشيء الثاني لكن لا مطلقاً بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطؤه وان كان خطأ في الواقع فيعد ظهور الخطأ يلزم القضاء ولا يتم لانه غير مفسر فان قلت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلاة بظن الطهارة وقد أتى بها فوجب القضاء اما بالسبب الاول وقد انتهى فلا يوجب القضاء أو بسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول وأما لأن المأني به انقلب فاسد الظهور فساد الظن وكانت الحصة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لان العمل متى صار مسلماً الى صاحب الحق الذي هو أكرم وأرحم على العبد لا يجعله معدوماً ومجموعاً من ديوان الثواب قلت ان الصلاة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فان استمر الظن تكون صحيحة والا لا تنطبق الذمة مشغولة فيجب القضاء لغيرها وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فله يخرج من ديوانه موقوفاً فافهم (أقول لوتتم) هذا الجواب (لم يكن فرق بين الظن المختلف) لواقع (والمطابق) له لان الامر ليس الا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فهذا الظن ان كان خطأ ولم يظهر الى أن مات فقداً متل فيلزم أن يكون الاجر في المختلف والمطابق على السوية (وقولهم في الاجتهاد ان للعلمي اجرا وللصحيح اجرين) مطابقاً الحديث حكى في الصحيحين اذا حكم كما فاجتهد ثم اصاب فله اجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد (يدل على خلافه) لانه بوجبه عدم المساواة في الأجر (فتدبر) وهذا قياس بعمل جزئي على اخراج حكم كلي واجب العمل الى يوم القيامة فان اصابة الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل أو الامارة عليه فالحطأ فيه للعقل عنه فلا يعدي اقتراق الاصابة والخطأ وأما 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 شيئاً فكذلك هذا فافهم

(فصل في النهي اقتضاء كفو عن فعل حتم استعلاء) واستخراج فائدة القيود على محاذاتها من في الامر (وأورد) نحو (كفو عن الزنا) فانه اقتضاء للكفو عن الزنا الذي هو الفعل حتم مع أنه امر (وأجاب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه (فعل هو مأخذاً اشتقاقاً للمقتضى) ومأخذاً اشتقاقاً كفو الكفو وليس اقتضاء الكفو عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان تاماً لكن لما كان مشتملاً على قيد رائد قال (أقول الأقرب) في الجواب (أن في كفو وان كان الاقتضاء بالصيغة) لأن صيغة الامر موضوعاً للاقتضاء (لكن اقتضاء الكفو ليس بها) أي بالصيغة (بل) الاقتضاء للكفو بالصيغة (في لا تزن وهو) أي الاقتضاء بالصيغة هو (المراد) في الحد فافهم (وقيل) في الجواب كفو عن الزنا (باعتبار الاضافة الى الكفو امر) فانه طلب (و) باعتبار الاضافة (الى الزنا هي) وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرضه الاصولي لم يتعلق به (وحدود الغير تعلم بالمقاييس الى الامر بالمقابلة) فالنهي على منوال تعريف القاضى قول يقتضى طاعة المنهى بالكفو عن المنهى عنه وعلى منوال تعريف الغير قول القائل لغيره لا تفعل استعلاء والقول لمن دونه لا تفعل أو ارادة الكفو عن الفعل ويرد عليها مثل ما ورد هناك ويدفع بمثل ما دفع به نمة (ثم صيغته تستعمل لبعثة معان التحريم) استعلاء نحو قوله تعالى (ولا تقتلوا) أو لادكم من اطلاق ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً (الكراهة) نحو قوله صلى الله عليه وسلم (لا يمكن أحدكم ذكره بينه) وروى مثله في الصحاح (الدعاء) نحو قوله تعالى (لا تزغقلوبنا) بعد اذ هدبنا (الارشاد) نحو قوله تعالى (لانسأ الواعن اشياء) ان تبدلكم نسوكم الظاهر من شأن نزوله أنه للتحريم (التفسير) نحو قوله تعالى (ولا تمدن عينيك بين العاقبة) نحو قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلاً اليأس) نحو قوله تعالى (لا تعتذروا اليوم) وقد يحى ملعان آخر كالتسوية والتهديد والالتباس (والخلاف

في أصل الوجوب لاني تعيينه وتصنيفه ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتضييق وهو كقولهم ويستنج بثلاثة أحجار فان اقامة المدر مقامه لا يبطل وجوب الاستبراء لكن الحجر يجوز ان يتعين ويجوز ان يتخير بينه وبين ما في معناه نعم انما يسكر الشافعي هذا التأويل لا من حيث انه نص لا يحتمل لكن من وجهين أحدهما أن دليل الخصم أن المقصود سد الخلة ومسلم أن سد الخلة مقصود لكن غير مسلم انه كل المقصود فعله قصد مع ذلك التعبد بالشر الكف في جنس مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات لأن العبادات مبناها على الاحتياط من تجريد النظر الى مجرد سد الخلة

في أنه هل له صيغة) موضوعة بازاء اقتضاء الكف الحتمي (و) الخلاف (في صيغته أي ظاهرة في الحظر دون الكراهة) كما عليه المعتبر من أهل الاجتهاد والاصول (أو بالعكس) من انها ظاهرة في الكراهة دون الحظر (أو مشترك) لفظي بينهما (أو) متواط موضوع (لشترك) بين الحظر والكراهة (أو) هي (موقوفة كما تقدم في الامر) خبر لقوله والخلاف بمعنى الخلاف هنا كالتلفيح (ونقل الاستاذ الاجماع على أنه للحظر بعد الوجوب) لا كما اختلف في الأمر الواقع بعد الحظر (وربما يمنع) الاجماع فيصاف فيه (وقد توقف الامام) فيه وهذا انما يتيسر لو أبدى عدم صحة نقل الاجماع (مسئلة •) النهي هل يدل على الفساد) وهو عدم ترتب الحكم عليه (لغة) أم لا يدل (المختار لا) يدل لغة عليه وقيل يدل (لأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس) المدلول (في لفظ النهي سوى طلب الترتيب) حتما (وهو لا يستلزم ذلك) أي عدم ترتب الاحكام (قطعا) وكيف لا ومن البين أنه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت أحكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبت لم بعد منافضة لغة وعرة ولم يحكم بتغير النهي عن موضعه وانكار هذا مكارهة القائلون بالفساد لغة (قالوا الامر يقتضي الصحة) وهو ظاهر جدا قوله لا يأمر عاقل بامر لا يكون هو صيغة او معتبرا عنده (والنهي نقيضه و) يقتضي النقيض نقيض المقضي) يقتضي النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد (والجواب أن المتقابلين لا يجب تقابل أحكامهما) فلان سلم ان مقتضى النقيض نقيض مقتضى الامر فيجوز أن يكون مقتضى الأمر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل ولا يكون واقعا المترتب الآ ثار بخلاف النهي فإنه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الآ ثار فافهم (على أن للاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعان التقابل) فينتج بجواز أن يكون الأمر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وفيه أيضا تناف في الاحكام 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 والافلس في السد مع فتدبر وقد يجب ان هذا قياس في اللغة ورد بأنه استدلال بالاستتراء حال المتنافيين فتدبر وقد يجب أيضا منع اقتضاء الامر لغة الصحة فإنه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا وعقلا وفيه انه لطلب الايقاع للأخذ في العين وظاهر أن الوجودية هي ترتب الثمرات والآ ثار فهو مقتضى لترتب الثمرات في نظر الأمر والماصع منه طلب الايقاع فتأمل فيه (مسئلة •) النهي هل يدل على الفساد شرعا) أم لا (المختار نعم) يدل مطلقا في العبادات والمعاملات (وقيل يدل في العبادات فقط) دون المعاملات (واليه مال) الامام حجة الاسلام (الغزالي و) الامام (الرازي) وصاحب هذا المذهب قائل بعدم دلالة في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختار ما الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لأنه ان أراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففيه أن الخفية ذهبوا الى أنه لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت أو معاملات ويجابها المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان أراد أنهم من أن يكون الفساد بالذات أو بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم لاجل الذات أو مقارنة وصف أو مجاور فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابلا له فإنه لم يذهب أحد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لاجل الوصف كما صرح به في المختصر قلت نقل ههنا حاشية مفيدة تكون النهي مطلقا سواء كان لذاته أو لاجل الوصف وأيضا لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا بالشرعيات فلان تدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا للاول ههنا ولا جواب عن هذا البحث الا أن يقال المراد أن النهي عما هو نهى من غير ملاحظة قرينة صارفة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني دلالة الا في العبادات وأما في الشرعيات وان كانت لا تدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتأمل فإنه موضع تأمل

الثاني أن التعليل بسد الخلة مستنبط من قوله في أربعين شاة وهما استنباط يعود على أصل النص بالإبطال أو على الظاهر بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين فأبى معنى لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لا معنى له لأن العلة ما يوافق الحكم والحكم لا معنى له إلا ما يدل عليه ظاهر اللفظ وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر وهذا أيضا عندنا في محل الاجتهاد فإن معنى سد الخلة ما يسبق إلى الفهم من إيجاب الزكاة للفقراء وتعيين الشاة بحيث لا يكون للتعبد كما ذكر الشافعي رحمه الله ويحتمل أن لا يكون متعينا لكن الباعث على تعيينه شيئا أحدهما أنه الأيسر على الملأ والأسهل

(لنا) وأولهم زل علماء الأمصار في الأعصار يستدلون على الفساد بالتهى مطلقا عبادة كانت أو معاملة فدلالته على الفساد مجمع عليه وفيه على ما سيجي أن هذا مسلم في غير الشرعيات أما في أفعالهم مسلم ولو جعل المدعى أنه مجاهر ومع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد فالخاصل أن علماء الأمصار كانوا يستدلون بنفس التهى على الفساد لأنه ويحتاجون في الفساد لغيره إلى القرينة الصارفة فهو الفساد شرعا لكن استدلال الحنفية على كونه الصحة الذاتية والفساد لاجل الوصف إن تم يدل على أن مقتضى نفس التهى في الشرعيات ذلك مع أن الشرعية مانعة عندنا عن الفساد فتأمل (و) لنا (أي بحكمة الناهي تقتضي قبح المنهى عنه فإن الحكم إنما ينهي عن الفعل شاة) فيكون القبح فيه لذاته والقبح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرات أصلا فزلم الفساد فيه أن حكمة الناهي إنما تقتضي مطلق القبح لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته وإن استعين بان المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففيه أن ذلك فيما إذا أُلقي الدال مطابقة وله أفراد كاملة وناقصة ينصرف إلى الكامل وأما ههنا فالتهى ليس موضوع القبح ولا للفساد وإنما يلزم لضرر ورحمة حكمة الناهي فهو من باب الاقتضاء أو الدلالة الالتزامية التابعة ولا انصراف فيهما إلى الفرد الكامل بل يتكشف لأن شاء الله تعالى أن حكمة الناهي المقتضية لكون التهى عنه ممكنة تدل على التهى في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا (قال الورد) التهى على الفساد لناقض تصريح الصحة) وهو باطل فإنا نعلم قطعاً لوقال الشارع لا نطلق في الحيز وإن طلق يقع ويتربأ أحكامه ولو فعلت عاقبتك كن صحيحا (والجواب منع الملازمة) فإن التصريح بالصحة مغیره وقل أن تقرير دليلهم بأنه لو كان دالا على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا لمفهومه عند العقل كما أن التسليم مناقض لمفهوم الاسد عند العقل مع أنه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر لكن في بطلان الثاني تأمل المقتصرين على الفساد في العبادات (قالوا العبادات ما أمر بها فلا تكون منهي عنها) للتضاد بينهما (والجواب يجوز أن يكون التهى راجعا إلى الوصف) فتكون ما أمر بها بالذات وإنما التهى عنها للاشمالية على الوصف (فلا تضاد لتغير المحلين) للأمرية والتهية وهذا الجواب إنما ينتهض من متكرراته استدعاءه الفساد مطلقا وأما من قبل مدعى الفسادان هذا إنما ينتج أن الفساد لازم في العبادات المنهية وأما أنه ليس في المعاملات فلا يدل عليه أصلا بل يجوز أن يكون هناك الدليل آخر فتدبر (على أن المعاملات قد تكون واجبة) أيضا فهي ما أمر بها فلا تكون منهي عنها كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير ما أمر به فيجوز أن يكون منهي عنها بخلاف العبادات فإن كلها ما أمر بها فتتأني التهى كذا في الحاشية ويرد مثله على أصل الدليل فإن العبادات منها ما هي مندوبة فلا تكون ما أمر بها إلا أن يراد بالأمور به أعم ثم قال بهذا يدفع أن المعاملات مباحة فلا تكون منهي عنها للتضاد ولا يظهر وجه الدفع إلا أن منها ما هي حرام فيتعلق به التهى وفيه نظر ظاهر فإن دعوى المستدل أن التهى في المعاملات لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات للتضاد في الأمورية والتهى والمعاملات غير ما أمر به فتوجه الكلام فثبت أنها غير ما أمر به لكنها مباحة البتة فينا فيه التهى فإن أريد أن منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها أيضا وهو خلاف مذهب المستدل وتم النقص وإن أريد أنها حرام لاجل الوصف فتكون مباحة لذاتها فالتهى مضاد لها وإن فرق بأن الإباحة لذاتها والتهى الوصف انقلب على أصل الدليل وجواب النقص لا بد أن يكون بحيث لا ينقلب أصلا فتدبر فحينئذ قد بان لك أن الجواب المعتمد هو أحداث التغيير في المحل ويشدرك أن الاستدلال الشيخ ابن الهمام أن المقصود في العبادات الثواب فإذا تهى عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب فلا العبادات عن ثمرتها بالتهى فلا تكون شرعية أصلا وأما المعاملات فلا بعد أن يقول الناهي جعلت هذا الشيء سببا لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت عاقبتك لا تخلفوا المسروعة الذاتية عن فائدتها في الدنيا وإن كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فإن حكمه الملأ وينت مع

في العبادات كما عين ذكر الجبر في الاستحباب لانه أكثر في تلك البلاد وأسهل وكما يقول المفتي لمن وجبت عليه كفارة فإلها تصدق بعشرة أمداد من البر لانه يرى ذلك أسهل عليه من العتق ويعلم من عادته أنه لو خير بين ما لا يختار الاطعام على الاعتناق ليسه ويفكون ذلك باعتبار على تخصيصه بالذكر والشأن أن الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها لانه القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها فهي أصل على التحقيق ولو فسر النبي عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضا وكان حكما بأن البدل يجزى في الزكاة فهذا كله في محل الاجتهاد وإنما تسمى عنه طباع من لم يأمن بتوسع العرب في الكلام وظن اللفظ نصافي كل

الحرمة والعبادات ليس لها ثمرة دينية بل غرضها تكون الثواب لا غير وقد انعدم بالنهي فلا يصح وقال مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادات صحيح وينبغي أن تكون المعاملات أيضا كذلك فإن النافي للحرمة متحقق وهو الهى وما ذكره من المثال ففهمه دليل صارف عن مقتضى النهى . ويقول هذا العبد ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه هب أن المقصود في العبادات الثواب لكن لانسلم أنه يناقى تعلق النهى الذى موجب العقاب فانه يجوز أن يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا أن يكون الشئ عبادة ومشرعاً فى نفسه ويكون منها وغير مشروع وبوصفه فإذا أتى المكلف بهذا الفعل استحق لأن يعطى أجر نفس الفعل ويعاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وأن لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لاشتماله على وصف غير مشروع فليس يبعد أن يقال ان ملازمة الارتكاب بالنهى عنه أبطل أجزا الحسنة (١) لكنه سقط الذمة المشغولة بها بوجودها فالسقوط عن الذمة بفعلها وهو محتمل من الثواب وإذا عرف الحال في العبادات في المعاملات بالطريق الأولى وما ذكره مطلع الاسرار الالهية ان النافي للحرمة متحقق في المعاملات وهو الهى فلا يفقهه هذا العبد فان النهى في الشرعيات مطلقا أو المعاملات فقط مقتضى الحرمة فكيف يكون نافيًا ومن ادعى فعله البيان فافهم وهو أعلم بالصواب ﴿مسئلة﴾ النهى عنه لا يكون ممتنعاً مطلقاً أو عن المكلف عندنا خلافاً للائمة الثلاثة (١) مالك بن أنس ومحمد بن اذريس الشافعى وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى وبأن نافي جوارهم (لأنه) أى النهى عنه (مقدور) لأن النهى تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على أحد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهى عنه مقدور وأيضاً النهى طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدوراً (ولاشئ من الممتنع بمقدور) وهذا ضرورى فالمنهى عنه ليس ممتنعاً (وأوردوا لأنه ممتنع بهذا المنع وهو) أى طلب الكف عنه (ليس بمحال) وإنما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا المنع (كتحصيل الحاصل بهذا الحصول) فانه ليس ممتنعاً وإنما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغاير لهذا الحصول فالفعل كان مقدوراً قبل ورود النهى وإنما يبقى مقدوراً بالنهى فلا استحالة (كذا في شرح المختصر) ولا يخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه أنه ممتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب أو ممكن وعند ورود النهى صار ممتنعاً وهذا انقلاب محال بل المحال محال دائماً (أقول بلزم أن يكون النهى سلباً للقدرة) لأن الشئ قد استحال بالنهى وهو غير مقدور (وفيه انقلاب حقيقته) أى حقيقة النهى (لانه امتناع عنه بالاختيار لا بالضرورة) والآن يصير امتناعاً بالضرورة (هذا خلف) وبعبارة أخرى حقيقة النهى طلب الكف بالاختيار والممتنع سواء كان ممتنعاً بهذا المنع أو غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منها بعبارة فانه قلنا لعل مقصود المورد أن الحقيقة الصلانية لها شروط وأركان أياها الشرع الشريف بالأوامر والنواهي فلما 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 ممتنع قلت لاشئ في أن الشئ بدون الركن والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهى لما يمتنع وقد ظهر من هذا أنه لا يصح ابيانة الشروط بالنهى أصلاً بل النهى يقتضى أن يوجد المنهى عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم يسد بان بالأوامر والنواهي عند ارادة الفعل فان الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن امكانه الذاتي فان قلت فقد بين الشروط بالنواهي قلت سيجب جوابه بالتجوز في النهى عنه أو النهى فان قلت الأركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وإنما الممتنع في نظر الشارع بالنهى فيجوز أن ينهى عنها حال عدم الشروط المعبرة للحرمة شرعاً قلت الأركان الغفوصة ليست مشروطة في الوجود الحسى بالطهارة فليست 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 سبق الى الفهم منه فليس يبطل الشافعي رحمه الله هذا الانتفاء الاحتمال لكن لقصور الدليل الذي بعضه ولا مكان كون التعبد مقصودا مع سدا الخلقة ولانه ذكر الشاة في خمس من الابل وليس من جنسه حتى يكون للتسهيل ثم في الجبران رددين شاة وعشرة ذراهم ولم يرد هم الى قيمة الشاة وفي خمس من الابل لم يرد فهذه قرائن تدل على التعبد والباب باب التعبد والاحتياط فيه أولى (مسئلة) يقرب مما ذكرنا تاويل آية في مسئلة أصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية نص في التشرية فالصرف الى واحد ابطاله وليس كذلك عندنا بل هو عطف على قوله تعالى ومنهم من يلزك في الصدقات

ان علم فقدان شرط أو ركن يبدل آخر لا بأس بحمله على الاركان الحسية والافلا يصح الحمل عليها لان الحقيقة أصل فلا تترك وهذا يندفع أيضا ما لو قيل سلنا ان الحقيقة الشرعية بدون الشرط محالة لكن لم لا يجوز ان يكون التهي المتعلق ههنا عن الاركان الحسية وتكون باطلة في نظر الشارع فيتم مقصودهم بأن التهي مطلقا يوجب 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 توجب الشرط الشرعية وجملة موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات والتهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهي عن أمور ممكنة بالذات قد استحال ترتب الثمرات عليها وهو مرادهم بالمتع وهو كلف المقصود ههم من إيجاب الفساد الذاتي للنهي وسبب محله ان شاء الله تعالى مع أن الأئمة الثلاثة صرحوا بان الفاتحة ركن للصلاة وتر كها موجب للبطلان ويجوز واتعلق النهي بها وهذا صريح أنهم يجوزون كون الصلاة ان كانت متركة منها عنهما مع ان الشيء منقك عن الجزء ممنوع بالذات فافهم (و) أورد (تابيا التقض بنحو) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (دعي الصلاة أيام أقرانك) رواه الترمذي وأبو داود وتدع الصلاة أيام أقرانها وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلاة المقارنة عدم الشرط وحاصله التقض بالنهي المتعلق بالشيء المقارن عدم الشرط والركن فلا تنفع المناقشة في هذا المسال الخاص فتدبر (قلنا) مثله (محمول على بيان الانتفاء) أيام الاقراء يعني التهي مجاز عن النبي فالمعنى ليس تتحقق صلاة في أيام الاقراء وهذا تصرف في صيغة النهي (أو) قلنا النهي (راجع الى الإيقاع والعزم) عليه (لا الى الفعل) فالمعنى دعي عزم الصلاة أيام أقرانك فإنه لا تتحقق الصلاة فيها والعزم على الحال ممكن عند عدم الاعتقاد بالاستحالة بل معها أيضا وان كان من غير فائدة وإنما حملنا على أحد هذين الجاهزين (تقدما للعقل) الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلاة الحقيقية في تلك الأيام (على النقل) الوارد فيه النهي متعلقا في تلك الأيام فأول بأحد التأويلين فافهم وقد يجب بان المراد بالصلاة الشبيهة بها من القيام والتعود والسجود وغير ذلك وهي أفعال حسية لا يقتضي النهي عنها العصية وهي أمور ممكنة أيضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضا به لكن هذا انما يتم لو كانت المناهضة الأئمة والخرساء لو أنت بهذه الاركان من غيرية وعزم على الصلاة كانت آفة وما وجد رواية صريحة فيها (فبيع الحر والمضامين) وهي ما كان في صلب الآباء من النطفة (والملاقيم) وهو ما كان في رحم الامم الحبل (وما أشبه ذلك) كبيع الميتة (كلها منفيات) أي ليست هي بيوعا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة بل مجاز عن النبي أو ليس ركن البيع وهو جاذلة المسال بالمال مفقودا ووجود الشيء من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا تصلح لتعلق النهي بها فافهم أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا الصلاة تنقسم الى صحيحة وفسادة والمقسم مشترك) في الاقسام فالصلاة الفاسدة صلاة حقيقية وقد ورد النهي عنه (قلنا) أولا هذا التقسيم لعله ورد من أمثالكم فلا حجة فيه اللهم الا ان ثبت الاجماع عليه وقلنا تابيا سلنا أنه ورد عن يوتق به للجمعة لكنه ليس على الحقيقة بل (ذلك) كتقسيم الانسان الى الحي والميت) فهو تقسيم مجازي وكيف يدعي أحدان الشيء الذي لا يوجد فيه ركن أو شرط فرد لهذا الشيء وهل هذا الا كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم (مسئلة) النهي عنه لعينه لا يكون شرعا عندنا) والشرعي الذي تعلق به التهي ليس منها بعينه بل لوصف أو مجاور (خلافا للأئمة الثلاثة) وفسر الشرعي بما لا يدرك الا بالشرع والحسي خلافا وهو رده عليه أن الزنا لا يدرك الا بالشرع فاه ابلاغ في فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك الا بالبيان الشرع وكذا الغصب أخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالشرع مع انهما حسيان منهيان لأعيانها والحق ما فسر بعض المحققين من أنه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليها أحكاما

فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ولو أنهم رضوا إلى قوله إنما الصدقات للفقراء والمساكين يعني أن طمعهم في الزكاة مع خلوصهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم عدد شروط الاستحقاق لئلا يبين مصرف الزكاة من يجوز صرف الزكاة إليه فهذا محتمل فإن منعه فلهذا صور في دليل التأويل لا لانتفاء الاحتمال فهذا أو أمثاله ينبغي أن يسمى نصا بالوضع الأول أو الثالث أما بالوضع الثاني فلا (مسئلة) قال قوم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا نص في وجوب رعاية العبد ومنع الصرف إلى مسكين واحد في ستين يوما وقطعه وإبطاله تأويله وهو عندنا من جنس ما تقدم فإله ان يبطل انفسورا الاحتمال وكون الآية نصا

مخصوصة كالصلاة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك وأما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار العجيبة وللعاهر المحرم ولاحق لعرق نظام (لأن كل مشروع حسن ولائى من المنهى عنه لعينه بحسن) فلا شيء من المشروع عنى عنه (أما الثانية في الاتفاق) وبالضرورة (وأما الأولى) وهى أن كل مشروع حسن (فلان التشريع إنما هو لصالح المعاش والمعاد الذى هو مناط السعادة الأبدية فلا يكون) مثل هذا الشيء (قيضا) لعينه (بل مرضيا) في ذاته وإن جاز أن يقارنه القبح فيقبح لاجله وههنا بحث قد استصعبه بعض الاعلام وهو أن التشريع يطلق على معينين أحدهما ما أجازته الشارع وتظاهر أن هذا لا يكون قبيحا لذاته والثاني ما مر فأن أريد بالمشروع المعنى الأول فسلم لكن غاية ما يلزم أن ما أجازته الشارع لا يكون عنى لعينه وليس هو مطلوبكم وإن أردتم الحقيقة التى اعتبرها الشارع للصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصالح المعاش والمعاد بل يجوز أن يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون بعض أنواعه كما في سوى العيدين والتشريع حسنة وبعضها كصيام هذه الأيام قبيحة لاعتباتها فنهى عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلاة في الشرع الأركان المتخصصة بعضها حسنة كما إذا استجمعت الشروط ووقعت في غير الأوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفاتت الشروط أو الواقعة في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر أن هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم لكن الأمر غير خفى على البصير الحاذق أن اعتبار الشارع حقيقة مؤتلف من أمور حسنة لا تكون قبيحة وأما اعتبار الشارع حقيقة مؤتلف من أمور قبيحة لا يكون سببا لثمة ثم انتهى عنها القبحه لا يلبق بحكته كيف ويكفى فيه النهى عن أجزائه التى هى أمور حسنة واعتبار حقيقة مؤتلف من هذه الأجزاء لاجل النهى لغولا يلبق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون الا ليرتب عليها ثمرات في نظر المتخرج لهذه الحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا يتصف به المنهى عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات إنما يكون لصالح المعاش والمعاد الموجب للعبادة قطعا وههنا وإن لم يقع به الجادل لكن يقع المناظر المسترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولاً عن الامام الهمام محمد رجة الله عليه وارضى به الامام نضر الاسلام وأشار إليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكره ومحصله أن الحقيقة المتغيرة شرعا اذا خلقت عن الثمرات ممنوعة ولا تسلم لتعلق النهى وتفصيله ما أفاده بقوله (أقول التحقيق أن الأفعال الشرعية أمور إما وجودات أو بعضها وجود وبعضها عدم) وليس الكل عدمات (وهى وإن كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لأحكامها) التى هى ثمراتها (الأبعد جعل الشارع) من حيث هو شارع (واعتباره وهو) أى هذا الجعل والاعتبار (نحو من الاجاد في نفس الأمر فهو جعل بعضها ركنا وبعضها شرط لجاهات حقائق كلية) مركبة من تلك الأفعال (متصلة) في نفس الأمر (موجبة لأحكامها المقصودة منها) بعد وجود الشروط المشروطة بها (ووضع لها أسماء مخصوصة) أو استعمال فيها مجازا (وعلمها) أى علم تلك الحقائق (للناس بنوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم أجمعين) خصوصا على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين وإذا علمت أن الحقيقة الشرعية ليست الاما اعتبرها الشارع مؤتلف من أركان مشروطة بشروط فليس فسادها وقبحها الذاتي الا بفقدها شرط أو ركن والحقيقة الفاقدة الركن أو الشرط من المستحيلات بالذات فلا تسلم لتعلق النهى كما مر قبل فإيرادى فيه تعلق النهى به فلا مجال لعروض وصف أو مجاوزة لانه الأفعال اذا علم من خارج أن الركن أو الشرط مفقود فينشد بتصرف في النهى أو المنهى كما مر وفي الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق أن الحقيقة الشرعية بمجوعة حادثة ولها حقيقة متصلة عند الشارع وهى المسماة بالأسماء الشرعية لا الصورة فقط وأن جعل بعض الامور ركنا وبعضها شرطا توقيفى لا يدرك بالعقل وأن المستجبة منها الأركان والشروط لا تتعدم بعروض عارض لان العلة التامة لوجودها موجودة في نفس الأمر فمن قال أن لا صوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه أو شرطه وهو خلاف الاجماع فلان النهى

بالوضع الثاني فهو غير مرضي فانه يجوز ان يكون ذكر المساكين ليان مقدار الواجب ومعناه فالطعام طعام ستين مسكينا وليس هذا معتقاق توسع لسان العرب نعم دليله تجريد النظر الى سد الحاجة والشاقي يقول لا يبعد ان يقصد الشرع ذلك لاجتماع ستين مهجة تبركادعائهم وتخصنا عن حلول العذاب بهم ولا يتخلو جمع من المسلمين عن ولي من الاولياء يفتنم دعاؤه ولا دليل على بطلان هذا المقدم وقصيراية تصابالوضع الاول والثالث لا بالوضع الثاني هذه امثلة التأويل ولتذ كرامثلة التخصيص فان العموم ان جعلناه ظاهرا في الاستعراق لم يكن في التخصيص الازالة ظاهر فلا جمل ذلك بجلنا ذكر هذا القدر والافيدانه

عنه الاعتراف وصف عارض فلا يكون منها عنه لذاته ومنشأ ذلك ان كل امر اعتبار ركنا او شرط احسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ الفساد بل لجوارراته قال مطلع الاسرار الالهية لا ينفع المخالفين فان طورههم ان حقيقة الصلاة والصوم مثل تلك الازكان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة او يقول ان الحقيقة الصومية هي المتصلة من تلك الامور مع التقييدات ككونها في غير العبد ودعوى انه خلاف الاجماع غير مسموع لعدم اليقنة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام هذا . والله قبيح على ما عند هذا العبد ان ههنا مطلبين الاول ان الهى لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات فلا تكون هي منبهة عنها بالذات ولا شك ان الحقيقة الشرعية هي الافعال الحسنة التي اعتبرها الشارع بمجمعة مشروطة بشروط خاصة وما ذكر المصنف وافية وهذه الحقيقة لا تصلح للقيح الذاتي والتي عنها بالذات لان النسي المستجمع للاركان والشروط موجبة لثمراتها البتة فهي مشروعة فلا تكون غير مشروعة وبالذات القبح الا فائدة احد هذه الامور فهي من المستيلات فلا يتعلق بها الهى لذاتها وحينئذ لا يتوجه ان الصوم والصلاة هي الازكان الخ فانا سلمنا انها الازكان لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة واعطائهم الواحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب ثمراتها عليها وهو الصحة الشرعية فلا يستقيم انها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يرتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان شرط من شروطها او ركن من اركانها فغير المشروعة شئ آخر لاهي وبعبارة اخرى الصلاة المنتهية هي فرد من افراد الصلاة التي اعتبرها الشارع أم لا وعلى الثاني فاورد الهى عن الصلاة بل عن شئ آخر والتصوص نأى عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين نهى عن صلاة كذا يبطله وعلى الاول فهي مشغلة على الازكان المعبرة عند الشارع والشروط المعبرة لوجودها والالزم وجود الشئ من غير ركنه وشرطه وهو من ابي الائمة لا يصلح متعلقة الهى واذا كانت مع الشروط والازكان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الاحكام فلا تكون باطله بالذات قبيحة نفسها واذا قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبح وما صنع ذلك الا لقيح وصفه ومجاور والى هذا كله اشار الامام محمد رحمه الله في رد قول من قال الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منها عنه انه لو لم يقع الطلاق في الحيض فأى شئ حرم وبأى فعل عصى المطلق في الحيض ولم يبق الهى عنه الطلاق هذا كلام لا غبار عليه أصلا ولا يتوقف على كون الصحة داخلة في مفاهيم الشرعيات وقد تقررت ان الله الباطل القبيح لعنه بان الصحة داخلة في مفهوم الصلاة والصوم ونحوهما ولا تكون الصلاة والصوم المنهين لاجتماعهما صلاة وصوما لا تنفاهما الذي هو الصحة فالصلاة الغير الصحة مستحيلة فلا تكون متعلق الهى فالشرع الهى الذي يتعلق به الهى صحيح في حد نفسه منتهى لاجل الوصف وهذا التقرير يتلوح آثار رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف به في الأصول وأنت لا يذهب عليك ان دعوى دخول الصحة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر له ذلك في كتب المشايخ نعم الذي يظهر من كلماتهم ان الصحة من الوازم فباتفانها تنتهي وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد في ابنة ذلك من الرجوع الى ما وردنا من الحق الصراح فتقدير امه يتفعل في كثير من المواضع وهذا وان أفضى الى التكرار والتطوير ولكنه بعض من الزلة قوله لا يتلوعن الا فائدة والتحصيل في المطلب الثاني في الفروع منها صوم يوم العبد فانه مشرووع عندنا باصه دون وصفه والذي يظهر من تتبع كلامهم فيه انه صيام ووربه النهى فلا بد ان يكون بحيث لو صام احد فيه وقع صومه صوما أو أم والالم يقع الهى عن الصيام بل عن شئ آخر واذا وقع صوما لا بد ان يكون مشغلا على الازكان والشروط قبيح المنبر وعيبه والالم يكن صوما ولا متعلق الهى هذا غاية التقرير لكلامهم ولا يرد عليه ما ذكره وقرر لكلام الامام حجة الاسلام بانه حينئذ يصير فائت الشرط او الازكان فلا يتعلق به الهى هذا خلف وبعدي الكلام كلام موانه قد ورد في بعض الروايات بصيغة التي نحو الا لا صيام في هذه الايام

في القسم الرابع المرسوم لبيان العموم البقي (مسئلة) اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم الى قوى يتبعها قبول التخصيص الابدليل قاطع أو كالمقاطع وهو الذي يجوز الى تقدير قرينة حتى تنفذ ارادة المخصوص به والى ضعيف ربما يشك في ظهوره ويقتنع في تخصيصه بدليل ضعيف والى متوسط مثال القوى منه قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة تكلمت بغير إذن ولها فتنكحها باطل الحديث وقد حمله الخصم على الأمة فبنا عن قبوله قوله فلها المهر بما استحل من فرجها فإن مهر الأمة للسيد فعدلوا الى الحمل على المكاتبه وهذا تعسف ظاهر لأن العموم قوى والمكاتبه نادرة بالاضافة الى النساء وليس

فهذا يقتضي أن تنفي الحقيقة الصومية وليس هو هنا حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على المأني به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في مسئلة اجتماع الوجوب والحرمه ما يشكك الى دفعه فتذكر (وأورد) عليه (أنه يلزم) حينئذ (أن يكون الموضوع اخلاقي مفهوم الصلاه) لأن الصلاه من غير طهارة لم تكن صلاهاً عندكم فينبغي أن يكون جزءاً مما يشككنا وليس الا الموضوع مثلاً فيلزم كونه داخلها مع أنه شرط خارج هذا خلاف (كذا في شرح المختصر) مطابقتها ثم هذا يلزم عليهم أيضاً فإن الصلاة الصحيحة ليست الا ما كان مقارناً للطهارة فيلزم أن تكون داخلها فيها هو جوابكم فهو جوابنا (وأجيب بمنع الزوم لان الشرط انما هو لتحقيق المسمى شرعاً) لأنه داخل في حقيقة المسمى قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار أمر زائد لم يتحققه عند تحقق الاركان ولو لم يفتقد الشرط ولو لم يعتبر الشارع هذا الوجود لزم اعدام الموجود وسبب محله ان شاء الله تعالى منا وفي المشهور يقرر بأن التقييد بمقارنة الشرط داخل لنفس الشرط فالصلاه مثلاً عبارة عن الاركان المخصوصة بمقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كإحدى الحقيقة عندكم (قيل المراد بالزوم أنه يلزم أن يكون جزءاً لمفهوم الصلاه) أن يكون جزءاً (لحقيقتها) وأراد يميز المفهوم بما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوفاً على تعقله بان يكون جزءاً لعنوانه (فمفهوم البصر جزء مفهوم ما هي وليس جزء الحقيقة حتى تكون دلالة عليه تضمنية) ولا شك في لزوم ذلك فإنه لو لم يتصور الاركان مقيدة بمقارنة الشرط لم تتميز الصلاة عما ليس صلاة وهي الاركان الغير المقارنة لها (أقول) أولاً (التوقف) أي توقف تصور الصلاة على الموضوع مثلاً بحيث يدخل في عنوانها (ممنوع) وتحقيقه أن الصلاة مثلاً عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقاً بل بحيث تكون مصداقاً للتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلاة والاركان كالمادة لها فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقاً للتعظيم وجدت حقيقة الصلاة في نفس الأمر كما تراها الحقائق لكن الشرط مما يتوقف عليه وجوده هذا التعظيم فيفتقدان هذه الشرط ينعدم ما هو كالصورة فنعدم الحقيقة ولا يلزم من توقف تعقلها على تعقل الشرط ولا دخولها في العنوان كما أن حياة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله في حقيقة ولا في مفهومه فاندفع ما قيل ان التقييد لم يكن داخل لكان الصلاة مع عدم الموضوع صلاهاً ولا يلزم اعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا في الحاشية أن المكاتبين لحقائق العبادات ومورها يفرقون بين الحقيقة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرط ويقولون لقبوله منها أرواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاتبين الصوفية الكرام فاتهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص وزن الاعمال ونصوص حراسة الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملائكة تحرس القاري في الآخرة والفران الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الحقيقة منها الى العائنة ذميمة الخي الى الميت في عالمنا فهذا يعدل دليل على أن الصلاة أمر معتزلة الروح للبدن والشرط انما هي شرط لوجودها فهم (و) أقول ثانياً (لو سلم) الزوم (فبطلان اللازم ممنوع فإنه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط) وانما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فتدبر اتباع الأئمة الثلاثة (قالوا) ولا النهي في الشرعيات كالنهي في الحسابات لان وضع الصيغة غير مختلف والنهي في الحسابات يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات (قلنا) لأن سلم المماثلة بين التبيين كيف (الحسي لا يلزم أن يكون حسناً لان خلق القيم ليس يقبح) وليست حقيقة باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبجعله (بخلاف التشريع) فإن تشريع القبح قبح ولا يكون المشروع قبيحاً لذاته فان حقيقة جعل الشارع وقدم تحقيقه (و) قالوا (ثانياً) قال الله تعالى (ولا تشكوا ما تكلموا بأشياء) والله كاشح شرعي وقد نهى عنه لئلا يفتقروا على الشرع والاصل الاستدلال بتعلق النهي بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها اجماعاً (قلنا) لأن سلم أن المنهى عنه في شرعي بل التكاح (محمول على اللغة) وهو الوطء

من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم الا بقربة تقترب باللفظ وقياس النكاح على المال وقياس
الاناث على الذكور ليس قرينة مقترنة باللفظ حتى يصلح لتزويله على صورة نادرة ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ أمور
الأول أنه صدر الكلام بأي وهي من كلمات الشرط ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة عن توقف في صيغ العموم الثاني
أما كده بما فقال أيما وهي من المؤكدات المستقلة بأداة العموم أيضا الثالث أنه قال فنكاحها ما طل رتب الحكم على الشرط
في معرض الجزاء وذلك أيضا يؤيد قصد العموم ونحن نعلم أن العربي الفصيح لو افرح عليه بأن يأتي بصيغة عامة داله على قصد

فإن قلت حينئذ لا يبطل نفس العقد ولا يحرم قلت بطلان إياه قد بالاجماع وبأن المقصود من العقد ثمرته وهي حل الوطء لانه
مشرع ولا جله ولما لم تترتب هذه الثمرة عليه بل استحتم الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم (أو) قلنا (كما في صلاة
الحائض) من كون النهي بمعنى التني أو المراد النهي عن العزم فتذكر (مسئلة) النهي في الحائض) قد مر تفسيره (كالتبعية
والكفر) وسائر العقائد الباطلة (يدل باتفاق الأئمة الأربعة على الفساد أي البطلان) لذاته (وعدم السببية للحكم) أي الثمرة (لان
الأصل هو الأصل) والقبح الذاتي هو أصل في النهي كما أن الحسن الذاتي أصل في الأمر (الأدليل) صارف عنه فإنه حينئذ لا يدل
على الفساد لذاته بل لأجل الوصف أو المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل (كهي قربان الحائض) قال الله تعالى ويثابونك
عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على أن التحريم لا يذني لانتفس القربان فيصطلح موجبا للحكم والثمره
حتى يثبت نسب الولد المتكون من الوطء في المحيض (وأما) النهي (في الشرعيات فعلى فساد الوصف) أي فيبدل على فساد أمر
خارج وصفا كان أو مجاورا (عندنا) لان النهي الحقيقي يقتضي أن يكون الشرعي ممكنا واقعا بالابقاع ومقتضى النهي الذي هو
العيب يلزمه أن لا يكون مشروعا مسلا فعملنا بما يجب النهي دين مقتضى النهي (تقدما للمقتضى على المقتضى كما علمت)
مفصلا (وهل يدل فساد الوصف على فساد الأصل) فيما اذا علم تعلق النهي لأجل الوصف أم لا يدل اختلف فيه (فعند
الأكثرا) يدل (ولهذا صح طلاق الحائض) فان الطلاق في نفسه ليس قبيحا وانما القبح للمجاور (و) صح (ذبح ملك الغبير)
فان الذبح مما هو خارج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وانما القبح لأجل كونه موجبا لتلف مال الغبير (و) صح
(الصلاة في الأرض المغصوبة) كذلك كما مر (و) صح (البيع عند النداء) لان البيع لا يثبت فيه وانما هو لتوهم اخلال
الجمعة المفروضة (والمنقول عن مالك واختاره ابن الحاجب أن النهي للوصف مطلقا يدل على فساد أصله لئلا تضاد لتغير
الحلين) محل المشروعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الأصل ملزوم القبح (وملزوم القبح لا يكون قبيحا بعينه) بل
بالعرض واذا لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الأصل فبقي الصوم في يوم النحر مشروعا وانما الفساد لو وصف كونه اعراضا
عن ضيافة الله تعالى (فصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الايجاب) الذي هو النذر لكونه لا يثبت فيه وانما هو في الوصف ولم
يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر يؤمر بالافطار وقضاء يومه مكانه وكذا الصلاة في الأوقات المنهية فإنه لا يقع فيها من حيث هي
صلاة انما القبح لوقوعها في وقت تعبد فيه الشمس والشيطان فيصبح النذر بها أيضا لعدم تعلقه بالتبعية بعبادة الشيطان
وكذا الربا وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست حينئذ من حيث انها مبادلة المال بالمال بالتراضي وانما الخبث لأجل شرط الزيادة
أو غيره من الشروط الفاسدة والموجب للمالك انما هي من جهة كونها يبيعها ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والقبح
لأجل الاجتناب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصف ولذا لا يثبت المالك قبل القبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذي كان واجب
الرفع من قبل الشارع اذ لو ثبت المالك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصبيح والفساد في ثبوت المالك قبل القبض وبعده
فتدبر واعترض بان غاية ما يلزم أنه يصدق مسمى الصوم والصلاة والبيع على صوم العيد والصلاة وقت الاستواء والبيوع الفاسدة
لكن من أين يلزم ثبوت استحقات المحمدة لآتيهما وثبوت المالك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض في غاية الضعافه وانك قد
علمت سابقا أن الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المستبعدة للأركان والشروط ومتى تحققت هذه الحقيقة
ترتب عليها الأحكام والثمرات الموضوعه تلك الحقيقة لأجلها والافلا فائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليها ثمره أصلا وقد مر
من قبل وحينئذ لا وجه لمنع ترتب الثمرات بعد تحقق أسبابها مع الشروط والأركان فتدبر فيه ثم بما يستشكل بأن انعقاد
للنذر بهذا الصيام أو الصلاة لا يصح لان المسلم يرى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام قال لانذر في المعصية ولا تنك

العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمع قريحتي ما بلغ من هذه الصيغة ونحن نعلم قطعا أن العصاة رضى الله عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكتوبة وبالوجه عتاوا - كما نينا يقول لغيره أعيام امرأة رأيتها اليوم فأعطها درهمها لا يفهم منه المكتوبة ولو قال أردت المكتوبة نسب إلى الانعاز والهزة ولو قال أعيامها بديع فقد ظهر ثم قال أردت به الكلب أو النعل على الخصوص نسب إلى الكلبة والجهل باللغة ثم لو أخرج الكلب أو النعل أو المكتوبة وقال ما خطر ذلك بيالي لم يستكر فما لا يخطر بالبال أو بالأخطار وجزا أن يشذ عن ذكر اللفظ وذهنه حتى جازأخرجه عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ عليه بل نقول من ذهب إلى انكار

أن المعصية عامة سواء كانت ذاته أو من قبل الوصف فيلزم أن لا يصح التذريحها لكونها معصية قطعا وما يقال إن وجوب الأداء لوجوب القضاء لأجل مصلحته فيه ولا معصية وانعقاد التذريح أيضا لهذه الفائدة ليس بشئ لأن وجوب القضاء فرع وجوب الأصل وأذ لم يعقل وجوب الأصل لكونه معصية لا يندرجها فلا قضاء وجوابه أنا قد بينا أن صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والتذريح إنما ملق به وإنما المعصية الاعراض المذكور ولم يتعلق به التذريح ولا نعلم أن المعصية عامة فيما يكون هو معصية أو مجاوره كيف والألم يصح التذريح بالصلاة في الدار المغصوبة أو الوضوء على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما تصدق عليه المعصية حقيقة وحيث لا حاجة إلى ما أوجب به باختبار رواية الحسن عن الإمام أبي حنيفة رضى الله عنه أنه أن أضاف التذريح لصوم العيد يلزم الصوم وإن كان الغد يوم العيد لأن ما نذره به ليس معصية وإنما اتفق أن يكون عيدا بخلاف ما إذا أضاف لصوم العيد فله معصية مع أنه إن كانت المعصية لكون متعلق التذريح قارنا بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء وإن كانت لتعلق التذريح بما هو معصية فليس في صورتين المنذور معصية فتدبر وأنصف ثم اعلم أن مشايخنا قسموا الغير الذي به القبح في المنهي عنه إلى لازم كإتي صوم العيد فإن الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينقل عنه صوم يوم العيد وإن صح انفكاك الصوم مطلقا إلى أمر مجاور قد ينقل عنه كإتي البيع وقت النداء فإنه ما نهى عنه إلا خلال الجمعة وهو قد ينقل عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فإنه انما نهى لمقارنته نية التحليل والنكاح قد ينقل عنه والقسم الأول إن ثبت بتبديل قطعي فيطلقون عليه الحرام والآلة المكروه وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام وإنما يطلقون لفظ المكروه ويقولون البيع وقت النداء والصلاة في الدار المغصوبة ونكاح المحلل مكروه وأرادوا به كراهة التحريم ثم اتهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم أفسده لأن وجوب القضاء إنما كان لوجوب الاتمام ووجوب الاتمام لخصته الشرع وصيائه ما أدى والشرع فيه غير صحيح وما أدى واجب الرفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومنع هذا أوجبوا الصلاة بالسر وعرف الوقت المكروه وفرقوا بين الصوم وقته معيار ففساده يؤثر في فساد الصوم من الأصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلاة فإن وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية وإنما تتم بالسجدة وأنت لا يذهب عليك أنه لا تدخل فيه للعبارية فإن الشرع عين مساويان في كونه معصية لأجل الغير فإن كان هذا إخراجا له عن سببته لوجوب الاتمام فهما بيان والأوجبا فالأولى أن يكتفى بتحديث مقارنة المعصية ويقال إن اتمام الصوم إنما يجب صيائه لما أدى وكل ما أدى لا يتخلو عن الاعراض والصلاة إنما يجب اتمامها سببا للتحريم عن البطلان وليس في التحريم تشبه بعبادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن السببية إنما المعصية في أداء ركن من الأركان من القيام والركوع وسجود وعلى هذا لا يرد أنه يلزم أن لا يحرم إلا الركنة التامة لا مادونها لأن مادون الركنة ليس صلاة وذلك لأن مادون الركنة عبادة صلاتية فحرم في هذه الأوقات كل ركنة لوجود التشبه المنهي أتباع الإمام مالك (قالوا استدلل العلماء على تحريم صوم) يوم (العيد بالنهي) الوارد فيه وما وجد تكبير فهو إجماع (ورد أولاً بأن التحريم لازم) لمداكم (أعم) منه فلا يلزم من ثبوته ثبوته فإتمام التقريب وإن أريد بالتصريح التحريم لعينه فيستلزم الفساد معنا الإجماع مع أن الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم (و) رد (ثانياً بأنه وصف لازم) أي الوصف المحرم في صوم العيد وصف لازم (فلا يلزم) من الفساد فيه الفساد (في المقارن) فإتمام الدليل مدعاكم فإتمام التقريب وقد يجب عنه بأن الاستدلال ليس إلا لأجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه أنه ممنوع فلا بد من ثبائه فافهم (و) رد (ثالثاً) وقيل بهذا (منقوض بالصلاة في المكان المغصوب ونحوها لخصتها اتفاقاً) مع تعلق النهي بها لأجل الوصف (تأمل) وأجيب عنه بوجهين الأول أن النهي لم يتعلق بالصلاة إنما نهى عن الغضب فقط لكن صاحب الصلاة إذا هاجم قارنا بالغضب

صبيح العموم وجعلها مجلبة فلا ينكر منع التنصيص اذا دلت القرائن عليه فالمرضي اذا قال لعلامة لا تدخل على الناس فأدخل عليه جماعة من الثغلاء وزعم اني أخرجت هذا من عموم لفظ الناس فإنه ليس نفاقي الاستغراق استوجب التعزير فلتتخذ هذه المسئلة مثالا لمنع التنصيص بالنوادير (مسئلة) يقرب من هذا قوله عليه الصلاة والسلام من ملأ ذارحم محرم عتق عليه اذ قبله بعض أصحاب الشافعي وخصه بالأب وهذا بعيد لأن الأب يختص بخاصية تنقاضي تلك الخاصية التنصيص عليه في باب وجب الاحترام والعدول عن لفظه الخاص الى لفظه العموم قريب من الالغاز والالباس ولا يليق بمنصب الشارع عليه

كما أن الزكاة ليست معصية وان أدى الى المصرف حين الارتكاب معصية وجوابه أنه قد ورد الاخبار العجيبة في حرمة التصرف في مال الغريمين غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولاشأن أداءه اذ هو مقتضى النهي لان الصلاة في الأرض المعصوية تصرف فيه فيكون متعلق النهي اذ العام كالخاص في ايجاب الحكم فافهم الثاني أن المقصود أن مقتضى النهي ذلك ولا استحالة في التلف لمانع وهما قد منع مانع وجوابه ان هذا القدر لا يكفي بل لابد من التبيين للمانع فان النهي يقتضى عند كم افساد الأصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصفه فافهم (قال الامام الشافعي) في الاستدلال (النهي لوصفه يضا وجوب أصله) فلا يجامعه فوجب الفساد (ونقض بالكرهية) فيدل على الفساد أيضا (لان الأحكام) كلها (متضادة) فكراهية الوصف تضاد وجوب الأصل والحل أن لا تضاد عند تغير المحل (فأقول 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 عبدالقاهر ان محط الافادة هو القيد تضيوا واثباتا قيل مقصود الامام الشافعي رحمه الله أن النهي عن الموصوف بصفة يضا وجوب هذا الموصوف وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبدالقاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا القيد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك القيد وهذا غير وافي فان مضادة النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كافي الكراهية كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النهي عنه لامن جهة الوصف وكذا ظهوره في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع وقد مر منع استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد بقى ههنا في هو أنه لا يمكن الامتنال الا باستصحاب المعصية حيث شد ولا يلقى بشأن الحكيم ايجاب مثل هذا الأمر لكن الأمر غير خفي على المكشوف بحقيقة الأمر فان الحكيم ما أمر بهذا الفعل بالذات بل انما أمر بشئ يمكن مفارقه عن الوصف المنهى والتقصير من المكلف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهى كأنه أوجب ايقاف المنذور وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة المنهى لكن لما نذر الصوم في العبد لزم من ايقافه الارتكاب ولا شاع في ايجاب الحكيم مثل هذا فتدبر ثم لما كان في ايقاف ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن الى خلف والقوات الى خلف ليس فوانا بكل وجه اختيار الحكم بالافطار وايجاب القضاء فافهم وانما اطمينا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يرفع ما تذهب اليه الأوهام في بادئ الرأي من استبعاد ايجاب شئ وتجرعه عن سواء السبيل (مسئلة) القبيح لعينه لا يقبل التسميح أي انتساح الحرمة ولم ير التسميح المصطلح (الا اذا كان له) أي عرض القبيح لعينه (جهة محسنة) تزيد قبحه كما يزيد العارض برودة الماء أو تغلب مصلحة الجهة الحسنة على مفسدته (كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي) أو انتقاد يرى أو اصلاح ذات البين (والقبيح لجهة اذ لم يترجح عليها غير هامن الجهات) المحسنة أي لم يكن هناك جهة محسنة أصلا (فكذلك) لا يقبل انتساح الحرمة (كارتنا) فانها محرمة لا يجاب اشتباه التسبب وليس هناك جهة محسنة أصلا فضلا عن أن تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل مع التسكوة وهذا الصنع متعمدان بالحقيقة فليس في ذاتها الصنع أصلا انما القبح لجهة أخرى كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشايخ الكرام من أن الزنا قبيح لعينه والفعالان وان كانه تحسب في بادئ النظر الا أن الأحكام مختلفة باختلاف الخصوصيات والتسبب فالفعل في المملوكة حسن وفي الأجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذا المضاف ولو ادعى الاختلاف بالحقيقة عند الحكيم لم يبعد أيضا فافهم وإذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة أخرى محسنة مما لا يقبل انتساح الحرمة أصلا (فلم يرجه) أي كل واحد مما ذكر (الله تعالى في ملة) من الملل ثم أورد الشافعية علينا: ولأنكم جعلتم الزنا سببا لقرابة المصاهرة حتى حكتم بالحرمة كما في الحلال مع أنه محظور لعينه ولجهة

السلام الا اذا افترن به فريته معترفة ولا سبيل الى وضع القران من غير ضرورة وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالبعضية بالغافي القوة مبلغا ينبغي أن يخترع تقدير القران بسببه فالوضع هذا اللفظ لعمل الشافعي رحمه الله بموجبه فان كان من عادته اكرام أبيه فقال من عادتي اكرام الناس كان ذلك خلفا من الكلام ولكن قال الشافعي الحديث موقوف على الحسين ابن عماره (مسئله) ما ذكرناه مثال العموم القوي أما مثال العموم الضعيف فقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضع أو دالبة نصف العشر فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم الى أن هذا لا يتجوز به في إيجاب العشر ونصف

لا تغفل الانساح وهذا المحذور لا يصلح سببا لعمه أصلا وثانيا أنكم تحكمون بتلك الغاصب المغصوب وتوجبون الضمان مع أنه قبيح لعنه لا يصلح سببا للملك وثالثا أنكم تثبتون ملك الكفار أموال المسلمين بالاستيلاء مع أنه قبيح لعنه أراد المصنف أن يجيب عنها فقال (وتبوت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري لحقيقة الوطء) الموجود (بسببية الولد) يعني أن النكاح إنما وجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب للحرمة والوطء الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وأن أهدر الشارع هذه السببية والولد ليس فيه قبيح إنما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الولد والوطء يقوم مقامه في إرات الحرمة من حيث أنه سبب لا من حيث أنه فعل محرم كالترابيز بل الحدث من حيث أنه قائم مقام الماء وإن كان من حيث ذاته ملونا وبالجملة إن سببته للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر ومذهبا مذهب أمير المؤمنين عسر وابن عباس وأكثر التابعين وهذا (كتبوت ملك الغاصب) فإن الغصب عما هو غصب لا وجب الملك وهو المحذور بعينه بل إنما وجب (بسببية الضمان) يعني أن الغصب موجب للضمان عند فوات الأصل بأن يزول اسمه وإيجاب الضمان يصلح جزاء للفعل الحرام وليس فيه قبيح أصلا وهو لا يجامع بقا مملكت المالك والألزام اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فهو جبا لخر وج عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان لئلا يكون شائبة في الإسلام فالوجوب بالذات نشوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له أضف الملك إليه استنادا فإنه يحدث عنه إيجاب الضمان ويستند ولهذا لا يملك الغاصب الزوائد ويملك ما ربح عليه ملكا محظورا لكونه تبعا ولما يجب التصديق به كذا قالوا وينقض بالمدير فإنه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح أصول الامام نضر الإسلام قدس الله سره (و) هذا كتبوت (ملك الكافر بالاستيلاء) وهو أيضا ليس سببا بما هو استيلاء بل (بسببية زوال العصبة) عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة للأعزاز بخلاف الباغي إذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الإسلام فإذا زال العصبة انقطع ملكه في المال غير مملوك فملك الكافر بالاستيلاء ومصار كالأحطاب والأصطياد ثم هذا القدر يكفيها هنا في الاستناد وأما ثابت زوال العصبة فبالنص القرآني وبالسنن كما سيحى إن شاء الله تعالى فانتظر (مسئله) التي يقتضى الدوام والعموم (عند الأكثر) من أهل الأصول وأهل العربية (فهو للفقير) بخلاف الأمر (وقيل كالأمر) في عدم اقتضائه الدوام بل العموم أيضا (وفي المحصول أنه المختار وفي الحاصل أنه الحق لنا استدلال العلماء) سلفا وخلفا بالتهى على تحريم الفعل مطلقا (مع اختلاف الأوقات) من غير انتظار إلى قرينة تدل على الدوام (فدل) هذا الاستدلال منهم (على أن المتبادر منه نفي الحقيقة) للفعل أو الفرد المنتشر (وهو) إنما يكون (بالانتفاء دائما) لجميع الأفراد عز فاولغة فالتهى له حقيقة (فلا يرد أنه يستعمل لكل منهما) من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فهما ولا حقيقة ولا مجازا لأن الكل خلاف الأصل بل يكون للقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فإن خلاف الأصل قد يصار إليه بالدليل وهو ما قد دل الدليل على تبادر أحدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر (لا يقال الكف لا يتأتى مع الدوام) فإنه لا يتأتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والألزام العصيان (لأن الاقتضاء) والتكليف (مادام الشعور) وعنده يجب الكف دائما ولا فساد فيه وقد مر من قبل (قالوا تهى الحائض لا يدوم) فلا يلزمه الدوام (قلنا) أنه (مقيد عم أوقات القيد) ومرادنا من الدوام الدوام ممددة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم

(فصل) دلالة اللفظ عندنا أربعة) وأما من عدنا فيز يد عليه (منها العبارة وهو ما ثبت) أي دلالة ثبتت وتحققت (بالنظم) بأن يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كافي الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كافي الاقتضاء (ولو التزاما) أي ولو كانت التزامية (مقصودا به ولو) كان القصد (تبعا) احتراز عن الإشارة (كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) الآية فالحل

العشر في جميع ماسقته السماء ولا في جميع ماسق بنضع لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بهومه وهذا فيه نظر عندنا إذ لا يبعد أن يكون كل واحد مقصودا وهو واجب العشر في جميع ماسقته السماء وإيجاب نصفه في جميع ماسق بنضع واللفظ عام في صبغته فلا يزال ظهوره بمجرد الهم لكن يمكن في التخصيص أدنى دليل لكنه لو لم يرد الإبهام لفظ ولم يرد دليل مختص لوجب التعميم في الطرفين على مذهب من يرى صبغ العموم حجة (مسئلة) قال الله تعالى واعلموا أنما أغنمتم من شيء فإن لله نسبه وللرسول ولذي القربى فقال أبو حنيفة تعتبر الحاجة مع القرابة ثم جوز

والحرمة والتفرقة اللازمة لهما) كلها (بالعبارة) لأن الأولين مقصودان تبعوا التفرقة مقصودة بالذات لكون الآية رد التسويتهم بينهما فالعبارة باعتبارها السوق المعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الإمام صدر الإسلام أيضا وعزى إلى الإمام شمس الأئمة وفيه خلاف صدر الشرع بحيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها إشارة وردت في تفسير الأصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المصليين (ومنها الإشارة وهي) دلالة (الترامية لا تقصد أصلا) لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييد زائد هو أن لا تكون لتصحج الكلام ليجرح الاقتضاء (والأذهان متفاوتة في فهمها) لكونها بعلاقة الزوم وهو قد يكون جليا فدلالته جلية وقد يكون خفيا فدلالته خفية (فقد تكون نظرية) نظفاء الزوم (كقوله) تعالى (وعلى المولود زقهون) وكسوتهم بالمعروف (الآية) فهي لا يجب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود ونسب الوالد إليهم بحرف اللام (فيه إشارة إلى اختصاص الوالد بالوالتنسب) إذ لم يرد التملك قطعا (فينصرف بنفقتهم) ولا يجب شيء منها على الأم (ويستتبعه) هذا الوالد (بأهلية الامامة) الكبرى التي هي السلطنة العامة فيستتبعه ان كان الأب قريبا (والكفائة) فيصير كفوا لمن أبوه كف له (الالحرية والرق) فله لا يكون حرا ومرفوقا بحرية الأب ورقة (بدليل) خاص بهما وغير ذلك من الأحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الوالد بالوالتنسب إشارة نظر فإن اللام موضوع للاختصاص وقد أريد بهما الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود له من انتسب إليه الوالد وهذا المعنى هو المقصود وان كان المقصد إليه لا يجب النفقة عليه والدلالة عليه عبارة لا إشارة نعم الدلالة على ترتيب الأحكام المذكورة على ثبوت النسب إشارة البتة فافهم (وقوله) تعالى (للفقراء المهاجرين) الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم (الآية فانه) وان سبق لا يجب سبهم الغنية لهم (دل على زوال الملك عما خلفوا) لأن الفقير من لا يملك شيئا من المال في التعبير عنهم بالفقير إشارة إلى زوال الملك والأصاوار وأغنياء (لا يقال) لفظ الفقير (استعارة لاضافة الاموال إليهم) فيكونون ملاك الاموال فلا يكونون فقراء بل استعير لمن انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال (لأن الاضافة) الدالة على الملك (حين الأخراج) من الديار والأموال (لانتافي الفقير الآن) فلا تصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيقول الفقير على الحقيقة (و) قال (في التحرير والوجه أنه) أي زوال الملك بل الدلالة عليه (اقضاء لان صحة اطلاق الفقير بعد ثبوت ملك) الفقير (الأموال متوقفة على الزوال) فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء (أقول) اطلاق الفقير وان توقف على زوال الملك أكن (لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فتكون الاستيلاء من يلا) عن ملك المؤمنين (موجبا للملك) لهم أي المستولين الكفار (ثابت بالإشارة كما يشير إليه) قوله تعالى (أخرجوا من ديارهم وأموالهم) لأن التعليق بالمشتق يوجب عليه المبدأ فالأخراج بسبب الفقر (فتدبر) وهذا غير وافي فان كون الاستيلاء من يلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الأول فتدبر فالأولى في الجواب ما قاله مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاطلاق على أمر لا يوجب كونه اقتضاء والالزام أن يكون جميع اللوازم 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 فانه يدل الفقير مطابقة على من لا يملك شيئا فيكون المهاجر بن رضوان الله تعالى عليهم غير مالكي ما خلفوا مقصود في الجملة وان لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة نعم الدلالة على كون الاستيلاء من يلا موجبا غير مقصود إشارة فافهم (وقوله) تعالى (أحل لكم ليلة الصيام) الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تخافون أنفسكم كتاب عليكم وعسا عنكم فالآن باتروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلاوا واشربوا حتى يبين 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 إليهم بلام التمليك وعزف كل جهة بصفة وعزف هذه الجهة في الاستحسان بالقرابة وأبوحنيفة ألقى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المترتبة وهو منقضة للفظ لا تأويل وهذا عندنا في مجال الاجتهاد وليس فيه الاتخصيص عموم لفظ ذوى القربى بالاحتياج منهم كما فعله الشافعي على أحد القولين في اعتبار الحاجة مع التيمم في سياق هذه الآية فان قيل لفظ التيمم ينشأ عن الحاجة قيل فلم لا يجعل عليه قوله لا تنكح الشبهة حتى تستأمر فان قيل قرينة اعطاء المال هي التي تنبه على اعتبار الحاجة مع التيمم فله هو أن

الصيام الى الليل (دل) هذا القول (على جواز الاصبح جنباً) للصائم لا كما يقوله الروافض خذلهم الله تعالى من أصبح جنباً فقد أفطر وتقرر به على ما هو المشهور أن الغاية دلت على جواز الاستمتاع من التيمم في الفجر بخلاف الاستمتاع في آخر أجزاء الليل وهو يستلزم كونه جنباً في أول أجزاء الفجر وأورد عليه أن حتى غاية فلا كل والشرب فيجوز أن في آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء وأجيب بأن حتى غاية لقوله فالآن ما سره من التيمم الى آخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والأكل والشرب من بعد ثلث الليل فأبغ الأضياء الثلاثة الى الفجر ولو سلمنا وتزلنا فالاستمتاع مثل الأكل والشرب فإذا جاز الى آخر الليل جاز أيضاً فهو موافق لكن على هذا كونه من باب الإشارة غير ظاهر وسلك المصنف مسلكاً آخر هو أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارة على حل الاستمتاع بهن في الليل كله فلزم الاصبح جنباً (قوله لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً) وعلى هذا الاشياء لا يراد عليه أصلاً (قيل اللازم) من الآية (جواز الوقوع في حرمة لاني جيبه) فان ليلة الرفث مطلقة (أقول قد مر أن تغديراً للاستمتاع) فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل (على أنه نسخ للحظر المتعلق بالجميع) 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 انما صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا الى الغداة فاختلفت حبل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فأراد الله أن يجعل ذلك يسراً من نبي ورخصة ومنفعة فقال علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم الآية فخصص لهم يسراً وفي رواية البخاري وأبي داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان الرجل صاماً فحضر الافطار فقام قبل أن يفطر لم يأكل بيلته ولا يومه حتى يمسي وأن قيس بن صرمة الأنصاري كان صاماً وكان يومه ذلك يعمل في أرضه فلما حضر الافطار أتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن أنطلق فأطلبك فغلبته عينه فقام وجاءته امرأته فلما رأته نائمًا قالت خيبة لك أنت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقالت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله من الفجر ففروا بها فحاشد بها وفي الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الأولى وعلى كل تغدير الآية ناصحة للتحريم المستغرق جميع الليلة (فيجوز) في جميع الليل (كما كان) محرماً قبلها لان ارتفاع الحظر يلزمه الاباحة الى أن يقوم الدليل على التحريم وإس فافهم ثم لو تزلنا وسلمنا أن ليلة الصيام مطلقة لم يضرنا قوله حينئذ يدل على جواز المس في كل جزء من أجزاء الليل ومنه الأخير فلزم جواز اصباح الصائم جنباً فافهم واعلم أن جواز اصباح الصائم جنباً ثابت بدلائل لا شبهة 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 والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها أنها سألت عن الرجل يصبح جنباً ويصوم فقالت كل رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يصبح 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 أريد الصيام فقال النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ذلك اليوم فقال الرجل انك لست مثلاً قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب وقال اني لأرجو أن أكون أحشأكم لله وأعلمكم بما تنبئ (ومنها بدلالة والفحوى وهو نبوت حكم المنطوق للسكوت) بل الدلالة على هذا الثبوت (لفهم المناط) الحكم (الغنة) بأن يفهم كل من يعرف الغنة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر التريفة واعترض صاحب التلويح بأن أكثر الدلالات مما يتعظم لها بعض من لهم السيد الطولي في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالأكل ومنشأ هذا اليراد عدم التدبير في الكلام

يضول واقترا نذوى القريب باليتامى والمساكين قرينة أيضا وانما دعا إلى ذكر القرابة كونهم محرومين عن الزكاة حتى يعلم أنهم ليسوا محرومين عن هذا المال وهذا تخصيص لودل عليه دليل فلا بد من قبوله فليس ينبوعه اللفظ نبوة حديث الشكاح بلاولى عن المكتوبة (مسئلة) قوله عليه السلام لا يصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل حمله أبو حنيفة على القضاء والنذر فقال أصحابه قوله لا يصيام نفي عام لا يمتنع منه الى الفهم الا الصوم الاصلى التبرعى وهو الفرض والتطوع ثم التطوع غير محرر فلا يبقى الا الفرض الذى هو ركن الدين وهو صوم رمضان وأما القضاء والنذر فبأسباب عارضة ولا يتذكر بذكر الصوم مطلقا ولا يخطر بالبال بل يجرى مجرى الوادر كالمكتوبة فى مسألة الشكاح وهذا فيه نظر ان ليس نذورا للقضاء والنذر

فانه لم يدع ان فهم حكم المسكوت لكل بل ان فهم المناط وانما يختلف فى حكم المسكوت لخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لعمدة فيه وفى المثال المضروب يفهم كل من يعرف لغة أن مناط سؤال الاعرابى وجوابه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام والجنابة الكاملة على الصوم لانفس القرينة مع الأهل فرغم الشافعى أن الجنابة الكاملة هى الافطار بالوقوع فقط لا غير وعندنا مطلق الافطار فافهم (كقوله) تعالى (ولا تقل لهما أف فان اللفظ لتبريم التأنيف) عبارة (وبفهم منه تحريم الضرب) لأجل أن مناط انتهى عنه هو الابداء وهذا مفهوم لغة فكان هذا منها بعنه ومن جزئياته الضرب فيكون منها أيضا (ولا يجب) فى الدلالة (أولوية المسكوت) فى تحقق المناط فيه (كأنقل عن الشافعى) فاننا نعلم قطعاً أنه ربما يفهم الحكم فى المسكوت مع عدم الأولوية لفهم المناط لغة واهداه هذا التصوم من الدلالة غير لائق اللهم الا ان تجد اصطلاح كما أشار اليه بقوله (وقيل انه تنبيه بالأدنى) فى المناط (على الأعلى) فيه حينئذ خرج ما فيه المساواة لكن لا بد من اعتبار قسم آخر سوى الأربعة كما قبل الأول حوى الخطاب وما يفهم بالساراة من الخطاب والمنه ورعدهم انها مترادفات (ولهذا) أى ولانه لا يجب الأولوية فى المسكوت (أثبتنا الكفارة بعد الأكل) أى بالأكل فى شهر رمضان عمد (كإجماع) الذى ورد فيه إيجاب الكفارة (التبادر أن مناطها التقويت) للصوم فانه سأل الاعرابى وقال هلكت وأهلكت واقعت أهلى فى شهر رمضان فرتب عليه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام الكفارة وظاهر أنه انما سأل لكونه جانيا على الصوم جنابة كاملة وهذه الجنابة لا تدخل فيها لكونه الموطوءة أهلا أو موطئا حالاً لا أى غير زنا وانما الجنابة فيه للتفويت لا غير وهذا ظاهر جدا وهو فى الجماع والأكل سواء والجنابة بهما على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما حكى عن الشافعى فى قول انها لا تجب على المرأة مع أن الجنابة من كل منهما كاملة وما قبل فى توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هى محل الفعل الرجل فأوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها الموطوءة فعل قطعاً فافهم (وقد تكون) الدلالة (ظنية) اذا كان المناط مظنوناً أو وجوده فى المسكوت (وذلك كما يجب الشافعى الكفارة فى) القنصل (العهد واليمين العموس بنص انططا) الموجب لكفارة فيه (و) بنص (غير العموس) وهى المنعقدة لفهمه أن المناط الزجر والعمد والعموس أولى به من الخطا والمنعقدة (مع احتمال أن لا يكون المناط منه الزجر بل التلافي) لما صدره التساهل وعدم التثبت حتى أدى الى اهلالك النفس المحترمة ولم اصد من انها ما كده بسم الله تعالى فلا يلزم فى العهد والعموس لانها كبيرة فان محضتان ولا يلزم من محوشى ذنب محمودة ما هو أعلى منه كيف نفس الخطا لا ذنب فيه وكذا فى الحلف على شئ يريد فعله وانما يسرى ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا اندفع أن الخطا لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزجر على هذا ثم نقول بل الظاهر أن الكفارة موضوعة للتلافي لانها ستارة كما هو المناسب للزجر ما يجرى عليه من الامام جبراً حتى يتزجر لا ما يكون فى اختياره ان شاء أتى به والا لا ومن البين أن من ارتكب القتل العمد والعموس كيف يتزجر بوجوب شئ لو تركه عصي فلا وجه فيه ما لا لزجاً فافهم وقد يقال الكفارة فى العموس عند الشافعى بالعبارة فان المراد بقوله تعالى بما عقدتم الامعان العقد بايين وهذا عام للعموس والمنعقدة كل ما وسجى وان شاء الله تعالى ما يكتفى لهذا المقام فانظر (ولما جاز خفاؤها جاز الاختلاف فيها) (١) لكن لا يكون فهم المناط مختلفاً أيضاً (ففرع أبو يوسف ومحمد كالأمة الثلاثة وجوب الحد بالواطئة) مع غير الزوجة والأمة وأمامهما فلا حد فيه عندهما أيضاً (على دلالة نص وجوبه بالزنا لان المناط سفح الماء فى محل محرم مشتهى والحرمه) فى محل الواطئة (قوية) فوق محل الزنا لانه يمكن ان يحل بالشكاح دون محلها وفسح الماء فيها فوقه فى الزنا فى مثل الزنا فى إيجاب الحد (وأبو حنيفة جعل المناط) لا يجب الحد فى الزنا (اهلالك نفس معنى) فانه فى الزنا يكون الوالد غير ثابت النسب فهو هالك (وقوة

(١) قوله لكن لا يكون فهم الخ كذا فى النسخ ولعل الأولى لكون فهم الخ كما يدل عليه الكلام بعد تأمل كتبه

كندور المكاتبه وان كان الفرض أسبق منه الى الفهم فمحتاج مثل هذا التخصيص الى دليل قوي فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبه وعند هذا يعلم ان اخراج النادر قريبا والقصر على النادر ممنوع وبينهما درجات متفاوتة في القرب والبعده لا تدخل تحت الحصر ولكل مسألة ذوق ويجب ان تفرد بنص خاص ويلحق ذلك بالفروع ولم نذكر هذا التقدير لوقوع الأثر بحسب التصرف فيه والله أعلم . هذا تمام النظر في المحمل والمبين والظاهر والمؤول وهو نظر يتعلق باللفاظ كلها والقسمان الباقيان نظر أخص فانه نظري الامر والهي خاصة وفي العموم والخصوص خاصة فلذلك قدمنا النظر في الاعم على النظر في الاخص

الحرمة يعارضها كمال الشهوة فان الشهوة في الزمان الطرفين بخلافها في الواطه وأيضا يفر الطبع السليم عنها لما فهم من الاستقذار فيكون قضاء شهوة في غير محل مشتهى من وجه فهذا يرجع الى منع وجود المناط فيها والى كون المناط المذكور مناطا فتأمل وقد سمعت من مطلع الاسرار الالهية حين اشتغالي بقراءة التلويح عليه قدس سره ان قوله تعالى والذنان يأتينها منكم فاذوهما فان تابوا أصلها فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيمًا ربيبه الواطه ويؤيده ذكر حكم الزنا في الآية السابقة عليه ويشهد عليه صبغة الذناب ومنكم وحكي هذا أيضا عن مجاهد فعلى هذا يظهر بمبارة هذه الآية ان لاحد مقدر فيها بل فيها الابناء تعزير او تأديبا وهو يختلف بحال الفاعل ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انساخه ودونه حرط القنادر والدلالة لا تصلح ناسخة لعبارة خصوص ما مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم ان ادعاء الدلالة في نص الزنا وكفارة القتل والعموس صعب فان فهم المناط لغة هنالك ممنوع بل لا يحظر بالبال هذا المناط المذكور الا بد نظر أدق فمؤزعه العقل تجوز اضعيفا وفي القياس ربما يكون المناط فيه أظهر من هذا فتدبر (وكذا قولهما يا مجيب القتل بالمنقل) قصاصا بدلالة نص ورد فيه بالحدود وهو قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام لا تؤذوا بالسيف (لان المناط) للقصاص (الضرب بما يطبقه البدن) الانساني عادة فانه موجب للوت والضرب به قصدا آية العمدة فهو والمحدد سواء (وقال أبو حنيفة) رحمه الله ليس المناط ما ذكر (بل الجرح الناقض للنية ظاهر او باطنا) والمنقل وان كان ناقضا باطنا لكنه غير ناقض ظاهرا هذا ثم اتهمنا بالاجتناب في اثبات القصاص فيه الى هذه الدلالة بنصوص العبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك نعم خص منه ما فيه شبهة الخطا وهي انما تكون باكلة يطبقه البدن في العادة ولا تنضى الى القتل غالبا وسمعت من مطلع الاسرار الالهية أن الفتوى على قولها وأما هذه الدلالة ففيه أن الحد كقولهم (لنا أو لأنه) أي الفجوى (بديهى وله ذائبت به الحدود ولا شئ من القياس كذلك) أي بديهى ما ثبتنا للحدود (وقبه ما فيه) لان الكبرى متنوعة لان المخالف بديهى كونه قياسا جليا ويعترف بكونه مثبتا للحدود وهذا ولأن تمنع الصغرى كيف وربما تكون بعض الدلالات أخفى من القياس الا أن يحرر الدليل هكذا الفجوى فهم المناط فيه بديهى للعارف بالغة وان كان الحكم في المسكوت نظر بانخفاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق أن الذي يدعى فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس دلالة حقيقة بل قياسات وانما يعمل به مشايخنا فافهم (و) لنا (تابا القطع بالآفة) أي باهانة الفجوى الحكم (قبل شرع القياس) ولذا كان يفهم عندهم من لا يتدين من الهى عن التأفيف الهى عن الضرب (فلا يكون قياسا شرعيا) لانه بعد الشرع (وفيه أن الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع) فيجوز كونه قياسا مفيدا قبل الشرع (ولهذا أنيته الحكماء) وسواء تمثيلا مع أنهم غير متشعبين بشرعية (ثم اعتبره) أي القياس (شرعا) انما يكون (بالشرع وذلك في غير الجلي) وأما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع أيضا (و) لنا (ثالثا الاصل في القياس لا يكون مندرجات الفرع) بحيث يسرى حكمه اليه (اجماعا وهو هنا قد يكون مثل لانه مطه ذرة) فانه يدل على أن لا يعطيه أكثر منه مع أن الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات

﴿ القسم الثالث في الامر والتهى ﴾

فتبدأ بالامر فنقول أولافي حده وحقيقته وثانيافي صيغته وثالثافي مقتضاه من الفور والتراخي أو الوجوب أو التسبب وفي التكرار والاتحاد واثباته

﴿ النظر الاول في حده وحقيقته ﴾ وهو قسم من أقسام الكلام اذ بينا أن الكلام ينقسم الى امر ونهى وخبر واستخبار فالامر أحد أقسامه وحذا الامر أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعله المأمور به والتهى هو القول المقتضى ترك الفعل وقيل في حذا الامر انه طلب الفعل واقتضاؤه على غير وجه المسئلة ومن هودون الامر 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 امر السيد والوالد وان لم يجب عليهما الطاعة فليس من ضرورة كل امر أن يكون واجب الطاعة بل الطاعة لا تجب الا لله تعالى والعرب قد تقول فلان

(وفي المقدمة الاولى مناقشة) بأن وجوب عدم اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي يوجب الفردية وليس الذرة فردا من المال الكثير (كذافي شرح المختصر) لكن هذا المنع انما يتوجه لومنع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل الجمع عليه المنع أصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان التقله نقات قلت ما نقلوه انما هو عدم اندراج اندراج الجزئي تحت الكلبي بحيث يكون الفرع متناولا اباه لعمومه (أقول) ليس المناقشة في المقدمة الأولى فقط (بل في المقدمة الثانية) أيضا من أن الاصل ههنا داخل في الفرع (لان الاصل هو الاقل بشرط لا) أي بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزءا من الأكثر انما الجزء الأقل لا بشرط الزيادة (فتدبر) وأجاب عنه في التلويح 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 الاصل في الفرع في بادئ الرأي ممتنع في القياس اجماعا بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي وأتباعه (قالوا لولا المعنى الموجب وجوده) أي وجود حكم الاصل (في الفرع لمحاكم) فيه فثبوت الحكم فيه لأجل المعنى الموجب وهو القياس (أقول) في الجواب (ملاحظة المعنى الموجب) لثبوت الحكم (لا يوجب النظرية حتى يكون قياسا كما في القضايا التي قياساتها معها) فانها ضرورية ومع أن القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير واف اذ النظرية غير لازمة للقياس كيف وهو يقول انه قياس جلي فافهم (وأجيب في المختصر أن المعنى شرط لتناول) أي تناول الكلام للحكم المسكوت (لغة) فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجب فيه المناط فلا حظة للمناط انما هي يعلم تناول الكلام (لانه مثبت للحكم) حتى يكون قياسا وتفصيله أن القياس يظهر الحكم في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه لان الكلام يدل عليه لغة وعرفا وأمدالة النص فعند الجماهير دلالة لغوية للتركيب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظننا قياسا بزعم أن دلالة له عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم بوجود العلة غاية ما في الباب أن التعديل ووجود العلة ضروريان فصارت قياسا جليا فقد ظهر أن النزاع معنوي فظهر فائدته في بعض الأحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع أصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعا كما اذا ثبت أن الحكم هناك لأجل هذا المعنى ودونه شرط الفناء وهو ممنوع وبهذا القدر ثم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال (ومن ثم) أي من أجل أن المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط لتناول القوي (قال به الثاني للقياس) كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله (وقد يقال ان) القياس (الجلي لم يتكرر) فقبول المنكره الدلالة لا يلزم منه انها غير القياس وأما عدم التوجه فلانه لا يز يدعى الكلام على السند فافهم (ومنها الافتضاء وهو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه) وهي في الاخبار تكون بالصدق عقلا أو شرعا) واحتراز بقوله دلالة المنطوق عن المقدره لان اللفظ المقدره هناك دال لا المنطوق المقتضى (فيعتبر) هذا المعنى المدلول (مقدما تحجب المقتضى) من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة (وهذا معنى قولهم الا لازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر) فالمراد بالمقدم ما يعتبر مقدما لتصحیح الكلام وهذا اصطلاح مغاير لما مر في فصل العام فان ما سركان متناولا لا يقدر في نظم الكلام (ويقدر) أي يعتبر (بقدره) أي ما يقتضيه الصحة (لأنه مطووع ضروري) فيقدر بقدرها (فيحفظ) منه اذا كان عقدا

أمر أباه والعبد أمر سيده ومن يعلم أن طلب الطاعة لا يحسن منه فبرون ذلك أمر أو ان لم يستحسنه 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 المقتضى طاعة للمأمور أوردتم به القول باللسان أو كلام النفس قلنا الناس فيه فريقان الفريق الأول هم المنتهون لكلام النفس وهو لا يريدون بالقول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وهو الذي يكون النطق عبارة عنه ودليلاً عليه وهو قائم بالنفس وهو أمر بذاته وجنسه ويتعلق بالمأمور به وهو كالقدرة فاهم القدرة لذاتها وتعلقها بتعلقها ولا يختلف في الشاهد والغائب في نوعه وحده وينقسم إلى قديم ومحدث كالقدرة ويدل عليه تارة بالاشارة والرمز والفعل وتارة بالألفاظ فان سميت الاشارة المعروفة أمراً فجاز لأنه دليل على الأمر لأنه نفس الأمر وأما الالفاظ فمثل قوله أمرتك فاقضى طاعته وهو ينقسم إلى إيجاب ونهي ويدل على معنى التسبب بقوله نديتكم ورغبتكم فافعل فانه خيرتكم وعلى معنى الوجوب بقوله أوجب عليكم

(ما يحتمل السقوط) شرعاً من الأركان والشروط فان الضرورة تسقط إياه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط (ومن ثمة استغنى البيع عن القبول) مع كونه ركناً فيه فيما إذا قال السيد عبداً أعتق عبدك عني بألف فقال أعتقت عنك فهذا الأمر لا يصح الا اذا وقع البيع باعتباره تصدياً الأمر ولا حاجة فيه إلى القبول لأنه يسقط في التعاطي لوجود المراد وتوقع العتق عن الأمر ويكون الولاية ويتأدى به الكفارة إن شئى وعلى ذمته الألف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وزفر (دون الهبة عن القبض) أى لا تستغنى الهبة عن القبض لأنه لا يحتمل السقوط أصلاً فلو قال أعتق عبدك عني ولم يقل بألف لا يصح هذا بان يتقدم هبة ولا يمكن اعتبارها التصحیح لأنه لم يوجد القبض فيلغو الأمر وان أعتق لا يقع عن امره العتق أى يوسف رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضائية تسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم (ولا يم) هذا المقتضى (ولا يخص لأنه زيادة أو نقصان) أى لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم والخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا يتكره عاقل كيف لو كان الضرورة إلى اعتبار معنى مستغرق تعين البتة بل يراد بالعموم عموم يرتب عليه أحكام من التخصيص والاستثناء فلا يمكن ههنا أن يقال ان الكلام كان ظاهراً في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظاً للتكلم وانما يعتبره تصحيح مراده فيقتدر ضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا كل خبزاتين والا لا يكفي المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام أولاً ثم التخصيص لأنه ان كان المتوقف عليه أمراً عاماً فالتخصيص افساد للكلام وان كان أمراً خاصاً فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف الاشارة فالهناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيحتمل أن يخص ويصرف عن الظاهر بمخصص فقد وضع ما عليه الامام نفي الاسلام أن المقتضى لا عموم له والاشارة لها عموم لا كما زعم بعض مشايخنا الكرام أن لا عموم للاشارة أيضاً فتمثل فيه (وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو وسأل القرية ليس منه) فان المحذوف لفظ أراد المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالات الأربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشبهت على التخصيص بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو وسأل القرية والأعمال بالنيات ورفع الله عن أمي الخطأ والذنبان فرقوا فرقا آخر مختصاً بتلك الصور وأورد المصنف بقوله (والفرق أن في المحذوف) الذي يزعمونه من مقتضى (ينقل حكم المذکور) من الاعراب (بعد الاعتبار إليه) فانه لو قيل أسأل أهل القرية بصير القرية مضافاً إليه وكذا لو قيل نواب الاعمال بصير الاعمال مضافاً إليه (بخلاف المقتضى) فانه بعد الذكر 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 بذكره الكلام نحو واذا نسيت موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانجرت منه اثنتا عشرة عينا أى فضرب بعصاه الحجر فانجرت (ثم من هذه الاقسام يترجح عند التعارض ما هو أقدم وضعاً) فتقدم العبارة على الاشارة لتكون الأولى موقفاً لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومعناه وأما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فيستأقطان وبقى النظم ما لم يجعل به كذا في الكشف والدلالة تراجم على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جلته ما اذا عارض الدلالة فافهم (لكن قوتها فوق القياس) حتى تقدم عليه لان هذه الدلالة لغوية بخلاف القياس

أو فرضت أو حتمت أو فعل فإن تر كذا أنت معاقب وما يحرى مجراه . وهذه اللفاظ الدالة على معنى الأمر تسمى أمراً وكان الاسم مشتركاً بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدال فيكون حقيقة فهما أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنفس وقوله افعل يسمى أمراً مجازاً كما تسمى الإشارة المعروفة أمراً مجازاً ومثل هذا الخلاف جار في اسم الكلام أنه مشترك بين ما في النفس وبين اللفظ أو هو مجاز في اللفظ الفريق الثاني هم المنكرون للكلام النفس وهؤلاء انقسموا إلى ثلاثة أصناف وتحرر بوا على ثلاث مراتب (الحزب الأول) قالوا لا معنى للأمر الا حرف وصوت وهو مثل قوله افعل أو ما يفيد معناه واليه ذهب البلغني من المعترلة وزعم أن قوله افعل أمر لذاته وجنسه وأنه لا يتصور أن لا يكون أمراً فقبله هذه الصيغة قد تصدر التهديد كقوله اعملوا ما شئتم وقد تصدر للإباحة كقوله وإذا حالتم فاصطادوا فقال ذلك جنس آخر لا من هذا الجنس وهو منكرة النفس فلما استعرضت هذه الجاحدة اعترف (الحزب الثاني) وفهم جماعة من الفقهاء يقولون ان قوله افعل ليس أمراً مجزراً

(كذا قالوا وفيه ما فيه) لأن رجحان ما لا يقصد أصلاً كما في الإشارة على ما يقصد كما في الدلالة أو ما كان ضرورياً كما في الاقتضاء محل تأمل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضوا وبقي النظم سالماً ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضجل عنده غيره فلم يتساقط ولم يبق النظم سالماً ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارة أما العبارة فكأن العام المخصوص وأما ما سواها فظاهر أنها ربما تكون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلمهم أرادوا أن الدلالات المذكورة تعارض دلالته ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية متقدمة على القياس كما يقال العام والخاص قطعيان أعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجبته فتدبر (وأما الشافعية فقسموا الدلالة إلى المنطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور) مطابقة أو تضاماً أو التزاماً (والى مفهوم بخلافه) أي الدلالة على ما ليس عند كور بل مكوت فالمنطوق والمفهوم قسم 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 تضاماً وغير صريح بخلافه) أي ما لا يدل مطابقة ولا تضاماً (فبدل بالالتزام) وعلى هذا الالتزام من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج أدرجوه في المفهوم (و ينقسم) غير الصريح (الى مقصود من المتكلم) دلالة (وذلك) أي المقصود بالاستقراء أما أن يتوقف عليه الصدق بخروج عن أمته الخطأ) والتسبان فإنه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو ان الخطأ والنسيان وغيره كما تقدم (أو) يتوقف عليه (الحجة عقلاً نحو مسائل القرية) فإن القرية لا تسئل فلا بد من التقدير نحو مسائل أهل القرية (أو) يتوقف عليه صحته (شرعاً نحو اعتق عبدك عنى بكذا) فإن الأمر باعتناق مالك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع (ويسمى دلالة اقتضاه) وهذا الكلام يدل على أن المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح عندهم وفيه نظر ظاهر أما أولاً فلأن الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام المفوت فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دلالة بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الأهل يدل على معناه مطابقة وكذا الالتزام فافهم (وأما أن يقتصر) الكلام (بحكم) لو لم يكن تعليلاً كان بعيداً عن أن يتفوه به صاحب تمييز فكيف يتفوه به من هو أفصح العرب والعجم (كقران أعتق) رقية (يقول أعرابي واقعت) في نهار رمضان والذي في الصحابين فهل تجدر رقية تعتقها وقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام بعد الأمر بالاعتناق ان وجد وقرانه سؤال الأعرابي يدل على أنه لولا التعليل كان بعيداً (ويسمى إيماء وتنبها) ثم في هذا الحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا إيماء وتنبها مع أنه مقصود والاولى أن يقال أن يتوقف أولاً (و) ينقسم (الى غير مقصود ويسمى إشارة ومشلوا بقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم انهن ناقصات عقل ودين فقبل ما نقصان دينهن فقال (تمكش شطردرها) أي نصف عمرها (لا تصلى فانه يدل على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر) يوماً فإن الحديث سبق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلاتهن نصف العمر أن يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر يوماً فزمان الحيض كذلك إلا أن الحيض لما وجد أقل منه قطعاً علم أنه أكثر منه والطهر لما وجد أكثر منه علم أنه أقل مدته وانما اختير هكذا بالغة في بيان نقصان الدين هذا وجوابه أما أولاً فان الحديث ضعيف غير صالح للعمل قال البيهقي لم يخدعه وقال ابن الجوزي لا يعرف وعن

صغته وإذاته بل لصغته وتجرد عن القرائن الصارفة له عن جهة الأمر إلى التهديد والاباحة وغيره وزعموا أنه لو صدر من الناس
والجنون أيضاً لم يكن أمر القرينة وهذا يعارضه قول من قال أنه لغیر الأمر إذا صدر فته قرينة إلى معنى الأمر لأنه إذا سلم
إطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة فحواله البعض على الصيغة وحواله السابق على القرينة تحكم مجرد لا يعلم بضرورة
العقل ولا ينظر ولا ينقل متواتر من أهل اللغة فيجب التوقف فيه فعند ذلك اعترف **(الحزب الثالث)** من محقق المعتزلة
أنه ليس أمر الصيغة وذاته ولا تكون مجرداً عن القرائن مع الصيغة بل بصيراً أمر بثلاث ارادات ارادة الأمر وبه و ارادة أحداث
الصيغة و ارادة الدلالة بالصيغة على الأمر دون الاباحة والتهديد وقال بعضهم تكفي ارادة واحدة وهي ارادة الأمر وبه وهذا
فاسد من أوجه الأول أنه يلزم أن يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين وقوله كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام الخالية
أمر الأهل الجنة ولا يمكن تحقيق الأمر إلا بعد وقوعه فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة وهو خلاف الإجماع وقد

التووى أنه باطل والذي في الصيغتين عن أبي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أخصى
ونظر إلى المصلي فرعى النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فإني أرى تكسناً أكثر أهل النار فقلن وم يا رسول الله قال تكسرن المعن
وتكفرن العشير ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدا كن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله
قال ليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يا رسول الله قال فذلك نقصان عقلها ليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم
قلن بلى فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر وأما ما ناسبها قال المصنف (وهو انما يتلو كان الشطر بمعنى النصف)
كأمر (وهو بعيد) بل باطل (لأن أيام الإياس والحبل والصغر) والأولى إسقاطه فإن الصغر لا يدخله في نقصان الدين فلا
اعتدابه (لاحيض فيها) فلا يمكن أن يكون زمان الحيض نصف العمر وإن كان مدته خمسة عشر يوماً وأيضاً ان استيعاب
المدّة يادرجداً فلا يصح أن يبنى عليه (بل) الشطر ههنا (بمعنى البعض وهو شائع) بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس
شطر الشيء بعضه وجزؤه وحينئذ لا وجه للإشارة المذكورة وأما ما ناسبها فلوسلم ذلك فهو معارض بصريح قوله عليه وعلى آله
وأصحابه الصلاة والسلام أقل مدة الحيض ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام ولياليها رواه الدارقطني وهو بهذه الرواية وإن تكلم عليه
لكن حسن مروى بطرق كثيرة كما في فتح القدير والصريح مقدم على الإشارة فافهم (والمفهوم امام مفهوم موافقة وهو دلالة
النص) وقد مررت (ويسمى لحن الخطاب واما مفهوم مخالفة وهو نبوت نقيض حكم المنطوق) نصياً كان أو إثباتاً (للكون)
بل الدلالة عليه (ويسمى دليل الخطاب وشروطه) أي شرط تحققه (عدم ما يوجب التخصيص) بالذكر (سوى نفي الحكم
عن المسكوت) والموجب سواء (كظهور الأولوية أو المساواة) إذ على هذين التقديرين يكون المسكوت مساوياً للمنطوق في
الحكم بالدلالة أو القياس (وخروج الكلام مخرج العادة) فإن الظاهر حينئذ التكلم على حسب العادة لأن نفي الحكم (وكونه
جواباً للسائل) عن حال المدّ كوراً حينئذ الغرض المطابقة للسؤال (وجهل المتكلم بحال ما لم يذكر) فلا يدل على النفي أصلاً
لتخصيص بالذكر (إلى غير ذلك من الفوائد وهو) أي مفهوم المخالفة (أقسام منها مفهوم الصفة) وهو نبوت نقيض حكم
المنطوق لما لا توجد فيه الصفة من أفراد الموصوف (قال به الشافعي وأحمد والأشعري وجماعة من العلماء ونفاها الخنفة
والقاضي) أبو بكر (و) الامام (الغزالي) حجة الاسلام كلاهما من الشافعية (والمعتزلة وهو المختار ومحل النزاع الدلالة لغة)
يعنى أن التركيب لغة موضوع لفه مفهوم عند عدم فائدة أخرى عندهم خلافاً لنا وقد يعم ويقال أنه موضوع أو مستعمل استعمالاً
شائعاً (لا كسكات البلغاء) فإنه لا نزاع في أنه قد يقصد به البلغاء أحياناً لأن البلغاء يقصدونهم دائماً عند عدم الفائدة الأخرى
حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم مما عداه ولم يظهر له فائدة أخرى بليغاً حتى يرد أن كلام الشارع في أعلى درجة
من البلاغة فيلزم أن يكون المفهوم ثابتاً فيه وهو مدار الأحكام وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ (لنا أولاً وأقول دلالة
المفهوم نظرية مجبولة أبدأ ولا شيء من دلالة اللغة كذلك ضرورة) فلا شيء من دلالة المفهوم بدلالة اللغة (أما) المقدمة (الأولى
فلاها) ههنا (موقوفة على عدم فائدة أخرى انفاً وهو مجبول أبداً) فإن الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها (سما
في كلام الشارع) فإن العقول تميز عن الاحاطة بنوائده (ان قيل ربما ينظن) عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا إلى
القطع به فإننا لا ندعي النطق بالمفهوم (قلت هذا الظن) أي ظن عدم فائدة أخرى بل ظن المفهوم (من الفوائد فيجب انتفاؤها

ركب ابن الجبائي هذا وقال ان الله يريد دخولهم الجنة وكلاما متناعهم اذ يتعذبه افعال الثواب اللهم وهذا ظم 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 تراه الدلالة عليه أم لا فان كان له معنى فها هو وهل له حقيقة سوى ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وان لم يكن
 سوى الصيغة فلا معنى لاعتبار هذه الارادة الثالثة الوجه الثاني انه يلزمهم أن يكون القائل لنفسه افعال مع ارادة الفعل
 من نفسه أمر نفسه وهو محال بالاتفاق فان الامر هو المقضى وأمره لنفسه لا يكون مقتضا للفعل بل المقضى وداعيه
 وأغراضه ولهذا لو قال لنفسه افعال وسكت وجد ههنا ارادة الصيغة و ارادة المأمور به وليس بأمر فدل أن حقيقته اقتضاء
 الطاعة وهو معنى قائم بالنفس 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 يجحد من نفسه عند قوله لعبداه اسقني أو اسرج

فبقي مجهولا بل يتبنى المفهوم من الاصل (ولك أن تقول الظن قد يلاحظ قصدا) كما اذا اقتضى الحال أن يذكر المتكلم كلاما
 موهما للتخصيص والفصير ولم يكن مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الابهام فقط كذا في الحاشية (وقد
 يلاحظ) الظن (تبعاً) بان يتكلم لا فائدة حكم من غير قصد الى فائدة أخرى فيظن عدم الفائدة (والفائدة) المنفية (الاول والشرط)
 للمفهوم (الثاني فافهم) ولك أن تحجب عن أصل الابراد لانه لا يمكن الظن بفقدها الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد
 ولو ظننا حتى يعلم الانتفاء أو يظن ثم هي لكثرة الابهام لا يتحقق مائة يتبنى فيها الجميع بأسرها الا نادرا اذ لا أقل من أن الفائدة التعبير
 عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانه كفي التعبير بالقب وعلى هذا يندفع ما يورد أن مقصودهم أن الكلام
 موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فاذا لم يظهر فائدة أخرى يظن به كافي سائر الحقائق فلا يضر عدم
 معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه أو تعلقها به لا يتخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة
 على انتفاء الحكم أصلا فتدبر (و) لنا (تاسيراً) المسكوت محلاً للاستدلال بالأصل (أو) تركه محلاً للاجتهاد والنظر بالقياس
 الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة) لا يتخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد بأسرها فلا يثبت
 المفهوم أصلاً قيل مقصودهم أن المفهوم ثابت ومدلول للكلام لم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الأخرى احتمال
 الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا غير وافي فله لوسلم أن مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تنبئ عنه والفوائد
 الأخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يتخلو كلامها
 عن واحد منها فلا يتخلو كلامها عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق أصلاً فافهم ولا تزل فله منزلة (و) لنا (ثالثاً) لو ثبت
 المفهوم (الثبت في الخبر لان العلة الخدرة عن عدم الفائدة) وهو مشترك بينهما (والثاني باطل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة
 لم يدل على عدم المعلوفة) فيها (ضرورة والترامه مكابرة كذا في شرح المختصر) قال في الحاشية مع كونه مكابرة قد التزمه
 بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء هذا والحق أنه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في
 الشام المعلوفة الا أنه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع
 على عدم المفهوم في الخبر لوضوح تم الكلام (وأوجب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار بعدم) للحكم (خارجاً) وغاية ما فيه
 عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا يدخل الاخبار في ثبوت الحكم أو انتفائه في الخارج
 (بخلاف الحكم الشرعي) الثابت بالانشاء (فانه لا خارج له فوجب الزكاه هو قوله أوجبته فاذا انتفى القول) الذي هو
 الانشاء (انتفى الوجوب) لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فانضم الفرق بين الخبر والانشاء فاللازمة
 ممنوعة (قال ابن الحاجب هذا دقيق ورد بانه قول بني المفهوم وكونه مسكوتاً عنه) لا كونه محكوماً بنقض الحكم (لان حاصله
 عدم التعرض) للحكم (لغة) وانما يلزم الانتفاء لانتهاء الميثب وبه نقول أيضاً قوله بقوله المسكوت على الأصل فافهم
 فانه ظاهر جدا (واستدل أولاً) بانه لو ثبت المفهوم فاما بالعقل أو النقل و (العقل لا مدخل له) في اثبات الاوضاع والنقل
 اما بالتواتر حقيقة أو حكماً أو بالآحاد (ولانوار) ههنا (حقيقة أو حكماً) كالاجماع أو كاستقراره في الفاعل اتفاقاً) بيننا
 وبينكم وأيضاً لو كان كذلك لم يتكره الأئمة ذوا اليد الطولى في الاستقراء والتبعية (واحد لا تنفيذ مثله) لاشترائك الكل

الدابة الارادة السقي والاسراج اعنى طلبه والميل اليه لارتباط غرضه به فان ثبت ان الامر يرجع الى هذه الارادة لزم اقتران الامر والارادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة الامور اياها مرادها لان كانت كلها مرادة او ينكر وقوعها بمرادها فيقال انها على خلاف ارادته وهو شنيع اذ يؤذى الى ان يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما اراد ان يجرى على وفق ارادته وهي الطاعات وذلك ايضا منكرها المخلص من هذه الورطة فلنا هذه الضرورة التي دعت الاصحاب الى تمييز الامر عن الارادة فقالوا قديما امر السيد عبده بما لا يريد كالعقاب من جهة السلطان على ضرب عبده اذ اهد عند عبده عذره لخالفه او امره فقال له بين يدى الملك اسرج النارية وهو يريد ان لا يسرج ان في اسراجه خطر واهلاك للسيد فيعلم انه لا يريد وهو امر اولواه لما كان العبد مخالفا ولما عهد عند السلطان وكيف لا يكون امرا وقد فهم العبد والسلطان والمخاضرون منه الامر فدل انه قديما امر بما لا يريد هذا منتهى كلامهم وتحت غور لو كشفناه لم تحتل الاصول التفضي عن عهد ما يلزم منه ولترزنته قواعد لا يمكن تداركها الا بتفهمها على وجه يخالف ما سبق الى اوهام اكثر المتكلمين والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصودنا الاصول

في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة والافكان الوضع مقطوعا بل تكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شأن سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع (واجب) لان لم أن الآحاد لا تنفد (بل تنفد القطع بقول الآحاد عن الاصمعي والتحليل مثلا) في وضع الالفاظ (اقول الاستقراء) الصحيح (دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية لثرا كيب المتعارفة عند الآحاد) من العوام وانحواص وهذا لأن كل أحد يشكلم هذه التركيبات ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا حوطلب فيعلم كل أحد معناه فبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب الغلبية الاستعمال فانه يجوز أن لا تكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط (ففي مثله لا تقبل الآحاد) البتة بل لا يعد أن يقطع بخطا الواحد الناقل (وان قيل في المواد) الجزئية لجواز سماع واحد دون آخر وتر كيب الموصوف والصفة متعارف عند الكل فلو كان دالا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيا متواترا ولا تقبل فيه الآحاد فافهم فقد ثبت المطلوب بأقوم حجة لا يدحضها شبهة (قيل) في حواشي مرزبان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال (دليلكم على النقي اما عقلي وهو) أي العقل (لا يستقل أو نقلي الى آخره) أي فاما متواتر حقيقة أو حكما وليس كذلك أو آحادى ولا يكتفي في مثل هذا وهذا الاراد انقضاجمالي ويمكن أن يجزم معارضة بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي أو نقلي الخ (اقول) دليلنا عقلي مع نقلي قاطع و (اذا فرض أن لاعلمه) أي الوضع (الان نقل تواتر فبدمه) أي التواتر (يعلم عدمه بالضرورة) وههنا علوم قطعان لا تواتر في النقل البتة فيعلم أن لدلالة أصلا اذ علمت البتة التواتر فيجب (وهذا ليس باستقلال العقل) حتى لا يقبل (بل دوران مع النقل) وهو غير منكر (تدبر) فانه لا يتجاوز عنه الحق (و) استدلال (تأني الوصح) المفهوم (لماصح أذ كانه السامعة والمعلوفة للمجتمع) أي في جملة (ولا متفرقا) أي في جزئين (لان وزانه) حينئذ (وزان قولك لا نقل له أف واضربه) في كونه جمعيا بين متنافيين فان قوله أذ كانه السامعة يدل على عدم وجوب كانه المعلوفة واذا عطف المعلوفة دل على وجوبها كأن لا نقل له أف يقتضى النهي عن الضرب واضربه أمره (واجيب بانه) أي مفهوم المخالفة (ليس كفهوم الموافقة لقطعية ذلك) أي مفهوم الموافقة (ونظية هذا) أي مفهوم المخالفة (ويضعل الضعيف مع القوى) الذي هو منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع العموى ولك أن تقر الدليل بانه لو كان المفهوم مدلول الكلام انهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان يترك أحد ههما لتنظية كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان أحدهما ظني ثم يترك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخاطر المفهوم بالنال فلنتأمل فيه (و) استدلال (ثالثا لثبوت) المهموم (ثبوت التعارض لثبوت المخالفة) بين المفهوم والمنطوق أو المفهوم الآخر (كثيرا كقولهم تعالى لا تأكلوا الربا ضعا فامضاعفة) فان مفهومه ما كل الربا بالذم يكن أضعا فاهو مخالف للنصوص المحرمة الربا القليل أيضا (وهو) أي التعارض (خلاف الاسم لا بصار اليه الا بدليل) ولادليل (فان اقيم فبعدمه كان دليلا معارضا) لدليلكم (لظنيتها) فيسا فظان فلا يثبت المفهوم واعلمه أراد بالتعارض الضائف المسانع اجتماعهما مطلقا فانه يكتفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم المجتمعين المتساويتين في القوة حتى بردان وجود

والا كرام كقوله ادخلوها اسلام آمنين والتهديد كقوله اعلوا ما شئتم والتسخير كقوله كونوا فرقة تماشين والاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية كقوله اسبروا اول انصبروا والابذار كقوله كلوا وتمتعوا والدعاء كقوله اللهم اغفر لي والنتي كقول الشاعر . الا ايها الليل الطويل الا انجلي . ولكمال القدرة كقوله كن فيكون ﴿١﴾ واما صيغة النهي وهو قوله لا تفعل فقد تكون للتحريم وللكرهية والتخفيف كقوله لا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله ولا تكلنا الى انفسنا طرفة عين والباس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم فهذه خمسة عشر وجها في اطلاق صيغة الامر وسبعة اوجه في اطلاق صيغة النهي

المفهوم بل لعل غرضه ان المذموم هو الامتلاء واما معرفة القليل فسكوت عنه فبقي على اصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقا لاذم الكثير والسكوت عن القليل للغا المذكور (والقول به تجوز) مجرد (لا يقدح) في الاستدلال لان الظاهر فهمه ما من التوصيف (ممنوع) كيف لا وقيام احتمال الخلاف بقصد الجملة عن المحية وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد من دليل (و) الجواب (تانيا) عورض بما صرح عن الأخفش من الاحاقش الثلاثة أي الخطاب عبد المجيد بن عبد المجيد شيخ سيويه وابي الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيويه وابي الحسن علي بن سليمان صاحب نعلب والمبرد وكل منهم امام في اللغة كذا في الحاشية والظاهر انه صاحب سيويه لانه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل (و) الامام (محمد بن الحسن الشيباني) من انه لا مفهوم للصفة (وهما امامان في العربية قال) الامام (محمد ترك) أي ثلاثين ألف حدرهم فانفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه هذا بيان لجدوه وكال سبعة في كتسابه العلوم العربية فاذا كان قول مثل هذين الامامين معارضا فلا حجة في فهمهما (ولو ادعى السليقة) في ابي عبيد والشافعي رضى الله عنه (أو العالم البالغ) فهما العربية (وقوة صفة النقل) عنهما (الشيباني) الامام (كذلك) في السليقة والعلم والنقل عنه قولى اصح متواتر لكثرة الاتباع له (بل) الامام الشيباني (أولى لتقدم زمانه عليهما) فان الامام محمد اولد سنة اثنين وثلاثين ومائة وتوفي سنة ثمان وعشرين ومائة ولد سنة تسعين ومائة وهي سنة وفاة الامام الهجاء ابي حنيفة كذا نقل التقات ونقل المصنف عن التقرير بانه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة اربع ومائتين وتوفي ابو عبيد سنة اربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين وثلاث وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلاث وعشرين ومائتين و ابو عبيد سنة ثمان مائة سنة ثمان مائة وعشرة أو ثلاث عشرة ومائتين ثم لو كان ابو عبيد معرا كما نقل عن امام الحرمين فأي نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج والعباد بانه وفي تاريخ ابن خلكان انه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجهه الأرض خارجي اعلم منه واما الامام محمد فاما في التصوي ووعا من العلم وفهم ولا ريب لأحد في ان الفضل للتقدم لعدم اختلاط لغة العرب في الزمن المتقدم وقد استغنى الصحابة عن تأليف علم النحو والصرف (وقدر وي تلهمهاله) نقل بعض الحنفية لهذا الشافعي له وبعض الشافعية شذوا التكبير عليه وقال ابن تيمية والذي صح من اطروته امام في كثير من المسائل وامله لذلك صار له قولان واستفاد حين المناظرة منه فوائد عظيمة وقد رأيت في سنده الرواية عنه والله اعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم والحكالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فانهم والجواب ثالثا انه ان سلم فهمهما فأي حجة فيه ما لم يثبت الاجماع فلعلمهما انما فهمما بناء على ما ذهب اليه من القول بالمفهوم واتخاذهما اياه مذهبيا (واعترض بان مثبت أولى من النافي لان الوجدان) للدلالة حين الاستقراء (يدل على الوجود قطعا) كما في سائر الالات (وعدمه لا يدل على عدمه الاطنا لعدم الاستقراء التام) ولا يفيد القطع فقول ابي عبيد والشافعي أولى من قول الامام محمد والأخفش (أقول الدلالة هي الوجود ذهنا بتوسيط الدال والكلام ههنا في الدلالة نوعا) لان المختلف فيه هو ان نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي أم لا واذا وجد المستقري بعض التركيبات بل الأكثر غير الدلالة الشخصية قطعا (وعدمها تخصيصا يدل على عدمها نوعا) قطعا (لان كل ما هو للشيء نوعا فهو له شخصا) لان النوع موجود في الشخص (ولاعكس) أي للدلالة تخصيصا على وجودها نوعا لاحتمال ان يكون لتخصوصه مدخل (فعدم الوجدان يدل على عدمه قطعا) فيكون النافي ههنا أولى من مثبت ولا أقل من ان يكون مثله فافهم (نعم في الدلالة تخصيصا لا يدل على عدمه الاطنا لعدم الاحاطة بجميع استعمالات اللفظ المشخص) فيجوز ان يكون دال الاتي بعض

فلا بد من البحث عن الوضع الأصلي في جملة ذلك ما هو والتصويب ما هو وهذه الأوجه عدها الأصوليون شغفا منهم بالتكثير وبعضها كالتداخل فان قوله كل مما يليك جعل للتأديب وهو داخل في النذب والآداب مندوب اليها وقوله تمتعوا الانذار قريب من قوله اعلوا ما سنتم الذي هو التهديد ولا تطول بتفصيل ذلك وتحصيله فالوجوب والنذب والارشاد والاباحة أربعة وجوه محصلة ولا فرق بين الارشاد والنذب الا ان النذب لشواب الآخرة والارشاد للتنبيه على المصلحة الدينية فلا ينقص ثواب بتركه الا الشهادة في المداينات ولا يزيد بفعله وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كلفظ العين والقرء وقال قوم يدل على أقل الدرجات وهو الاباحة وقال قوم هو للنذب ويحمل على الوجوب زيادة قرينة وقال قوم هو للوجوب فلا يحمل على

الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقرئ وأما في دلالة نوع التركيب فلا مبالغ فيها أصلا لانه قلما يتخلو الكلام من جزئ من جزئياته (فافهم) هذا كلام مبتدئ الا ان الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون الا عند تنوع استعمالاته فاذا لم يحدث أكثر الاستعمالات دلالة له وضعافان الدلالة الوضعية لا تتلف عن اللفظ في اطلاق في استعمال فالأولى ما قال الشيخ ابن الهمام ان لأولية ثابتة في نقل الدلالة الوضعية لان النبي أيضا عن دليل هذا وتأمل فيه (و) قالوا (تأويل المصنف) مفهوم الصفة (تخلو التخصيص) بالوصف (عن الفائدة) لانه لا فائدة غير المفهوم بالفرض وان الكلام فيه فهو لم يكن مفهوم أيضا خلا عن الفائدة قطعا (وذلك لا يجوز في كلام البلغاء) من الآحاد (قال شارح أجدد) بعدم الجواز في كلامه وهذه الحجة عندهم من أقوى الحجج (والجواب أولا هنا) الدليل (لا يفيد الدلالة لغة) وقد كان مدعا كم ذلك (اذر بشئ لا يجوز بلاغة ويجوز لغة) فلا تقر بوالغرض من هذا التنبيه على فساد ما صوره المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا تنفع مدعا كم لا أساس للدلالة بلاغة واتخاذ مذمها حتى يرد أن هذا القدر يكفي لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة لأنها في أعلى درج البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم (و) الجواب (ثانيا) هذا النوع من الاستدلال (انبات الوضع بالفائدة) وقد نهى عنه كما تقدم (وبهذا يندفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة) لافادة الحكمين فهذا أولى مما فيه قوله الفائدة وجه الاندفاع أن هذا أيضا انبات اللغة بالفائدة (وأما دفعه بلزوم الدور) بأن تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلما ثبت المفهوم به دار البتة (فدفع للاختلاف) بين الموقوف والموقوف عليه (عقلا وعينا) فثبت المفهوم عقلا أي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الآن وهذا (كالمعلة الغائبة) فان المعلول يتوقف على وجودها وهذا هو يتوقف على وجوده العيني (قيل) في تقرير الاستدلال انه ليس استدلالا بالفائدة (بل بالاستقراء عنهم) أن كل ما لا فائدة سواء تعين بالارادة) ومن جملة المفهوم (قلنا) هذا (ادعاء) من غير دليل (كيف وقدم النبي عن المهرة) وتفصيله أنه ان أرادوا به أن الاستقراء يدل على أن المفهوم براد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الأخرى فقبه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة أخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد أقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على أن ههنا حكما في المسكوت مخالفا لما في المنطوق وأما أن هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الأكثر يكون مطابقا لعدم الأصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولاً ثم ان المفهوم وغـ يرم من الفوائد مساوية في الاتفهام والاستقراء ان دل فيدل على اتفهام الفوائد كلها في مواد جزئية جعل احدها مدلول اللفظ والأخرى صارفة تحكم محض وما يقال الاستقراء يدل على أنه مهما كان في الكلام فيسدد ان يكون محط الحكم ومطمع النظر كما حكى عن عبد القاهر فاذا اتنى القيد اتنى الحكم والصفة أيضا قيد ان جوابه سلما 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 ولو أريد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حجة في حسان عبد القاهر فان عدم الاتفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداف في مقابلتهم بأمثال عبد القاهر وأما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فأنما هو في أمثلة جزئية لا تثبت قانونا كلياً فلا حجة فيه وان أرادوا به أن الاستقراء يدل على ان لا بد للكلام من فائدة ما واد اتنى سوى المفهوم تعين فان أريد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاستدراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجملا عند عدم

ماعداء الأبقريسة وسبيل كشف الغطاء أن ترتب النظر على مقامين الأول في بيان أن هذه الصيغة هل تدل على اقتضاء مطلب أم لا والثاني في بيان أنه ان اشتمل على اقتضاء والاقتضاء موجود في النسب والوجوب على اختيارنا في أن النسب داخل تحت الأمر فهل يتعين لاحدهما أو هو مشترك (المقام الأول في دلالة على اقتضاء الطاعة) فنقول قد أبدى من قال إن قوله أو فعل مشترك بين الإباحة والتهديد الذي هو المنع وبين الاقتضاء وأن ادرك التفرقة في وضع المعاني كلها بين قولهم افعل ولا تفعل وإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل حتى إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا ههنا منقولاً على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لا في فعل معين من قيام وقعود وصيام وصلاة بل في الفعل بجملة سبق إلى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعاً أنها

قريئة واحدة أو عند قريئة أكثر من واحدة وقبلنا بخلو الكلام عنه وإن أريد أنه موضوع لطلق الفائدتين بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم إذ دلالة العام على الأخص فافهم واستقم فقد بان لك بآتموجه أن الحجة منقطعة لا تصلح للحجة (و) الجواب (ثالثاً الخلو) عن الفائدة (ممتنع إذا اشعار بالعلية وغيره مما مر) من الاستدلال بالأصل وإخفاء حال المسكوت وتركه محلاً للاجتهاد وغير ذلك (من الفوائد) فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء القرائن مطلقاً والجواب رابعاً لنقض مفهوم اللقب المتقدم جارياً عليه وما قالوا أن التعبير باللقب متعين لا بدونه يختل الكلام فلنا التعبير ههنا أيضاً بالمركب التقيدى متعين وبدونه يختل الكلام فإن قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساوياً للمنطوق في الحكم فيلغو الصفة ويكتفى بالتعبير بالموصوف فلنا في اللقب أيضاً أن ما وراءه من المسكوت مساوياً للمنطوق في الحكم فحسن التعبير بلفظ قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت ولعري التعبير باللقب عن المائدة بل الحو أن المقصود في اللقب ليس إلا الحكم على اللقبه وإن كان غيراً أيضاً مشاركاً في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه وهذا مختل بدون التعبير وهذا المقدر يمكن في الموصوف أيضاً فإن المقصود وهو الحكم على هذا المركب التقيدى يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامساً أن الفائدة التنصيص على نبوت الحكم في مجال الوصف وقطع احتمال كونه مختصاً بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقاً واعترض عليه الشيخ ابن الهيثم أنه ليس ما عدا مجال الوصف دخلاً فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصاً نعم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة كذا في الغنم كذا لاسمياً في السائمة لكان له وجه وليس كذلك لأن هذا خارج عن مجال النزاع ولأن تقرير الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال مجال الصفة وإن كان ما عدا مشاركاً فلو غير بالموصوف وحده من غير تقييد الوصف كان محلاً لأن يتوهم التنصيص بما سوى مجال الصفة ولم يكن فصاف المقصود فيقيد بالصفة ليكون فصاف المقصود في المثال المذكور للاخبار عن حال السائمة فلوقيل في الغنم كذا حصل المقصود لكن لم يكن نصافه لاحتمال تخصيصه بالمعروفة فقليل في الغنم السائمة كذا التنصيص في المقصود فافهم (و) قالوا (ثالثاً لوقيل الفقهاء ما خففه فضلاً عن نقرت الشافعية ولو لا الفهم) لني الفضل عن غير الخفية (لما انفروا) فعلم أن التركيب دال عليه (أقول الأولى) أن يقال (لوقيل الفقهاء الشافعية فضلاً عن نقرت الخفية للآراء) على المشهور (أن نقرتهم بحسب اعتقادهم) بالمفهوم فلا ينسب في الواقع لكن يرد مثله على هذا أيضاً بان نقرتهم لكون الكلام صادرًا عن ربي المفهوم فيكون مقصده إليه لأن المفهوم ثابت في الواقع (والجواب أنه) أي التنفير (لتركهم على الاحتمال) في الفضل والسكوت عن حالهم لا لأنه لا يفهم وهذا التنفير (كما ينفر عن التقديس لاحتمال أن يكون للتعظيم) لأن التعظيم متعين (و) قالوا (رابعاً قال) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لأن يدعى على السبعين) فيما روى الطبراني حين هم بالصلاة على عبد الله بن أبي بن سلول رأس المنافقين وقال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أنصلي عليه وهو منافق وقال الله تعالى فهم أن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سأز يدعى سبعين (فهم) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (أن ما زاد) على سبعين (بمخلافه) في الحكم ولما كان فهم واحداً من أهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فإن قلت لو تم دل على نبوت مفهوم للمعد وقد كان الكلام في مفهوم الصفة قال (وكل من قال بفهمه بالمعد قال بفهمه الصفة) فثبت بتلزم ثبوته (والجواب) لأن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فهم أن حكم ما زاد بخلافه بل ههنا منسب (تأليف دليل اتحاد الحكم) في سبعين وغيره (لأنها للباقة) والمعنى أن تستغفر لهم مراراً كثيرة فلن يغفر الله لهم فلا دليل في هذا اعلم أنه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما نطق

ليست أسامي مترادفة على معنى واحد كما أن أدرك التفرقة بين قولهم في الاخبار قام زيد ويقوم زيد فقام في أن الأول الماضي
والثاني للمستقبل والثالث للحال وهذا هو الوضع وإن كان قديماً بالماضي عن المستقبل والمستقبل بالماضي لقرائن
تدل عليه وكأما يزوا الماضي عن مستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا في باب النهي لا تفعل وانهما
لا يبان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل فهذا امر نعلمه بالضرورة من العربية والعجمية وسائر
اللغات لا يشككنا فيه لطلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الاباحة في نوادير الاحوال فإن قيل يتم تكرون على من يحمله
على الاباحة لانها أقل الدرجات فهو مستيقن قلنا ههنا بان اقل من وجهين أحدهما أنه محتمل للتهديد والمنع فالطريق الذي

عبد الله يعني ابن أبي ابن سلول جاء به عبد الله الى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسأله أن يعطيه قصبة يكفن فيه أباه
فأعطاه ثم سأله أن يصلي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله صلى
الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله قد نزلت عليك في الصلاة فقل يا رسول الله صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم انما خيرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وسأز يدعى السبعين
فإنه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فأنزل الله عز وجل ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم
على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون فتصير قلوب الأولياء المحافظين على الأدب لانه لو كان الصلاة ووعدها زيادة
على السبعين لتأليفه قط وقد يقال أمير المؤمنين نهالك يلزم العصيان وانقضاء المراد من الآية وثان الرسول صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم يرى منحنيا ولو لم يكن لتأليف بل كان المراد هو العدد المخصوص فمع أنه يأتي عنه سابق الآية وما في سورة المنافقين
سواء عليهم استغفرنا لهم أم لم تستغفرنا لهم لن يغفر الله لهم لم ينص وعد وسأز يدعى سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك وأيضا
دل الآية النازلة بعد هذه الواقعة أنه مات كافرا فكيف ينفع الاستغفار ولو كان ألف مرة وأيضا يلزم فضل هذا المنافق على
أهل بدر الذين هم خيار الامة فإنه ما كبر عليهم أن يذم من السبقة والزيادة على الأربع مخصوصة لهم لاجل فضلهم وقد زاد بكثير
عليهم فلاجل هذه الشبهة حكى الامام حجة الاسلام رأس المتأدبين بعدم صحة الحديث وكذا ظاهرا لتمام الحرمين ولا يتوجه السؤال
عليهم بان السند صحيح لان المقصود ابداء انقطاع باطن الكلام على الاستدلال بحدوثه أن أسأله فذكرت بحيث لا بعد
لو ادعى الشهرة . والذي عنده هذا العبد في هذا المقام أن منع أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه كان مبنيا على زعمه أن قوله
تعالى استغفر لهم أو لا تستغفر لهم لتسوية المقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتيب الفائدة فأجاب عليه وآله الصلاة
والسلام به التحصير كما قال خيرني الله تعالى وقوله سأز يدعى السبعين ليس لبيان العدد بل معناه استغفر مرارا أكثر وهذا ما لفته
في جواب أمير المؤمنين يعني لما خيرني الله تعالى واختار الاستغفار ولا أقبل قولك بل استغفر مرارا كثيرة وإن كان لا ينفع
وليس هذا متعلقا بآية والمراد فهم السبعين الكثرة أيضا يعني لا يغفر لهم الله أصلا وإن استغفرت مرارا وإنما اختار الاستغفار
وإن كان محير المناقبة من التأليف والتسكين لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق
وكيف ينتفع مع أنه محكوم بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريعة أن يختار ما كان مناسباً لرحمته ومكارم
الخلق ولما اطلع أمير المؤمنين على سر الامر فقال انه منافق فلا يلقى الصلاة عليه وإن كنت خيرت لم يلتفت عليه وآله الصلاة
والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد لما جرى من لسانه الشريف من الوعد ولما كان الوعد ينزل على مقتضى رأى
أمير المؤمنين عمر وأيه كان عدم الصلاة على المنافق نزل النهي فتسبح التحصير بهذه الآية وحرمة الاستغفار للمنافق والصلاة عليه
وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأبي طالب حين مات كافرا منبراً بانه لم يستغفر من ذلك ما لم أنه قلنا
نزل قوله تعالى ما كان النبي ترك كما روى في صحيح البخاري وهذا لأنه كان على خلق عظيم ورجة للعالمين فيجب الاستغفار وعلى
هذا الوجه لانتفاء الباطن والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (ولو لم يفهم) يتكون حكم الزائد بخلافه (فبناء على الاصل) لان
الاصول في دعائه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام الاجابة الالذليل 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
كالمصفة) أي مفهوم الشرط كمنه مفهوم المصفة (وقيل هو) (وقيل هو) منه وقال به جميع من قال بمفهوم المصفة وبعض من لم يقل به

يعرف أنه لم يوضع للتهديد يعرف أنه لم يوضع للتخيير الثاني أن هذا من قبيل الاستصحاب لا من قبيل البحث عن الوضع فإنا نقول هل تعلم أن مقتضى قوله أفعال للتخيير بين الفعل والترك فان 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 فان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل برفع الترجيح (المقام الثاني) في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد فان الواجب والمندوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه وكذا ما أرشده إليه الآن الأرشاد يدل على أنه ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه لمصلحة العبد في الدنيا والتدب لمصلحته

كالشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من مشايخنا (لنا ما تقرّر) عقلا وعرفا (أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله) تعالى (ولا تكروا قريبا تكلم) على البغاء ان اردن محصنا (الآية) واعترض عليه بيان القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما أنه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لو فانه يدل على انتفاء الجزء الانتفاء الشرط ولك أن تقرّر الاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزام رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صح استعمال أدوات الشرط فيما اذا كان المقدم أخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا سيما أنه في لو فانه خصوصا لا يستعمل لغة الا فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفا وعقلا ولا استحالة فيه وأما لو كان المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال أدوات الشرط كالمعنى الاخص والاعم أصلا وشناعته بينة فافهم مثبتوم مفهوم الشرط (قالوا) ولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهو المفهوم (ولا يخفى أنه اشتباه) من اشتراك الاسم (اذ الكلام في الشرط الضمير) ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزء والمستدل أخذ الشرط العقلي أو الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط (على أنه ربما يكون) الشرط (شرط الايقاع الحكم) من المتكلم (لالبوتة) في الواقع فلا يلزم من انتفائه الانتفاء الايقاع وهو المكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع والانسانية انتفى الحكم اذ هو المنبث لا غيره قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فان لم يكن هناك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشاء آخر مثبت للحكم به لا بهذا الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباها (فمدلوا) منه (الى أن استعمال ان في السببية) أي سببية الاول للتاني (غالبوا والاصل عدم التعدد) في الاسباب (فينتفي السبب بانتفائه) غالبوا وهو المفهوم (قلنا) لان استعماله في السببية غالبا فانه كثير ما يستعمل في المتلازمين والمتضامين مع أنه لا سببية للاول (لوسلم) استعماله في السببية غالباً (فهذا ليس باللفظ) دلالة (حتى يكون النفي) حكا (شرعيا) مدلول الكلام (بل) هذا بالعقل وهو قول الحنفية ان العدم أصلي أي ليس من هذا الدليل وان كان مثبتا بدليل آخر (للعوى) مفهوم من هذا الكلام (ولهذا لا ينسخ) ان لم يجوز تأخير المخصص (أولا ينحصر) ان يجوز قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله) تعالى (ومن لم يستطع) منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملك أيمانكم من قياتكم المؤمنات (الآية) خلافاً للشافعي ومن تبعه) فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الاماء عند استطاعة الحرّة وعدم جواز نكاح الأمة الكتابية لما كان عنده حكم شرعي خاص من عموم حمل النساء وأما عندنا فهو عدم أصلي بالنسبة الى هذه الآية أي انها غير مثبتة لخلهما فلا يصلح ناكحاً ولا مخصصاً فندير (و) قالوا (تأنيفاً قول يعلى) بن أمية (لعمر) أمير المؤمنين (رضي الله عنهما) ما بالنا نقصر وقد آمننا) روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتن أن يفتنكم الذين كفروا فقد آمن الناس (فقال بعثت بما بعثت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم) ولم 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 و (جواز بنائها) أي بناء الصلاة في زعمه (على الاصل وهو الاتمام) لان ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الاصل فان قلت قدر روى الجفاري 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 أصلاً حتى يفهم من الاصل قلنا لو سلم أن مذهب أمير المؤمنين عمر ذلك وانحصر عن ظاهر الآية فغنى كلام أم المؤمنين أنه أقرت فيما شرع فيه القصر وكفى عنه بالسفر لأنه موضع القصر ففهم أمير المؤمنين لعله لأن تقرير ركعتين معلق

في الآخرة والوجوب لهما في الآخرة هذا اذا فرض من الشارع وفي حق السيد اذا قال لعبد افعل أيضا تصور ذلك مع زيادة
 أمر وهو أن يكون لغرض السيد فقط كقوله اسقى عند العطش وهو غير متصور في حق الله تعالى فان الله غني عن العالمين
 ومن جاهد فاجتهد لنفسه وقد ذهب ذاهبون الى أن وضعه للوجوب وقال قوم هو للندب وقال قوم يتوقف فيه ثم منهم من
 قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لا ندري أيضا أنه مشترك أو وضع لاحدهما واستعمل في الثاني مجازا والمختار أنه متوقف
 فيه والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعا لواحد من الاقسام لا يخلو اما أن يعرف عن عقل أو نقل ونظر العقل اما ضروري
 أو نظري ولا مجال للعقل في اللغات والنقل امام توازرا واحدا ولا حجة في الآحاد والتواتر في النقل لا بعد وأربعة أقسام فانه اما

بالخوف ففيما وراءه يبقى على الحكم المتقرر بعد النسخ وهو الاربع فوجب فسأل وبعضهم حلوا الآية على صلاح الخوف وعزى
 الى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية التستبي عن عبد الله بن خالد بن أبي أسد أنه قال لأن عمر كيف تقصر الصلاة
 وانما قال عز وجل ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتهم فقال ابن عمر بالأن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا
 ونحن ضلال فعلننا فكان فيما علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمرنا أن نصل في السفر فركعتين فندبر ﴿مسئلة﴾
 التعليق هل يمنع السبب عن السببية (أو الحكم) عن الثبوت (فقط) لا لسبب عن الانعقاد (اختار الحنفية الأول والشافعية
 الثاني) والقاضي الامام أبو زيد والامام نضر الاسلام بنينا عليه مسألة مفهوم الشرط وقرر صاحب الكشف وغيره وجه البناء
 بانه لما مال الشافعية الى أن الجزاء سبب للحكم وموجب له والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط
 عنده وعندنا لما منع عن السببية وايجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانتهاء 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 الجزاء الذي جعل سببا شرعا للحكم هل تبطل سببته
 بالتعليق أو لا بل يمنع التعليق عن الحكم فقط فأين هذا من ذلك وهذا التوجه له فان الشيعين الامامين لم يدعيا أن مراد الشافعية
 بالسبب الجزاء بل مقصودهما أنه لما منع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافا الى
 الشرط فصار مدلوله وليس فيه غلط في معنى السبب أصلا فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الالهية في وجه التغلظ أن مسألة
 مفهوم الشرط مسألة لغوية حاصلها هل يدل الشرط لغة على انتفاء الحكم عند انتفائه أولا وهذه الخلافة شرعية فان الحاصل
 ان الذي جعل سببا شرعا هل تبطل سببته شرعا بالشرط والتعليق أم لا فلا يصح تفرع الخلافة في مفهوم الشرط على هذه
 الخلافة ولما أن تقول بطلان السببية أو المنع عن حكم السبب انما يأتي في الانشآت التي جعلت أسبابا شرعا ومسئلة مفهوم
 الشرط نعم كل تعليق خبرا كان أو انشاء فلا يصح التفرع ولما أن تقول أيضا لو سلم بطلان السببية كما هو من عموم الحنفية فلا
 يوجب نفي مفهوم الشرط فان النزاع باق بعد فانه وان لم يكن الجزاء سببا للحكم وأن ينتفي عند عدم الشرط لانتهاء السبب فهل
 يدل هذا الترتيب لغة على الانتفاء أولا 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 اليه
 فتدبر ثم لك أن تقول في نفي الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط خصصه
 بتقدير وجوده وآخر ج تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما جاء من تخصيص
 الشرط فأول حكمها لغة كالاتثناء الا أنه مفيد للحكم المخالف في المنطوق والشرط في المسكوت وأما عندنا فالجزاء مع
 الشرط يفيد حكما مفيدا وما وراءه يبقى على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط قيد بمنزلة الطرف والحال أو كان الحكم
 بين الشرط والجزاء فانه اذا ألحق المعبراي معبر كان يبقى الكلام موقوفا فعلى هذا بناء خلافة مفهوم الشرط على أن الشرط
 هل هو بمنزلة استثناء تقديرات ما وراءه عن الحكم الجزائي ولكن الجزاء عامها لغة وأن الشرط مع الجزاء مفيد للحكم مفيد فقط
 لا غير فعلى الأول الشرط دال على نفي الحكم بما عدا لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عدا مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين
 ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية ما جازؤه سبب للحكم آخر ولم تكن سببته الا لافادة حكمه في محله وكان الجزاء
 في نفسه مفيدا للحكم عام لغة أو عرفا على رأيهم فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير برفع تأثيره عليها وأما عندنا

أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا بأن أوضاعه كذلك أو أقره به بعد الوضع وأما أن ينقل عن الشارع الاخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك وأما أن ينقل عن أهل الاجماع وأما أن يذكر بين يدي جماعة يمنع عليهم السكوت على الباطل فهذه الوجوه الاربعه هي وجوه تصحيح النقل ودعوى شئ من ذلك في قوله اعمل أو في قوله أمرت بكذا أو قول الصحابي أمرنا بكذا لا يمكن فوجب التوقف فيه وكذلك قصر دلالة الامر على الفور والترخي وعلى التكرار والاعتقاد يعرف بمثل هذه الطريق وكذلك التوقف في مسيعة العموم عن توقف فيها هذاهم سندهم وعليه ثلاثة أسئلة نهايتهم الدليل ونذ كر شبه المخالفين • السؤال الاول قولهم ان هذا ينقلب عليكم في اخراج الاباحة والتهديد بمن مقتضى اللفظ مع أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل

فقالم يفد الاحكام مقيد الم تصحوق بيئته قرر الكلام في هذا المثال ويعبر عن الشئ بعزومه وفي كلام القاضي الامام اشارة طية الى ما قلنا فان عبارته الشريفة في الاسرار هكذا احتج الشافعي بان تعليق الحكم بشرط ينفيه عما قبله أو بعده على اعتبار أنه لولا ما كان موجودا كقول الرجل لعبدك أنت حر موجه بوجود الحرية لصفة للعبد فاذا قال ان دخلت النار وتعلقا واجب اعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله أنت حر فثبت أن التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط أو جب النبي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافية أما علم ان قولهم الله تعالى فانهم ذهبوا الى أن الاسباب الموجبة للاحكام اذا علققت بالشرط وكان التعليق تصرفا في العلق باعدامه الا في أحكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عند وجود العلق لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار أنه لولا ما كان موجودا أراد به أن قوله بافادته الشرط انتفاء الحكم عند عدمه معنى على اعتبار الشرط كالاستثناء يخرج الماعداً بقدر وجود الشرط وأشار بقوله فانهم ذهبوا الخ الى أنهم ذهبوا الى أن الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا فائدة في الجزاء من غير داحتي يصلح للسببية قبل وجود الشرط وأما الامام غير الاسلام فقد أجاز أول اجمالاتها وقال نخلصه أن المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا انما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر ثم بعد تقرير الخلافات أشار الى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لان الواجب ثبت بالايجاب لولا الشرط فصار الشرط معناها ماوجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخر الاما نعا يعني أنه لولا الشرط لكان الجزاء ايجابا لثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخر لغة لا مانعا عن التكليف وانما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا للحكم آخر شرعا ذكر بعض التفريع كما هو دأبهما الشريف ومقصودهما ما ذكرنا وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما ذكر هذا غاية التقرير لكان بقي بعد فيه تأمل فتأمل (ويتفرع عليه تعليق الطلاق والعناق بالملك) فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببته في الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصانف محلا لميل كولا يصح عنده بل يبطل لان عقده عنده سببا في الحال والمحل غير محلول فيلغو ولا يقع شئ عند وجود الشرط (و) يتفرع عليه (تجيب التذرية المعلق) نحو ان قدم ولدى فعلى صدقة كذا فعندنا بالم يصير هذا التذرية لوجوب الاعند وجود الشرط لا يصح التجيب لكونه اداء قبل وجود الواجب وعندنا ان عقده سببا في الحال وانما الشرط مانع عن وجوب الاداء لانفكا كما في المسالى عنده صح التجيب به كالمزكاة قبل الحول (و) يتفرع عليه أيضا تجيب (نقارة اليمين) اذا كان ما لي قبل الحنث فعندنا يجوز لان الحنث عنده شرط واليمين سبب وقد وجد السبب فوجب في النعمة وان لم يكن واجب الاداء فلا تضاؤل المذكور صح الاداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التجيب لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتجيب قبل الحنث اداء قبل وجود السبب وفيه بحث فان التفرع في حيز الحنث فان الكلام في الشرط التصوي هي يمنع السببية أم لا والحنث ليس شرط لنحوها وما أوجب ان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية بمعنى ان حنثته فكفارته الخ فصار مطلقا بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لا يحجب الكفارة أم اخرج الحكم فقط ففيه تعسف ظاهر وكذا ما أوجب ان قول الخالف والله لأفعلن كذا في قوتان حنث فعلى الكفارة بل الحق أنه ليس طبا وانما سببها به لمشايتها الشرط التصوي وانما هو متفرع على أن اليمين سبب الكفارة كما ذهب اليه هو والحنث كما ذهب اليه فالاتبان بها قبل الحنث اتماما بعد تقرير السبب عنده فيجوز في المسالى كما ذكر وعندنا قبل تقرير السبب فلا يجوز فافهم (أقول الأثنية أنها) أي هذاهم المثلثة من منع التطيق السببية والحكم (سببية على أن يصح العقود) والغسوخ (هل هي انشاء أم اخبار يقتضى الانشاء الذي هو الواجب) للحكم (حقيقة) وانما يقتضى الانشاء لكونه

فانه لم ينقل عن العرب صريحاً بما وضعنا هذه الصيغة للإباحة والتهديد لكن استعملنا فهم ما على سبيل التعرّف قلنا ما يعرف باستقرار اللغة وتصريح وجود الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح ونحن كما عرفنا أن الاستدلال بالجمع والجماع وضع لبهجة وان كان كل واحد منهما يستعمل في الشجاع والبلد فيتميز عندنا بتواتر الاستعمال الحقيقية من المجاز فكذلك يتميز صيغة الامر والنهي والتخيير بصيغة الماضي والمستقبل والحال وليس كذلك تميز الوجوب عن النسيب

السؤال الثاني قولهم ان هذا ينقلب عليكم في الوقف فان الوقف في هذه الصيغة غير منقول عن العرب فلم توقفتم بالتحكم قلنا سنا نقول التوقف مذهبكم أم أطلقوا هذه الصيغة للنسيب مرة وللوجوب أخرى ولم يوقفوا على أنه موضوع لاحدهما دون الثاني فسيبيلنا أن لا تنسب إليهم ما لم يصر جوابه وأن نتوقف عن القول والاختراع عليهم وهذا كقولنا بالاتفاق انا رأيتهم يستعملون لفظ الفرقة والجماعة والنقرة في الثلاثة وتارة في الاربعة وتارة في الخمسة فهى لفظه مر دة ولا سبيل

حكاية عنه (فن قال بالاول) كشافعية فلا تعلق عنده الا باعتبار الحكم الموجود لوجود الصيغة في الحال وهو الظاهر (وهي السبب لوجود العقد (ومن قال بالثاني) كشايحنا الكرام (فلا وجود للسبب عنده) وهو الانشاء الموجب (لا) انما كان ينبت اقتضاء ضرورة تصحيح التجربة و (لا اقتضاء في التعليق) السبب الذي هو الانشاء (الا عند وجود الشرط) لان التعليق لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللزوم عند وجود الملزوم لا غير (الترى يجوز) التعليق (في المستعانت) مع أنه لا وجود للجزء أصلاً (فتفكر) وفيه نظر ظاهر فله لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية فان النزاع باق بعد لأن كون الصيغة سبباً مطلقاً يجوز أن لا يكون مجمعا عليه بل سببته في الحال انما هو في التخيير وأما في التعليق فيجب الخلاف فعندنا لا سببية بخلافه لهم قال مطلع الامرار الالهية انه سيجي ان هذه الفروع والعقود على تقدير كونها الاخبارات فهى حكاية عن طلاق يعتبره المتكلم عند التكلم بها وهذا الطلاق المعتبر الايقاع والمتكلم عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق النسيب أو لا يرتكزكم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب أم لا وللشافعية أن يقولوا قد انعقد سبباً لكن تأخر الحكم للتعليق فلا ينفع الحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن أيضاً الخلاف على تقدير الاخبارية انما الاخبارات عن ايقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه أو عن الايقاع الذي يوجد في ذلك الوقت فلا تنفع الاخبارية ذاتهم (وفي اللوح والتصريح) هذه المسئلة بل مسئلة مفهومة الشرط أيضاً (مبنية على اختلاف) واقع (في الشرطية) فقال أهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيده بمنزلة الظرف والحال) فغنى ان دخلت الدار فانت طالق أنت طالق وقت دخولك الدار أو والحال أنك داخل في الدار قال السيد في حواشي شرح التلخيص ان هذا المذهب ليس واحداً من أهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه وفيه ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط أخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والافادة للسكوت (و) قال (أهل النظر الحكم بينهما) وهو حكم تعلقى يخالف حكم الحملات (وهما) أى الشرط والجزاء (جز أن الكلام) أحدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثاني محكوم به (فقال) الامام (الشافعي الى الاول) المنسوب الى أهل العربية (فذهب الى أن السبب منعقد الآن) لوجود الحكم بالطلاق الآن (والعدم عند عدم) أى عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط (حكم شرعى مفهوم) لأن الشرط لما كان كالحال والتطرف أفاد الجزاء الحكم على كل تقدير والشرط خصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانقضاء بما من قبل الشرط فصار حكماً مفهوماً منه وصار شرعياً أيضاً لكونه مدلول الكلام (و) مال (أبو حنيفة الى الثاني) فهو مع الشرط أفاد حكماً تعلقياً عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط ان قد أفاد حكماً تعلقياً فبقي فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فههنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال الى مذهب أهل العربية كان الجزاء عنده مفيداً للحكم على جميع التقادير والشرط خصه فالتنى مضاف اليه والامام أبو حنيفة لما مال الى قول أهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم أصلاً وانما المقيد المجموع الحكم المقيد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم يبقى أصلاً كما كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث أما اولاً فلانه ان أرادنا زيادة الجزاء الحكم حال الشرط أنه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم لصدقه تحقق الجزاء الثبوت والشرط أيضاً فهذا فاسد فان الجزاء بما يكون مستحيلاً مع كون الشرطية مستعمله عرفاً ولفظاً فبنا الكلام على هذا الباطل لا يلبق ويغيب يقول أمثال هذا الامام الهمام ذواليد الطولى في العلوم وان أراد

الى تخصيصها بعدد على سبيل الحكم وجعلها مجازا في الباقي . السؤال الثالث قولهم ان هذا ينقلب عليكم في قولكم ان هذه الصيغة مشتركة لفظ الجارية بين المرأة والسفينة والقرمين الطهر والحبض فانه لم ينقل انه مشترك فلنا سنا نقول انه مشترك لكننا نقول نتوقف في هذه ايضا فلان ندري انه وضع لاحدهما ويجوز به عن الآخر او وضع لهما معا ويحتمل ان نقول انه مشترك بمعنى انا اذ ارا بناهم اطلقوا اللفظ لمعنيين ولم يوقفوا على أنهم وضعوه لاحدهما ويجوز به في الآخر فحصل اطلاقهم فهما على لفظ الوضع لهما وكيفما قلنا فالامر فيه قريب (شبهه المخالفين الصائرين الى انه 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 التمس على التصريح فقال انما اوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى فلا تعضلوهن وقال لم ينسبني لى ووجوب انكاح العبد لانه لم يرد فيه النهى عن العضل بل لم يرد الا قوله تعالى وانكحوا الأيما الآية فهذا امر وهو محتمل الوجوب والندب

بها اذ كونه حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقدير يقولنا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فما يلزم من كون الحكم في الجزاء الاما يلزم من كون الحكم بينهما التلازم فافهم وأما ما نسي فلاننا لم نذكر ولا نسلم ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصه بل الجزاء حينئذ مقيد بالمال أو الطرف واذا كان في الكلام مقيد سبق موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل سبق على ما كان نعم لو سبق على أنه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مقيدا للعموم التقادير كما قدمنا لكان وجهه لكن لا ينبغي لاثباته كون الجزاء مخصصا للشرط بمنزلة الحال والطرف وأما ما نسي فلاننا لم نذكر لكن التزاع باق لا ينفع الحنفية الذهاب الى قول أهل المنطق ايضا لانه مسلم ان المجموع مقيد للحكم بتعليق بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعد عدم الشرط أم لا ولا يلزم تعيين أحدهما في التزاع باق كما كان فافهم واذا تأملت علمت أن هذا وارد على ما قررنا من السامع تقدر . المطلب الثاني تفرع مشكلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقرر به أنه لما كان مجموع الشرط والجزاء مقيدا للحكم بتعليق لم يكن موجبا له فقا الجزاء فلا ينفع سببيا كما هو رأي الامام أبي حنيفة وأما عنده فلما كان الحكم في الجزاء اذ ثبتت ثبوته الا ان الشرط مانع فهو مثبت لولا ما منع وهو معنى انعقاد السببية (وفيه أن الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان التزاع باق بعد) لان الشرط قيد مغاير اتفاقا فلما تغير السببية فلا يبقى سببا واماعن ثبوت الحكم فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلنا نقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مقيدا لتحقيق حكمه في الواقع الا ان الشرط منعه عن التحقق الحالى وقيدته بحال تحقيقه في الواقع واذا كان مقيدا للحكم صار سببيا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه حينئذ وهذا بعينه كما يقول الامام أبو حنيفة من أن المضاف كطالتي غدا يكون سببا في الحال لا فائدة لتحقيق الطلاق في الواقع لكن في الغد . والث أن تقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتبع لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقيق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح للارادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الجملة التقديرية فهذا مساوق للشرطية الميراثية فلا افضاء ولا سببية نعم ينفع أبا حنيفة الذهاب الى ذهب أهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مقيدا للجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يقيد شيئا فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية أصلا وأما مجموع الشرط والجزاء فاقيد بالتعليق فلا يقتضى وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوعه من الطرفين وكذا الانشائية لا تصيد الا انشاء لزوم شيء لشيء ولا تقتضى وقوع ذلك الشيء بل لو تأملت لوجدت الحق قول هذا الامام الهمام الجليل القوم عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم مقيدا بين الشرط والجزاء فقد عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعا بل تقديرية كما في الجملة التقديرية وانما ملازمة للشرطية الميراثية فلا تستدعي وقوع المعلق ولا تقتضى اليه ومما قررنا طهر لاندفاع ما قيل ان مذهب أهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع الى ملازمة الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجبها فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية أبي قدس سره ان هذا انما يدل على أن الجزاء وحده ليس سببيا 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 يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا به بل انما يكون مطلقا لصدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون أهلا للتصرف

• الشبهة الاولى لمن ذهب الى أنه للندب أنه لا بد من تنزيل قوله افعله وقوله أمرتك على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضائه وأن فعله خير من تركه وهذا معلوم وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه وهذا فاسد من ثلاثة أوجه • الاول أن هذا استدلال والاستدلال لا يدخل له في اللغات وليس هذا انتقالا عن أهل اللغة أن قوله افعله للندب الثاني أنه لو وجب تنزيل اللفظ على الأقل المستيقن لوجب تنزيل هذا على الإباحة والاذن إذ قد يقال أذنت لك في كذا فافعله فهو الأقل المشترك أما حصول الثواب بفعله فليس معلوم كإزوم العقاب بتركه لا سيما على مذهب المعتزلة والمباح عندهم حسن ويجوز أن يفعله 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 الواحد ندبا وزيادة فقط الزيادة المشكوك فيها ويبقى الأصل وليس كذلك بل يدخل في حد الندب جواز تركه فهل تعلمون أن المقول فيه افعله يجوز تركه أم لا فإن لم تعلموه فقد شككتكم في كونه

عند وجود الشرط كما إذا جن أو عرض عارض آخر وإذا كان السبب هو الكلام الشرطي فعني بطلان سببته إن أنت طالق تبطل سببته بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وإن جعل مانعا عن الحكم فعناء أن أنت طالق صكان سببا ومفضيا الى وقوع الطلاق لو لم يمنع الشرط فإنه قد منعه عن إيجاب الحكم ووقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفریع صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا ثبت أن الملك لا يشترط لانعدام سببته هذا المعلق ودونه شرط القنات فتدبر ولك أن تقول السبب ما يفضي الى وجود المسبب ومن اليبين أن مجموع الشرط والجزاء انما يصدق كالتعليق بلزوم أحدهما الآخر وأما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيد فليس له افشاء حتى يكون سببا نعم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء حينئذ يفضي الى المسبب فاذا قال ان دخلت فأنت طالق فلم يوجد منه الا الحكم بالملازمة بينهما فليس هو مطلقا لأن بل بعد الدخول يصير مطلقا وعدم التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه شيء يكون نصرا فعند وجود الشرط يحكم الشرع وهذا أي صيرورته 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 عما ينافي صحة التكلم ولا اعتبار لكلامه حال الجنون وههنا التكلم كان وقت الافاقة وصيرورته تطلقا عند بحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعناق بالملك فإنه كلام وليس تطلقا في الحال فلا يقتضي قيام الاهلية وانما يصير تطلقا عند الشرط وهو الملك وحينئذ لا مانع من الصحة (فافهم) وقد وقع ههنا نوع من الاطناب وانما آثرناه لأنه كان من مزال أقدم الراضين فتثبت له لا يتجاوز الحق عما أفدناك وعلى الله التكلان فإنه عليه بأحكامه (واستدل أولا بالسببية) انما تكون (بالتأثير في المحل) لان السبب التصرف عن الاهل مضاف الى المحل (ومن ثم لم يكن بيع الخرسيا) الملك لنفسه فان المحل (والتعليق يمنع ذلك) التأثير فلا سببية (أقول بوجه) اليه (منع المنع) أي منع منع التعليق للتأثير فإنه يجوز أن لا يمنع التأثير بل انما يؤثر الحكم لا غير كيف وهل هذا الاعادة الدعوى وفيه نظر فإنه منع مقدمة مدالة في الكشف وذلك لان الشرط انما يدخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقا فلا سببية ولا تأثير قبله كيف واذا قال ان دخلت فطلق لم يقصد الا التعلق عند الدخول لافي الحال واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية أي قدس سرما ولا بان السبب ليس أنت طالق بل مجموع الشرط والجزاء وأما أنت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال وقد خرج عن السببية باقتران الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت أنه لا يصلح للسببية فتذكر وتأنيبا لمن أن الجزاء وحده سبب لكن المعلق بالشرط هو وقوع الفرقة لا الايقاع من قبل الزوج وان ادعى فهو ممنوع لا بد من شاهد بل بهذا نصير المرأة بحيث تكون طالق عند الدخول وان لم تكن هذه الصفة من قبل وهذا نوع من التأثير هذا كلام متين لكن لا أن تقول ان ليس التعلق الامضاد أنت طالق لا سيما على رأي الشافعية واذا علق صار التعلق معلقا أيضا لوقوع الطلاق فقط واذا صار معلقا لم يبق له تأثير أصلا وليس معنى كون المرأة بحيث تكون طالق عند الدخول الا أنه صالح لان يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التعلق الضروري منه اياها كما أنها وقت النكاح بحيث تكون مطلقة عند تعلق تطلق الزوج وأما كونها بذلك الحينية بالتعلق الموجود لأن فباطل لأنه معلق بعد فتدبر ولك أن تثبت منع التعليق التأثير به انما يفيد الحكم بلزوم أحدهما لا تحرف فقط لا يثبت شيء في نفس الامر فلا تأثيره في الوقوع ولا افشاء وحينئذ لا يجه اليه المنع فافهم (وأورد) على الدليل أنه اذا كان

ندباوان علمتوهن غير ذلك واللفظ لا يدل على لزوم المأثم تركه فلا يدل على سقوط المأثم تركه أيضا فان قيل لامعنى لجواز تركه الا انه لا حرج عليه في فعله وذلك كما معلوم قبل ورود السمع فلا يحتاج فيه الى تعريف السمع بخلاف لزوم المأثم قلنا لا يبقى لحكم العقل بالنفي بعد ورود صيغة الامر حكم فانه معين للوجوب عندهم فلا أقل من احتمال واذا احتمل حصل الشك في كونه ندبا فلا وجه للتوقف نعم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول انه منهي عنه محرم لانه ضد الوجوب والتدب جميعا **§** الشبهة الثانية التمسك بقوله عليه السلام اذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فأتوا فافوض الامر الى استطاعتنا وشيئتنا وجرم في النهي طلب الانتهاء قلنا هذا اعتراف به من جهة اللغة والوضع ليس للتدب واستدلال بالشرع ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صحت دلالاته كيف ولادلاله له اذ لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال فانقوا الله ما استطعتم وكل اجاب مشروط بالاستطاعة واما قوله فأتوها كيف دل على وجوب الانتهاء وقوله فأتوها صيغة امر وهو

التعليق ما نعا عن تعلقه بالمحل (فيجب ان يلغو كالتمييز في الاجنبية) يلغو لعدم مصادفة المحل وكبيع الحر يلغو (و واجب بان المرجو بعرضة السببية) فيفيد عند ذلك فلا يلغو (و يلغو كطالق ان شاء الله) أي مثله وهو غير المرجو العلم بوقوع الشرط (و استدلال) (نابيا السبب بدونه) أي بدون الحكم كالكل بدون الجزء لكونه ملزوما له مثله ووجود الكل بدون الجزء باطل فكذا وجود السبب بدون الحكم والحكم منتف بالاتفاق والسبب كذلك وفيه نظر اذ ملزومية السبب للسبب ممنوع حتى يكون كالكل بدون الجزء والاولى ان يقال ان الاصل في السبب ان يلزمه الحكم لكونه ملزوما له بالادلة خارجي كالنفاذ لاداء الصوم فهنا أيضا يبقى على الاصل ما لم يدل دليل على التلغف ولا دليل فتأمل فيه (و اورد البيع بالخيار و) التطبيق (المضاف كطالق غدا) فانها ما سببان والحكم وهو الملك في البيع ووقوع الطلاق في المضاف قد تأخر لما نعت الخيار والتقيد وورعا بوردان على الدليل الاول أيضا فانها ما سببان سببا اذا اقصا المحل واتفق فيه والخيار والتقيد عنان ذلك والحق انه لا يرد على الدليل شئ منهما فانما ادعينا منع التعليق التامير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شئ في نفس الأمر ولا تعلق هنا وانما هو تقيد ومفاد تحقيق هذا المقيد في نفس الأمر فاضاه وتأثير غاية ما في الباب ان الأثر لا يوجد الا حين وجود التقيد فافهم (و واجب عن الاول بان الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة) لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد (وهي) أي الضرورة (بقدر الحكم) فقط فالحكم بتعلقه واما السبب فتعلقه من غير ضرورة فان تعلقه بوجوب تعلق الحكم ايضا بدون العكس والقياس يأتي عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل (و) واجب أيضا بان الشرط بعلى لتعلق ما بعده كما قيل فأتتمك على ان تأتني بمعنى ان آتلك انثني) وانما كان المعلق ما بعده وهو الخيار (فالبيع مخير وانما المعلق الخيار في الفسخ) لوجود البيع فان قلت فلم يثبت الحكم من الملك مع وجود السبب قال (وتعليق الحكم انما هو لدفع الضرر) عن له الخيار ولعلك تقول قد تقدم ان أنت طالق على ألف بمعنى ان أدبت الفاقان طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا ما بعده والاولى ان يحذف عن الجواب حديث كون شرط على لتعلق ما بعده بل يقال البيع مخير انما الخيار في الفسخ فان المقصود اني بعث ولي الخيار في الفسخ بقرينة جزئية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التلغف للدليل الا باعتبار الاختلاف في السند فافهم (و) واجب (عن الثاني التعليق عين وهو لا عدم) يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والآن هذا المحذور (فلا يقضى الى الوجود) غالب الى الكف فلا ينعقد سببا (و اما الاضافة فانها تحقق المضاف) فان طالق غدا لاداء ان الطلاق منتهى في الغد المقصود تحقق الطلاق فصار هذا تطبيقا في الحال مفضيا الى الوقوع غدا فان تعقد سببا (ورد بان اليمين قد يكون للعمل والحث) على وقوع الشرط لا لا عدم (كان بشرتي بقدم ولبدي فانت حر) فينبغي ان ينعقد سببا الا ان يقال لما ينعقد ما هو لا ينع سببا لم ينعقد ما هو لفت أيضا لعدم القول بالفصل (وقد يفرق بالخطر) والشك (وعدمه) يعني ان التعلق يكون المعلق عليه مشكوكا لوجود فلا يقضى الى الجزاء غالب فلا ينعقد سببا واما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا بل منتهى فقا فيفضي الى تحقق ما قيد فينعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة أي اذا كان اليمين بأمر محذور كالطلاق ونحوه فهو لا عدم والافلحث وعلى هذا فان خطر يمنع النع وهذا مخالف للعتبرات المنقول فيها هذا الكلام مولعه من خطأ الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد ان الاعدام انما يكون اذا كان اليمين بأمر محذور ولا فلهت ودعوى الاعدام عموماتي كل عين غير

محتمل للتدب (نسبه الصائرين الى أنه للوجوب) وجميع ما ذكرناه في ابطال مذهب التدب جارها هنا وزيدوه هو أن التدب داخل تحت الامر حقيقة كما قدمناه ولو حصل على الوجوب لكان مجازا في التدب وكيف يكون مجازا فيه مع وجود حقيقته اذ حقيقة الامر ما يكون ممثله مطيعا والممثل مطيع بفعل التدب ولذلك اذا قيل أمرنا بكذا احسن أن يستفهم فيقال أمرنا بحب أو أمرنا بتدب ولو قال رأيت أسدا لم يحسن أن يقال أردت سباعا وشجاعا لانه موضوع للسبع وبصرف الى الشجاع بقرينة وشبههم سبع . الاولى قولهم ان المأمور في اللغة والشرع جميعا يفهم وجوب المأمور به حتى لا يستبعد الذم والعقاب عند المخالفة ولا الوصف بالعصيان وهو اسم ذم ولذلك فهمت الامة وجوب الصلاة والعبادات ووجوب السجود لآدم بقوله اسجدوا لله 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 للامر عادة مع المأمور وعده وتقرن به أحوال وأسباب بها يفهم الشاهد الوجوب

معقوله فتدبر (لكن يستلزم) هذا الفرق (عدم جواز تعجيل الصدقة فيما اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان) لان قدم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعليق بالشرط والتعجيل أداء قبل الوجوب (و) يستلزم (كون اذ جاء غدا فانت حر مثل اذ امت فانت حر) لان مجيء الغدا أمر متيقن كالموت فيتعقد المعلق بالتعديس في الحال كالمعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في صورتين لوجود السبب للمعلق فهما (مع أنهم) يفرقون (ويجيزون بيعة في الأول دون الثاني أقول في الأول) وهو ما اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان (العبارة الفعلية) لان الحكم فيه بالنسبة في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخطر وانما يلحق من خارج (فيتمتع الايقاع) من الناذر فالتعديس (بخلاف التعليق) فان العبارة فيه مجرد افادة المزموم من غير نظر الى تحقق الطرفين أو أحدهما فلا ايقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام وانما يتمتع الايقاع منه عند وجود المزموم فتدبر (و) أقول (في الثاني) وهو تعليق العتاق بالموت (التعليق سبب الآن للتدبير شرعا) وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفوضية اليه التعليق بالموت فهو السبب (لا المعلق) أي ليس السبب فيه المعلق وهو أنت حر العتق حتى برد النقض وقد بينا سابقا ان المعلق ليس سببا للمعلق لعدم الافضاء وعدم دليل شرعي (بخلاف العتاق) وهو اذ جاء غدا فانت حر لأنه ليس سببا للعتاق شرعا ولا تصرف آخر وقد بينا سابقا ان التعليق لا يصلح سببا للمعلق لعدم الافضاء اليه واعلم ان مجيء الغدا في اذ جاء غدا مشكوك الوجود فان الشرط ليس الا مجيء الغدا قبل موت العبد فانه هو الصالح لان يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت كما في اذ امت فليس الموت مطلقا بل الموت قبل موت العبد وهو مشكوك أيضا فينبغي أن لا ينعقد فالاشكال هكذا اما قرره 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 لذلك وهو من شرط الاعتاق وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن أصل اليراد أيضا لكن أورد عليه الشيخ الهدا أن الثلث يبقى في ملك الميت ويفيد محلاتا لتمام الوصايا وهذا أيضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذ الموت وانت لا يذهب عليك ان بقاء الملك للميت مما لا يعقل وأما نفاذ الوصية فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحياة وأثرها ان تمنع خلافة الورثة في المالك وبصر الموصى له خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان لم يكن الموصى له معين بل في القرب فقط كهذه الوصية فيظهر أثره في آخر جزء من الحياة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط لخصوصية فيه لا يمنع السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا تقرير كلامهم على طبق مرادهم وبعدي خبايا في الزوايا واقعه أعلم بأحكامه (فافهم) الشافعية (قالوا أو لا التعليق لمنع نزول المعلق) لا غير (كما في تعليق القسديل) فانه يمنع نزوله لا اقتضاه نزوله (والمعلق الحكم لأن ملزوم دخول الدار وقوع الطلاق) وهو الحكم (لا الايقاع ضرورة) قالوا (نايلا لو لم يكن) 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 مسلم لكن الكلام في أن سببه موجودا أن أم بعد تحققه اقتضاء اذ ليس في الثاني ايقاع أصلا انما هو بعد وجود الشرط والعلل تقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قبله فهذا المقيد يقتضي وقوعه اقتضاء ان كان انشاء أو سبقه شئ فيه اقتضاء هو المنع عنه فوجد السبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط ويقتضي

واسم العيصان لا يسلم اطلاقه على وجه النذر ابعد قرينة الوجوب لكن قد يطلق لاعلى وجه النذر كما يقال اشترت عليك فعصيتي
وخالفني . الشبهة الثانية ان الايجاب من المهمات في المحاورات فان لم يكن قولهم اعمل عبارة عنه فلا يبيح له اسم وهنالك
اهمال العرب ذلك فلنا هذا يقابله ان النذر امر مهم فليكن اعمل عبارة عنه فان زعموا ان دلالة قوله لم تدبر . وارشدت
ورغبت فدلالة الوجوب قولهم اوجبت وحتمت وفرضت والزمت فان زعموا انه صيغة اخبار او صيغة ارشاد فان صيغة الانشاء
عورضوا عنه في النذر ثم يبطل عليهم بالبيع والاجارة والتكاح اذ ليس لها الا صيغة الاخبار كقولهم بعث وزوجت وقد جعله
الشرع انشاء اذ ليس لانشاءه لفظ . الشبهة الثالثة ان قوله اعمل اما ان يفيد المنع او التصير والدعاء فاذا بطل التصير والمنع
تعين الدعاء والايجاب فلنا بل يبيح قسم رابع وهو ان لا يفيد واحدا من الاقسام الا بقرينة كالانفاط المشرقة فان قيل
ليس قوله لا تفعل اذ اذ التحريم فقوله اعمل ينبغي ان يفيد الايجاب فلنا هذا قد نقل عن الشافعي والمختار ان قوله لا تفعل

اليه هذا ان كان انشاء والا بد من تحقق الزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب وانما نجيب باننا سابقا
ان الشرطية لا تفيد الا الملازمة بين الشئين انشاء كان او اخبارا وهي لا تقضي الى وقوع الجزاء او ايقاعه فلا تصلح للسببية
وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه يكون للمنع وايضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فاعلم ما علق به
ولو تزلفنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الابانة فان من وراء المع والجزء كلاما او الشرط قيد فقد عرفناه
يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية فكما يحكمها بخلاف المضاف فانه لا تقدر فيه بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت
معين او اخبار عنه فتدبر . واما عن الثاني فبمع الملازمة وهو ظاهر وشيذار كان الاستدلال بان المتكلم لا يصنع له عند وقوع
الشرط واعتباره مطلقا عنده تقديرا مجردا اعتبارا لا يصلح لابتداء الاحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير
اهل بل مجنون لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال التكلم ايقاعا لم يكن ايقاعا عند الشرط ايضا فثبت الملازمة . وانما نجيب عنه
بانه لا يلزم الصنع عند الشرط بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مفضيا الى شئ لكن جعله الشارع مفضيا
عند الوجود فصار تطبيقا عند وجود الشرط حقيقة والزوج مطلقا لا بمجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق
تطبيقا لما بنا في اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا اننا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا نذر لان آدم
فيما لا يملك ولا يملك له فيما لا يملك ولا يملك في الاطلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو احسن شئ روي في الباب وفي رواية الحاكم عن ام المؤمنين
عائشة مرفوعا الاطلاق ابعد نكاح ولا يعلق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي
رواية عبد الرزاق وابي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا الاطلاق فيما لا يملك ولا يبيع فيما لا يملك
ولا يعلق فيما لا يملك ولا يوافي نذرا لا فيما يملك ولا يذرا لا فيما لا يبيع به وجه الله ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة
رحم فلا يمين له وفي رواية ابن ماجه عن المسور بن مخرمة مرفوعا الاطلاق قبل نكاح ولا يعلق قبل ملك الروايات كلها في
الدرر المشهورة قلنا اول مفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك واما الايقاع فمكوت عنه والكلام فيه والاول متفق بيننا
وبينكم ولو سلم ان المراد الايقاع فالمراد التصير كيف وليس التعليق عندنا طلاقا ولا ايقاعا فليس داخل فيه وهو ظاهر واستند
بان من حلف لا يطلق نساء فعلق الطلاق بشئ لا يحنث ولو كان طلاقا حنث فعلم انه لا يسمى طلاقا واعترض بان مبنى الأيمان
على العرف والعرف فيه ان لا يطلق تصيرا وهذا ليس بشئ فانه قد مر ان العرف مخصص فخصص الحديث لو سلم شمول الطلاق له
فافهم ثم هذا الحمل مأثور عن الزهري والشعبي وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تاويل الحديث بهذا التمثيل وروى ابن ابي شيبة
عن سالم والقاسم بن محمد وعمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل ايضا عن سعيد بن المسيب وعطاء
وجاد بن ابي سليمان وشريح كذا في فتح القدير وروى ما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل
عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهى طالق قال طلق فيما لا يملك وبما رآه هو ايضا عن ابي ثعلبة قال قال لي عمر اعمل لي عملا
حتى ازوجك ابنتي فقلت ان اتزوجها فهى طالق فلانا ثم بداني ان اتزوجها فانت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
فسأله فقال لي تزوجها فانه لا يطلق قبل النكاح وفي التلويح نسب الى عبد الله بن عمرو بن العاص هذا اليمين ولا يتوجه هذا
الجواب حينئذ وقال هذا حديث مفسر لا يقبل التأويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن

مترددين التنزيه والتعظيم كقوله افعل ولو صرح ذلك في النهي لما جاز قياس الامر عليه فان اللغة تثبت نفسا لاقياسا فهذه
 شبههم اللغوية والعقلية . اما شبه السرعة فهي اقرب فانه لو دل دليل الشرع على ان الامر الوجوب لخصه على الوجوب
 لكن لا دليل عليه وانما شبهة الاولى قولهم نسلم ان اللغة والعقل لا يدل على تخصيص الامر بالوجوب لكن يدل عليه من جهة
 الكتاب قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ثم قال فان تولوا فاعلموا ان الله عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وهذا الوجه فيه لان الخلاف
 في قوله وأطيعوا قائم انه للتدب أو الوجوب وقوله فعلية ما حمل وعليكم ما حملتم أي كل واحد عليه ما حمل من التبليغ والقبول
 وهذا ان كان معناه التهديد والتسبب الى الاعراض عن الرسول عليه السلام فهو دليل على انه اراد به الطاعة في أصل الايمان
 وهو على الوجوب بالاتفاق وغاية هذا اللفظ عموم فضمه بالاوامر التي هي على الوجوب وكل ما يتمسك به من آيات من هذا
 الجنس فهي مبيحة أمر يقع النزاع في انه للتدب أم لا فان اقترن بذكر وعيد فيكون قرينة دالة على وجوب ذلك الامر خاصة

الهمام في فتح القدير قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان في الأول أبو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال أحمد
 وابن معين كذاب وفي الأخير علي بن قيرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف أحمد وأبو بكر القاضي
 شيخ السهيلي جميع الأحاديث وقال ليس لها أصل ولذا لم يعمل بها مالك وربيعة والأوزاعي هذا وقالوا رابعاً روى عبد الرزاق
 عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال الحسن البصري سألت رجلاً علياً قال قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق فقال علي
 ليس بشئ وهذا انما يشي منهم بطريق الجدول والافقول العصا ليس حجة عندهم قلنا معارض بما روى مالك في الموطأ
 أن سعيد بن عمر بن سليم الرزقي سأله قاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلاً جعل امرأته
 كظهر أمه ان هو تزوجها فامرء 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 كونها في المدينة مدة فعدم اللقاء بعيد ثم أصحاب السلاسل قاطبة نقولوا السند متصل لاربيته في اتصاله وملاقاه
 والطعن فيهم لا يجترى عليه مسلم ويضحك من عقله الصبيان وأيضاً قد بلغ الأسانيد حد التواتر والرواة كلهم أولياء أصحاب
 كرامات والجملة الشك في منزلة عظيمة فافهم وأما رد الجواب بأن المرسل ليس حجة فليس وارد اذا مقصوده انه ليس حجة عند معارضة
 المسند وما عن أمير المؤمنين عمر مسنده هذا وقالوا ما قال الله تعالى يا أيها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن روى
 عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز قال ابن عباس اخطأ في هذا ان الله
 يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية تنقي
 عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم ما اذا نكح ثم طلق قبل المس وتأويل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ ولمعارضة قول ابن
 مسعود لا يقوم قوله حجة أيضاً فافهم ولقد اطنبنا الكلام في هذه المسئلة فانه مما زال فيه أقدم الراشدين والله أعلم بأحكامه
 ﴿ تذبذبة ﴾ التعليق هل يبقى مع زوال المحلية للملك (فزر) يقول (نعم) يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فابانها ثلاثاً يبقى
 التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلقت (قياس على الملك) يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا
 مثله (والعلماء الثلاثة) الامام أبو حنيفة وصاحبه قالوا (لا) يبقى له أن المعلق بالشرط ليس سبباً للحال انما السبب وقت
 وجود الشرط وفي ذلك الوفاء المحل مع الملك متفق (أقول وهو) أي قولنا نحن (الحق لان الشرط جزء أخير من العلة التامة
 حتى لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وانما يكون) الشرط جزءاً أخيراً (ببقاء المحلية) والافيتوقف على أمر زائد هذا
 خلف (فاذا انتفت المحلية انتفت الشرطية) فلم يبقى المعلق به شرط وقوع الطلاق (تدبر) وفيه نظر هب أن الشرط جزء
 أخير لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وههنا أيضاً كذلك فانه بعد التكاح بعد التحلل اذا وجد الشرط يوجد الطلاق من
 غير توقف على أمر آخر وأما توقفه قبل انعقاده سبباً على الغير فلا يضر كأنه يتوقف بعد الابانة بواحد على الملك واعتراض مطلع
 الاسرار الالهية أي قدس سره أن ارتفاع المحلية رأساً يمنع الشرطية كما في حرمة المصاهرة وغيرها لعدم الفائدة وأما ارتفاع المحلية
 مؤقتاً كما في المطلقة الثلاث فلا يوجد ارتفاع الشرطية فقوله اذا انتفت المحلية انتفت الشرطية ممنوع ان أراد ما يم ارتفاع
 الوقت وان أراد الارتفاع رأساً فليس كذلك لا يتنع ثم أجاب بالبناء على مسئلة الهدم أن حل المحل قد ارتفع رأساً وهذا حل جديد

فإن كل امرأ عاملا يحتمل على الأمر باصل الدين وما عرف بالدليل أنه على الوجوب وبه يعرف الجواب عن قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا أو اسجدوا أو ركعوا أو اسجدوا لله فلا يزالون حتى يتكلموا فيما حضر بينهم فكل ذلك أمر بتصديقه ونهي عن الشك في قوله وأمر بالانقياد في لا تباين بما أوجبه . الشبهة الثانية تمسكهم بقوله فليصدروا الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قلنا ندعون أنه نص في كل أمر أو عام ولا سبيل إلى دعوى النص وإن ادعيت العموم فقد لا نقول بالعموم ونتوقف في صيغته كما نتوقف في صيغة الأمر أو تخصصه بالأمر بالدخول في دينه بدليل أن نديه أيضا أمره ومن خالف عن أمره في قوله تعالى فكاتبوههم إن علمتم فيهم خيرا وقوله واستشهدوا شهادتين وأمثاله لا يتعرض للعقاب ثم نقول هذا نهي عن المخالفة وأمر بالموافقة أي يوثق به على وجهه إن كان واجبا فواجبا وإن كان ندبا فندبا والكلام في صيغة الإيجاب لا في الموافقة والمخالفة ثم لا ندلل الآية الأعلى وجوب أمر الرسول عليه السلام فإن الدليل على وجوب أمر الله تعالى . الشبهة الثالثة تمسكهم من جهة السنة بأخبار آحاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بهما مثل هذا

حادث ابتداء فإن الزوج الثاني محلل عندنا هذا لا تخفى متانته لكن لو رجع وقبل أن ارتفاع الخلعية بحيث لا يأتى محي محل آخر لا ينافى الشرطية لم يبعد فالأولى في الاستدلال لهم أن الظاهر أنه ما علق الإما في ما ذكره وهو معلق حال التعليق الثلاث وقد بطلت بالتصريح فلم يبق معلقا وأما الطلقات الثلاث المملوكة بعد التحلل فلم تكن داخلية في الطلاق المعلق فتدبر ﴿١﴾ (ومنها مفهوم الغاية قاله القاضي) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (أيضا) كما قال به كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط (والمشهور) في تفسير مفهوم الغاية (أنه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقالوا) في الاستدلال (لأنه لو لم يكن) مفهوم الغاية فهو ما (لم تكن الغاية غاية) إذ لو تناول الحكم لما بعده لم يكن الحكم منتهيا لها (وقيل النزاع في نفس الغاية) فالقائل بمنهوها يقول بانتفاء الحكم فيها ومن لا فلا (لا فيما بعدها وعلى هذا الملازمة ممنوعة) كيف وقد مر الخلاف في أن الغاية هل تدخل في حكم الغنيا (وأيضا) غاية ما لزمنه انتفاء الحكم المتكلم فينقطع إليه الحكم النفسي و (انقطاع الحكم النفسي بهذا الكلام مسلم لكن لا ينفعكم) فإنه إما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع (وأيضا) فلم ينتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم المفهومية لجواز أن يكون) هذا النفي (إشارة كما هو قول مشايخنا) الكرام من الأمام فخر الإسلام وشمس الأئمة ومن تبهما وتحقيقه أن مقصود المتكلم أفادة الحكم منتهيا إلى الغاية ويلزم انتفاء الحكم فيما بعده فافهم انتفاء الوازم الغير المقصود والمفهوم إنما يلزم لو كان مقصودا المتكلم ولو في الجملة فافهم ﴿٢﴾ (ومنها مفهوم العدد) وهو نفي الحكم الثابت بعد معين عما زاد عليه (كقوله) تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم (ثمانين جلدة) فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين (واختلف الحنفية) فيه (فهم منكرو) له كالأمام فخر الإسلام وشمس الأئمة وغيرهما (كالبيضاوي) وأمام الحرمين والقاضي أبي بكر كلهم من الشافعية وفق الزيادة على ثمانين بعدم الدليل والأصل عدم إيجاب المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (ويؤيده الزيادة على الخمس الفواسق) المذكور في حديث حسن من الدواب ليس على المحرم في قتلهم جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة وراه الشيطان (كالدب) فعلم أن حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا التأيد إنما يمتد فيما لم يكن الذنب دخلا في الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذئب وأما جواز قتل الكلب العقور فلأنه ليس من الصيد (ومنه قائل) كالطعاعوي وقال الشيخ أبو بكر الرازي قد كنت أسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد يدل على أن ما عداه حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية (ويؤيده ما في الهداية قد اعلى الشافعي) رحمه الله تعالى في باب قتل الأسد وغيره من السباع المؤذية (القياس على الفواسق ممنوع لما فيه من إبطال العدد هذا) وإنما يتم التأيد لو لم يكن الزام قبل الرد غير تام لأنه ثابت بدلالة النص دون القياس والشايت بالدلالة ليس زيادة وأيضا لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر ﴿٣﴾ (ومنها مفهوم الثقب) وهو ثبوت الحكم المخالف المنطوق فيما وراء الثقب (والمراد ما يم اسم الجنس قاله بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والمنذامن المالكية) والجمهور من الحنفية وغيرهم منكرون إياه (لجمهور) (أولا) (أنه) طريق (متعين) لتعبير المحكوم عليه بالمنطوق لأنه لولا لاختلاف المنطوق وهو من أعظم الفوائد ولازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد وهذا جار بعينه في الصفة

الأصل وليس شئ منها صريحا فها قوله عليه السلام ابرر وقد عتقت تحت عبدوكرهته لورا جعته فقالت بأمرها يا رسول الله فقال لا إنما أنا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد علمت أنه لو كان أمر الوجب وكذلك عقلت الأمة قلنا هذا وضع على بريرة وتوهم فليس في قولها الاستفهام أنه أمر شرعي من جهة الله تعالى حتى تطيع طلبا للتوابع أو شفاعا لسبب الزوج حتى تؤثر عرض نفسها عليه فإن قيل شفاعا الرسول عليه السلام أيضا مندوب إلى آياتها وفيها توابع قلنا وكيف قالت لا حاجة لي فيه والمسلم يحتاج إلى التوابع فلا يقول ذلك لكن العتقت أن التوابع في طاعته في الأمر الصادر عن الله تعالى وفيما هو لله لا فيما يتعلق بالأغراض الدنيوية أو علمت أن ذلك في الدرجة دون ما نبت إليه فاستفهمت أو أفهمت بالقرينة أنها سكت في الوجوب فعبرت بالأمر عن الوجوب فأفهمت ومنها قوله عليه السلام لولا أني أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة فدل على أنه للوجوب والأفهم مندوب قلنا لما كان قد حثهم على السؤال ندبا قبل ذلك أفهم أنه أراد بالامر ما هو شاق أو كان قد أوحى إليه أنكر لو أمرتهم بقولك استأنا كوالا وجبنا ذلك عليهم فعلنا أن ذلك يجب بإيجاب الله تعالى عند إطلاقه صيغة الأمر ومنها قوله عليه السلام لا يبيعد الخدري لمادعاء وهو في الصلاة فمجيء أمما سمعت الله تعالى يقول استسيوا الله والرسول إذا دعاكم لما يحيبكم فكان هذا التوبيخ على مخالفة أمره قلنا لم يصدر منه أمر بل مجرد نداء وكان قد عرفهم بالقرائن تفهيمها ضروريا ووجوب التعظيم له وأن ترك جواب النداء تهاون وتحقير بأمره بدليل أنه كان في الصلاة وإتمام الصلاة واجب بمجرد النداء لا يدل على ترك واجب بل يجب تركه بما هو واجب منه كما يجب ترك الصلاة لانقضاء الغرض وبمجرد النداء لا يدل عليه ومنها قول الأقرع بن حابس سبحنا هذا العامنا هذا أمم لا بد فقال عليه السلام لا بد لو قلت نعم لوجب فدل على أن جميع أوامره لا يجب

والشرط كما عرفت (و) للجهور نائبا (لزم كفر من قال بمحمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) على تقدير ثبوت مفهوم القلب لأن مفهومه ليس غيره رسول الله وهو رسول الله وهو كفر (و) لزوم كفر من قال (زيد موجود) فإن مفهوماً ومفهوم ليس غيره موجودا (ظاهرا) المعنى أن الكفر بحسب ظاهر العبارة (قبل وقع الإلزام به للدقاق ببغداد وللجدال) فيه (بجمال) فإن المفهوم ظني وأضعف من المنطوق لاسم المحكم فيضعف عند معارضة المنطوق والمحكمات دلت على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم والقاطع دل على وجود غيره من الله تعالى وإنما كان هذا جدلا لأنه يلزم أن يكون كفرامع قطع النظر عن معارضة امر آخر والقرينة شنيع جدا وأيضا فدخلوا بغير هذا القول المشركون أولا وأمره وابتدعه ولم يكن حينئذ المحكمات حينئذ يكون هذا الكلام تحميلا فأفهم (واستدل لو كان) المفهوم (حقا لكان القياس باطلا) لأنه مشاركة في عين حكم المنطوق فيضاده المفهوم (وأوجب شرطه 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 لوضح) الجواب (لأن كل قياس مفهوما) موافقا (والثابت به نائبا بالنص) وهو خلف (ونائبا كقيل المعبر في القياس مطلق المساواة) والشركة (ولا يتناقض ذلك كون المعنى أشد مناسبة للأصل) ويكون في الفرع أقل مناسبة وهذا ليس دلالة النص في شئ لأن ثبوت الحكم حينئذ ليس جليا فهو قياس (حينئذ يجوز اجتماع القياس مع مفهوم الخائف أقول التحقيق أن بناء) مفهوم (المخالفة على عدم العائدة أصلا) وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهو الموافقة اصطلاحا وخفية وهو القياس) فإن مطلق الموافقة فائدة فلا بد من انتفاءها (حينئذ قالوا الشرط) للمفهوم (عدم الموافقة) أرادوا العم لغعة أو دلالة أو قياسا) فقد ظهر أن محل القياس ليس من مجال مفهوم المخالفة (وحيث إن الاشكالان) (يندفعان فأفهم) وهذا بعينه ما قال في التلويح أن شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس وهذا غير وافي لأن انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا إلا إذا غلب خص المجتهد ولم يجد المفهوم لا يثبت الاعتد المجتهد بعد نظر أدق فلا تكون الدلالة تعوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوبا بطل بالكافة وهذه الجملة تبطل سائر أقسام المفهوم وكنت قد عرضت هذا على أبي مطلق الأسرار الإلهية قدس سره فأفاد أن مذهبهم أن المفهوم مدلول للكلام لكن القياس دليل يعارضه وهو قوي عن المفهوم فيقدم عليه لا تعارض كما يقدم على العام المخصوص وهذا لا يضر كونه مدلولاً للكلام فأفهم فإنه غاية التوجيه وعبارة أكثر معتبرا منهم نأى عنه فاتهم قالوا الشرط عدم افتوائه بأسر هاسوي المفهوم وعدم انتفاء الدلالة والقياس فتدبر مثبت ومفهوم القلب (قالوا وقال له) ليست أي زانية يتبادر منه

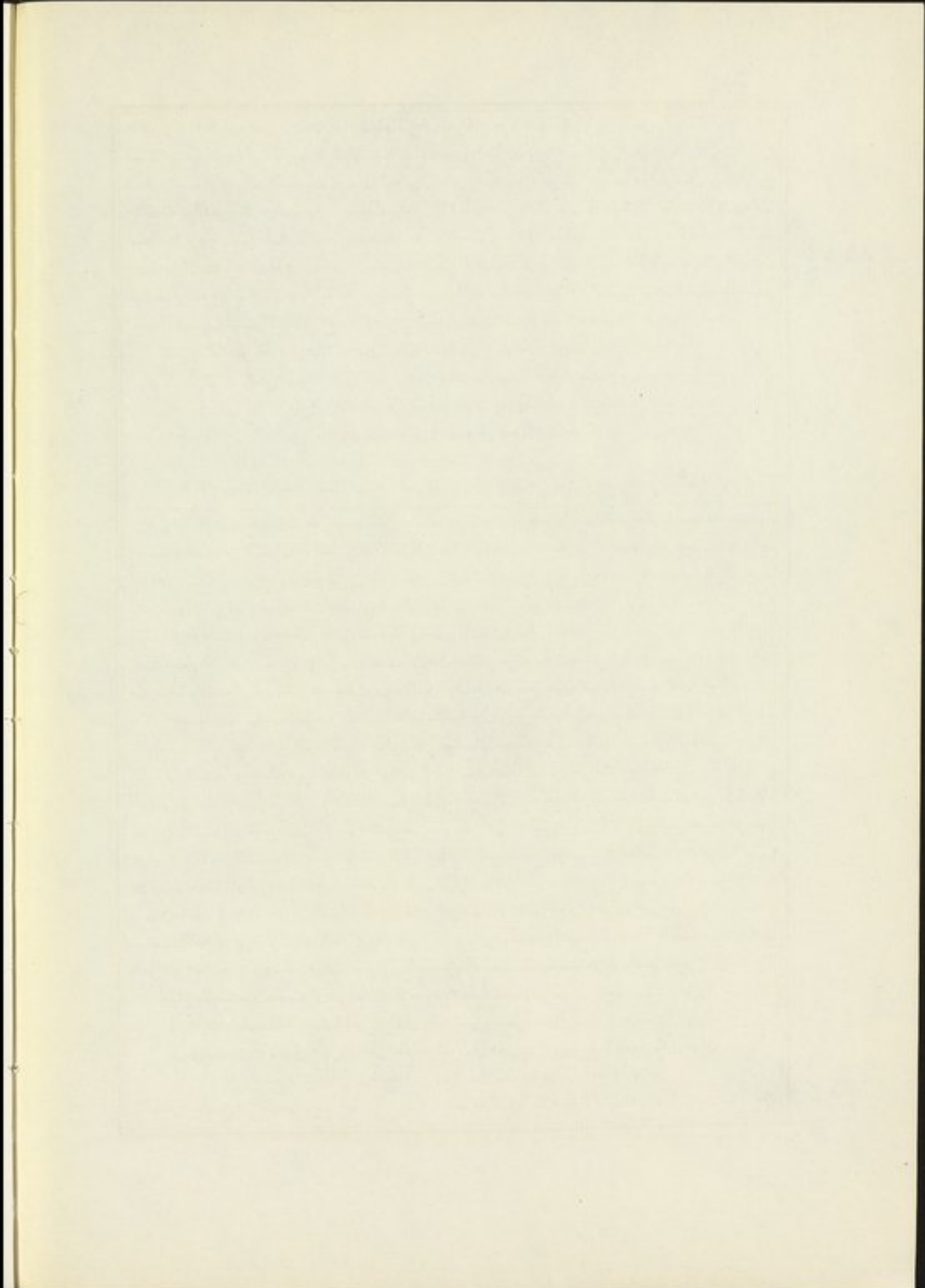
فلما قد كان عرف وجوب الحج بقرينة قوله تعالى وثقه على الناس حج البيت بامور أخر صرح بحجة لكن شك في أن الأمر التكرار أو المرة الواحدة فوله متردد بينهما ولو عين الرسول عليه السلام أحدهما التعين وصار متعيناً في حقنا بيباه فعنى قوله لو قلت نعم لوجب أى لو عينت لتعين • الشبهة الرابعة من جهة الاجماع زعموا أن الأمة لم تزل في جميع الاعصار ترجع في إيجاب العبادات وتحريم المحظورات إلى الأوامر والنواهي كقوله أقموا الصلاة وآتوا الزكاة وقاتلوا المشركين كافة وقوله ولا تقربوا الزنا ولاتأكلوا الربا ولاتأكلوا أموالهم إلى أموالكم ولا تقتلوا أنفسكم ولا تنكحوا ما نكح آبائكم وأمثاله والجواب أن هذا وضع وتقول على الأمة ونسبة لهم إلى الخطأ ويجب تنزيلهم عنه نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الأمر للوجوب وإنما فهم المحصولون وهم الأقولون ذلك من القران والأدلة بدليل أنهم قطعوا بوجوب الصلاة وتحريم الزنا والأمر محتمل للندب وان لم يكن موضوعه والتهنى يحتمل التنزيه وكيف قطعوا مع الاحتمال لولا أدلة قاطعة وما قولهم لا كقول من يقول الأمر للندب بالاجماع لانهم حكموا بالندب في الكتابة والاستسناد وأمثاله لصيغة الأمر والأوامر التي جعلتها الأمة على الندب أكثر فان النوافل والسنن والآداب أكثر من الفرائض إذ من فريضة الأوتى تعلق بها وأعمالها وبها دابها سنن كثيرة أو نقول هي للإباحة بدليل حكمهم بالإباحة في قوله فاصطادوا وقوله فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وان كان ذلك للقران فكذلك الوجوب فان قيل وماتلك القران فلنا ما في الصلاة فقل قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وما ورد من التهديدات في ترك الصلاة وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرضى إلى غير ذلك وأما الزكاة فقد اقترن بقوله تعالى وآتوا الزكاة قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله إلى قوله فتكوى بها جباههم وجنوبهم

نسبته أى نسبة الزنا إلى أمه ولذا وجب الحد (عند الاماميين مالك وأحمد قلنا) هذا الانفهام بالقريظة الجزئية في خصوص هذا التركيب (لأبالغة) حتى يلزم في كل لقب على أن هذا ليس من المفهوم فان مفهومه نبوت الزنا لماسوى أمه أو أم كل أحد وهو ليس من مفهوما البتة قالوا نأيباهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه رسلم الماء من الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وهم من أجله أهل اللسان ففهمهم حجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم الامام أبو حنيفة من حديث البين على من أنكر عدم البين على المدعى لان المعنى كل عين على من أنكر وإنما أوجب الأئمة الاربع الغسل من الاكسال بقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام اذ اجلس الرجل بين شعبه الاربع وجهه فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذى عن ابن عباس (مسئلة انما ه) لفظ (انما كان وما كافة) زائدة فليس فيه اثبات ونفى (كقوله عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (انما الرباني النبوة) وليس المقصود حصر الربا فيها بل قد يكون في الفضل أيضا (ونسبه في البديع إلى الخنثية دون التصريح) وفيه نسب للخنثية عدمه فاعاز يد قائم كلمة قائم وقد تكرر منهم نسبه وأيضاً يجب أحد من الخنثية يمنع اولادها في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النية في الموضوع بل تقدير الكمال والعصمة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيحة لكن في التأيد نظر قائم انما لم يجيبوا منع اولادها الحصر لأن مدار الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتقدير (وهو الصحيح عند الخوئين كما في شرح المنهاج وقيل تصيد الحصر) أى حصر ما يلي انما متأخر فيما بعده فتقدير النفي والاثبات (فقبل) هذا الحصر (منطوق) لما هو موضوعه وهو مختار التصريح (وقيل مفهوم) فليس موضوعا (قالوا) أى القائلون بالحصر (أولان ان للاثبات وما للنفي) فلتما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر (وهو) فاسد (كجارى) فان ما زائدة تدل على لابطال عمل ان ولم يعهد في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي (و) قالوا (نأيباهم) قوله عليه وآله الصلاة والسلام (انما الولاملن أعتق) يفيد نفي الولاية وغيره وسبق أيضا كذلك على ما يشهد به قصة نزوله (قلنا) لانما اذنة انما نفي الولاية عن غيره (بل) يفهم (من العموم) لأنه اذا كان كل افراد الولاملن أعتق لم يبق ولاية يكون لغيره (فان قلت يجوز الاشتراك في الولاية) كملكية الدار (فيصحب ان الولاية له في الجملة (قلت الظاهر) من هذا الكلام (الاستقلال) أى استقلال بملكية الولاية (وما لا غير ليس له) عرفا (كما يقال ملكية الدار لا زيد) بأباه ملكية عمر وظاهرا) حتى لو أقر بهما زيد لا يسمع اقراره بعده لعمر وانما ذلك لفهم الاستقلال فانهم (واما مثل العالم زيد)

وظهورهم وأما الصوم فقوله كتب عليكم الصيام وقوله فعذته من أيام أخر وإيجاب نذاركه على الحائض وكذلك الزنا والقتل ورد
 فيها تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تخصي فلذلك قطعوا به لا بمجرد الأمر الذي منتهاه أن يكون ظاهرا
 فستطرق اليه الاحتمال (مسئلة) فان قال قائل قوله بعد الحظر ما وجبه وهل تقدم الحظر تأثير فلنا قال قوم
 لا تأثير لتقدم الحظر أصلا وقال قوم هي قرينة تصرفها الى الإباحة والمختار أنه ينظر فان كان الحظر السابق عارضا لعله وعلقت
 صيغة افعال بزواله كقوله تعالى فاذا حلتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الهم فقط حتى يرجع حكمه الى ما قبله
 وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بنسب وإباحة لكن الأغلب ما ذكرناه كقوله فانتشر واو كقوله عليه السلام كنت
 نهيتكم عن لحوم الاضاحي فاذا خروا أما اذا لم يكن الحظر عارضا لعله ولا صيغة افعال علق بزوالها فيجب موجب الصيغة على أصل
 التردد بين التنبؤ والإباحة ونزجها هنا احتمال الإباحة ويكون هذا قرينة ترجيح هذا الاحتمال وإن لم تبعه
 اذا لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع أما اذا لم ترد صيغة افعال
 لكن قال فاذا حلتم فانتم ما موروون بالاصطاد فهذا يحتمل الوجوب والنسب
 ولا يحتمل الإباحة لانه عرف في هذه الصورة وقوله أمرتكم بذلك
 يضاهي قوله افعال في جميع المواضع الأخرى هذه
 الصورة وما يقرب منها

تم الجزء الاول من المستصفي ويليها الجزء الثاني وأوله النظر الثالث في موجب الامر ومقتضاه

أي فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر جزئيا من جزئياته (ولاعهد) عمه (فقبل لا يفيد الحصر أصلا) لا مفهوما ولا منطوقا
 (وقيل) يفيد وهو (منطوق وهو الحق لكنه اشارة) فان معناه العالم عين يدعى طريق الحمل الاولي كما ذكره عبد القاهر فيما
 اذا كان الخبر معرفة أو كل العالم زيد وعلى كل تقدير يلزمه ان العالم ليس غير زيد (وقيل) الحصر (مفهوم) لكن على هذا
 يكون مفهومه من قبيل مفهوم اللقب (قيل) هو الحق (لقطع به لا نطق بالثني أصلا أقول) لان سلم أنه لا نطق بل (يكفي
 للإشارة للزوم عقلا) وهو محقق كما بينا (لنلولم يفيد) الحصر (لكان كل عالم زيدا الا لارجح) للبعض دون البعض فلا يصح
 العهد فتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد (وما في المختصر أنه يلزم مثله في العكس) أي في زيدا العالم فاهو جوابكم
 فهو جوابنا (فتدفع) لان المدعى غير مختلف وان عم الدليل (اذاعة المعاني مصرحون بالمساواة) بينهما (فانما وجه الفرق على
 الفارق) بينهما علينا وقد يجب بالفرق بأنه يمكن فيه العهد لتقدم جزئي من جزئياته فتأمل فيه (وقد يقال) في الجواب الوصف
 اذا وقع مسندا اليه قصده الذات الموصوفة) فتكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر (واذا وقع مسندا) كما في
 التأخير (قصده كونه ذاتا موصوفة وهو عارض للاول) ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفيد الحصر فاقرقا (كذا في شرح
 المختصر ورد بان الفرق) المذكور (انما هو في الشكرة) الواقعة خبرا (دون المعرفة قيل) في جواب الرد (قد تقرر) في غير هذا
 الفن (ان المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة أو نكرة أقول التحقيق) هنا (أن مناط الحصر) فيه (هو حمل
 هو هو) أي الاولي (لا الشائع) اذ محصله ثبوت شئ للوضع ولا ينافي الثبوت للغير (والنكرة) الواقعة خبرا (ظاهرة في الثاني)
 فلا يفيد الحصر (والمعرفة) الواقعة خبرا ظاهرة (في الاول) فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه أو مسندا (وهذا
 لا ينافي ما تقرر) فان ما تقرر ان المحمول بالحمل المتعارف هو المفهوم لافي الحمل الاولي (على أن الحق هو الحكم على الطبيعة)
 من حيث الانطباق على الذات (دون الذات) وقد حقق في السلم ونحن أيضا فصلنا القول في شرحه ثم المقصود منه الاعتراض
 على هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام (ثم افادة تقديم ما حقه التأخير للحصر) نحو ابانئ نعبد (وتفصيل أنواعها مع
 ما فيها من الاختلاف فذكر في علم المعاني) فلان ذكره (هذا تمت مقالات المبادئ بفضل ولي التوفيق والأبدي)
 أي النعماء الحمد لله الذي يسرنا شرح المبادئ والمرجو من المفيض أن يوفقنا لشرح المقاصد اللهم اشرح
 لي صدرى ويسر لي أمرى واحلل عقدة من لساني واحشرني في محبي سيد الاولين وسيد الآخريين
 شفيع المذنبين وانلني شفاعة يوم الدين صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين
 تم الجزء الاول من فوائح الرجوع بنسرح مسلم الثبوت ويليها الجزء الثاني في الكلام على الأصول الاربعه الكتاب والسنة الخ



﴿ فهرست الجزء الأول من المستصفي لجمعة الاسلام الامام الغزالي في الأصول ﴾

صفحة	صفحة
٢٣	٢
الفصل الثاني في النظر في المعاني المفردة	خطبة الكتاب
٢٥	٤
الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفعة	صدر الكتاب - بيان حدًا أصول الفقه
٢٧	٥
الفن الثاني في المقاصد وفيه فصلان	بيان مرتبة هذا العلم ونسبته الى العلوم
الفصل الأول في صورة البرهان	٧
٤٣	٨
الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان	بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة
٤٩	٨
الفن الثالث من دعامة البرهان في الواحق وفيه فصول	بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة
الفصل الأول في بيان ما تنطق به الألسنة الخ	٨
٥١	٨
الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتشليل الى ما ذكرناه	القسط الأول هو الحكم الخ
٥٢	٩
الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات	القسط الثاني في المتمر وهو الكتاب الخ
٥٤	٩
الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان دلالة	القسط الثالث في طرق الاستمرار
٥٥	٩
القسط الأول في النمرة وهي الحكم وينقسم الى أربعة فنون	القسط الرابع في المستتر
الفن الأول في حقيقته	٩
٥٥	٩
مسئلة ذهب المعتزلة الى أن الأفعال تنقسم الى حسنة وقبيحة	بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها
٦١	١٠
مسئلة لا يجب شكر المنعم عفا خلاه للمعتزلة	مقدمة الكتاب
٦٣	١١
مسئلة ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الأفعال قبل ورود النسخ على الإباحة	بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان وفيه دعامتان
٦٥	١٢
الفن الثاني في أقسام الأحكام	الدعامة الأولى في الحد وتشتمل على فئتين
٦٧	١٢
مسئلة الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين أقسام محصورة	الفن الأول في القوانين وهي ستة
٦٩	١٢
مسئلة ينقسم الواجب الى مضيق وموسع	القانون الأول أن الحدانعا يند كرا الخ
٧٠	١٣
مسئلة في حكم ما اذا مات في أثناء وقت الصلاة بخاءة	القانون الثاني أن الحد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق الخ
٧١	١٥
مسئلة اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب	القانون الثالث أن ما وقع السؤال عن ماهيته الخ
٧٢	١٧
مسئلة قال قائلون اذا اختلطت منكوحه بأجنبية وجب الكف عنهم الخ	القانون الرابع في طريق اقتصاص الحد
٧٣	١٨
مسئلة اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بحد محدود	القانون الخامس في حصر مدخل الخلل في الحدود
٧٣	١٩
مسئلة الوجوب يبين الجواز والإباحة بحد الخ	القانون السادس في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده الا الخ
	٢١
	٢٤
	٢٧
	٢٩
	٣٠
	٣٠

صفحة	صفحة
١٠٥	٧٤
مسئلة قال القاضي القرآن عربي كله الخ	مسئلة في أن الجائز لا يتضمن الأمر
١٠٦	٧٥
مسئلة في القرآن محكم ومنشبه	مسئلة المباح من السرعة
١٠٧	٧٥
كتاب النسخ وفيه أبواب	مسئلة المنذوب ما موربه
الباب الأول في حده وحقيقته وانباته	٧٦
١١١	مسئلة في أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجبا
الفصل الثاني في اثباته على منكره	حراما الخ
١١٢	٧٧
الفصل الثالث في مسائل تشعب عن النظر في حقيقة النسخ	مسئلة ماذا كره في الواحد بالتعدد ظاهر الخ
١١٢	٧٩
مسئلة في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال	مسئلة في تضاد المكروه والواجب
١١٦	٧٩
مسئلة اذا نسخ بعض العبادات أو شرطها الخ	مسئلة في الكلام على صحة الصلاة في الدار المغصوبة
١١٧	٨١
مسئلة الزيادة على النص نسخ الخ	مسئلة اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده الخ
١١٩	٨٣
مسئلة ليس من شرط النسخ اثبات بدل الخ	الفن الثالث من القطب الأول في أركان الحكم
١٢٠	٨٤
مسئلة قال قوم يجوز النسخ بالأخف ولا يجوز بالأثقل	مسئلة في أن تكليف الناس والغافل عما يكلف محال
١٢٠	٨٥
مسئلة اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر	مسئلة فان قال قائل ليس من شرط الأمر عندكم كون الأمور موجودة الخ
١٢١	٨٨
الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه وفيه مسائل	مسئلة كمالا يجوز أن يقال اجمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن
١٢٢	٩٠
مسئلة ما من حكم شرعي الا وهو قابل للنسخ	مسئلة اختلفوا في المقضي بالتكليف الخ
١٢٣	٩٠
مسئلة الآية اذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها الخ	مسئلة فعل المكروه يجوز أن يدخل تحت التكليف الخ
١٢٤	٩١
مسئلة يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن	مسئلة ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصل حالة الأمر الخ
١٢٦	٩٣
مسئلة الاجماع لا ينسخ به	الفن الرابع من القطب الأول فيما يظهر الحكمه وفيه أربعة فصول
١٢٦	٩٤
مسئلة لا يجوز نسخ النص القطع المتواتر بالقياس	الفصل الأول في الأسباب
١٢٨	٩٤
مسئلة لا ينسخ حكم بقول العصاة نسخ حكم كذا	الفصل الثاني في وصف السبب بالعصية والبطلان والفساد
١٢٨	٩٥
خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ	الفصل الثالث في وصف العبادات بالأداء والفضاء والاعادة
١٢٩	٩٨
الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه مقدمة وقسمان	الفصل الرابع في العزيمة والرخصة
١٣٢	١٠٠
المقدمة في بيان ألفاظ العصية الخ	القطب الثاني في أدلة الأحكام وهي أربعة أصول
القسم الأول من هذا الأصل الكلام في التواتر وفيه أبواب	١٠٠
١٣٢	١٠٢
الباب الأول في اثبات أن التواتر يفيد العلم	الأصل الأول من أصول الأدلة كتب الله تعالى
١٣٤	١٠٢
الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة	مسئلة التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب
١٣٤	١٠٢
مسئلة عدد الخبرين ينقسم الى ما هو ناقص الخ	مسئلة في أن البسلة آية من القرآن الخ
١٣٥	١٠٥
مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا	مسئلة ألفاظ العرب تشمل على الحقيقة والمجاز
١٣٧	
مسئلة قطع التماضي بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل	
١٣٨	
مسئلة العدد الكامل اذا أخبر واو لم يحصل العلم الخ	

حقيقة	حقيقة
١٨٢ مسألة اذا قلنا لا يعتبر قول العوام مقصوداً لهم الخ	١٣٩ خاتمة لهذا الباب في بيان شروط فاسدة
١٨٢ مسألة المبتدع اذا خالف لم ينعقد الاجماع دون الخ	١٤٠ الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه وهي ثلاثة اقسام
١٨٥ مسألة قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة	١٤٠ القسم الأول ما يجب تصديقه الخ
١٨٥ مسألة الاجماع من الأكثرين ليس بحجة	١٤٢ القسم الثاني من الاخبار ما يعلم كذبه
١٨٧ مسألة قال مالك الحجة في اجماع أهل المدينة فقط	١٤٤ القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه
١٨٨ مسألة اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر الخ	١٤٥ القسم الثاني من هذا الأصل في اخبار الآحاد وفيه أبواب الأول في اثبات التعبد به وفيه أربع مسائل
١٨٩ مسألة ذهب داود وشيعته الى أنه لا حجة في اجماع من بعد الصحابة	١٤٥ مسألة في بيان المراد بخبر الواحد
١٩١ مسألة اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الاجماع الخ	١٤٦ مسألة في جواز التعبد بخبر الواحد وعدمه
١٩٢ مسألة اذا انفقت كلمة الأمة ولو في لحظة انعقد الاجماع الخ	١٤٧ مسألة ذهب قوم الى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد الخ
١٩٦ مسألة يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة	١٤٨ مسألة الصحيح أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد الخ
١٩٨ الباب الثالث في حكم الاجماع	١٥٥ الباب الثاني في شروط الراوي وصفته
٢٠٢ مسألة اذا خالف واحد من الأمة أو اثنان لم ينعقد الاجماع	١٥٧ مسألة في تفسير العدالة
٢٠٣ مسألة اذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصح القول الاخر معه جوار الخ	١٦٠ مسألة في الاختلاف في شهادة الفاسق المتأول خاتمة جامعة للرؤية والشهادة
٢٠٥ مسألة فيما اذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعا الى واحد	١٦٢ الباب الثالث في الجرح والتعديل وفيه أربعة فصول
٢١٥ مسألة الاجماع لا يثبت بخبر الواحد الخ	١٦٥ الباب الرابع في مستند الراوي وكيفية ضبطه
٢١٦ مسألة الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالاجماع	١٦٦ مسألة فيما يقوله عند الشك في سماعه من الشيخ
٢١٧ الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب	١٦٧ مسألة اذا أنكر الشيخ الحديث ولم يعمل به لم يصح الراوي بمجرد ما
٢٢٤ مسألة لا حجة في استحباب الاجماع الخ	١٦٨ مسألة انفراد الثقة بزيادة في الحديث مقبول عند الجماهير الخ
٢٢٥ مسألة في أن النافي هل عليه دليل الخ	١٦٨ مسألة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل الخ
٢٤٥ خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها وهي أربعة	١٦٩ مسألة المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة الخ
٢٧١ فصل في تفرع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصومه	١٧١ مسألة خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول الخ
٣١٥ القطب الثالث في كيفية استثمار الأحكام من منبرات الأصول ويشتمل على صدر ومقدمة وثلاثة فصول	١٧٣ الأصل الثالث من أصول الأدلة الاجماع وفيه أبواب الأول في اثبات كونه حجة على منكره
	١٨١ الباب الثاني في بيان أركان الاجماع
	١٨١ مسألة ينصوردخول العوام في الاجماع الخ

صفحة	صفحة
٣٥٩	٣١٥
مسئلة اذادار اللفظ بين الحقيقة والمجاز واللفظ للحقيقة	صدر القطب الثالث
٣٦٠	٣١٧
خاتمة جامعة	الفن الأول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة المخ
٣٦٤	٣١٨
القول في البيان والمبين - مسئلة في حد البيان	وفيه مقدمة وسبعة فصول
٣٦٨	٣٢٢
مسئلة في تأخير البيان	الفصل الأول في مبدا اللغات
٣٨١	٣٢٣
مسئلة ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم الى	الفصل الثاني في أن الاسماء الغوية هل تثبت قياسا
منع التدريج في البيان	٣٢٥
٣٨٢	٣٢٦
مسئلة لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل	الفصل الثالث في الأسماء العرفية
والتخصيص للعموم كطريقي الجمل والعموم	٣٢٦
٣٨٤	٣٢٣
القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول	الفصل الرابع في الأسماء الشرعية
٣٨٩	٣٢٧
مسئلة التأويل وإن كان محتملا فقد يتجمع قرآنين يدل	الفصل الخامس في الكلام المفيد
على فساد	٣٢٧
٤٠٠	٣٤١
مسئلة قال قوم قوله فاطعام مستين مسكينا نص في	الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب
وجوب رعاية العدد الخ	٣٤١
٤٠٢	٣٤٥
مسئلة في تقسيم العموم الى قوى وضعيف	القسم الأول من الفن الأول من مقاصد القطب
٤١١	٣٥٥
القسم الثالث في الأمر والنهي	الثالث في الجمل والمبين
٤١١	٣٥٥
النظر الأول في حد الأمر وحقيقته	مسئلة إذا أمكن جعل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين
٤١٧	٣٥٦
النظر الثاني في الصيغة	وجله على ما يفيد معنى واحدا فهو مجمل
٤٣٥	٣٥٦
مسئلة إن قال قائل قوله افعل بعد الحنظر ما موجه	مسئلة ما أمكن جعله على حكمه تصديقا ليس بأولى مما
	يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي
	٣٥٧
	مسئلة اذادار الاسم بين معناه الغوى ومعناه الشرعى
	قال القاضي هو مجمل

فهرست الجزء الاول من كتاب فوائذ الرحوت بشرح مسلم التتوت للامام محب الله بن عبد الشكور

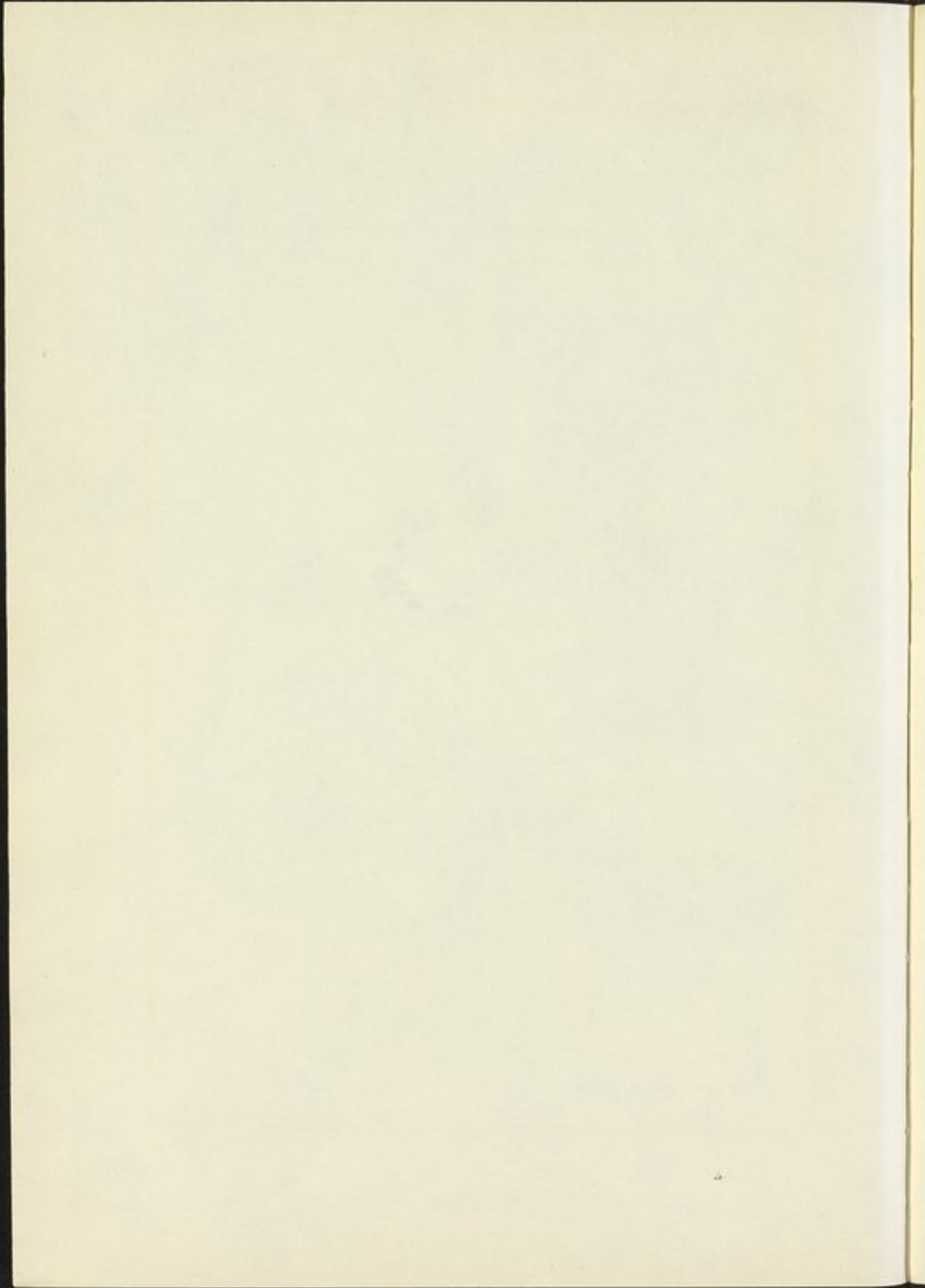
صفحة	صفحة
خطبة الكتاب ٢	١١١ مسألة المندوب هل هو مأثور به الخ
المقدمة في حدأصول الفقه وموضوعه وغايته ٨	١١٢ مسألة المذدوب ليس بتكليف
(المقالة الأولى) في المبادئ الكلامية ١٧	١١٢ مسألة المكروه كالمندوب الخ
مسألة النظر مفيد للعلم بالضرورة الخ ٢٣	١١٢ مسألة الاباحه حكم شرعي
مسألة قال الأشعري ان الافادة بالعادة ٢٣	١١٣ مسألة المباح ليس يجنس للواجب
(المقالة الثانية) في الاحكام وفيها أبواب ٢٤	١١٣ مسألة المباح ليس بواجب
الباب الاول في الحاكم ٢٥	١١٤ مسألة المباح قد يصير واجبا عندنا
مسألة لا حكم الا من الله ٢٥	١٢٠ مسألة الحكم بالعصمة في العبادات عقلي
فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد ٤٠	١٢٣ الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل
مسألة قال الأشعري بتسكير المنع ليس بواجب عقلا ٤٧	١٢٢ مسألة لا يجوز التكليف بالمتنع
مسألة لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل ٤٨	١٢٨ مسألة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية
قديم الخ	١٢٢ مسألة لا تكليف الا بالفعل
(تنبيه) الخفية قسموا الفعل بالاستقراء الى ما هو ٥١	١٣٤ مسألة نسب الى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل
حسن الخ	١٣٧ مسألة قسم الخفية القدرة الى ممكنة والى مبسرة
الباب الثاني في الحكم ٥٤	١٤٠ مسألة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا الخ
مسألة الواجب على الكفاية واجب على الكل ٦٢	١٤٣ الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف
مسألة ايجاب أمر من أمور معلومة صحيح ٦٦	١٤٣ مسألة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا الخ
تقسيم الواجب الى مؤقت وغيره ٦٩	١٤٦ مسألة المعدوم مكلف
مسألة اذا كان الواجب موسعا فجميع الوقت وقت ٧٢	١٥١ مسألة في صحة التكليف بالفعل الممكن بالذات وفي العادة
لأدائه	١٥٣ مسألة اسلام الصبي العاقل صحيح الخ
مسألة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول الخ ٧٦	١٥٤ مسألة العقل شرط التكليف الخ
فرع صغ عصر يومه في الجزء الناقص ٧٧	١٥٦ مسألة الاهلية الكاملة بكمال العقل والبدن
مسألة لا ينقل الوجوب عن وجوب الاداء ٧٨	١٦٤ مسألة سفر المعصية لا يمنع الرخصة عندنا الخ
مسألة الواجب قسما اداء وقضاء ٨٥	١٦٥ مسألة المؤاخذة بخطابا بآثره عقلا
مسألة اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد ٨٨	١٦٦ مسألة الاكراه ملج
مسألة مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا ٩٥	١٦٨ مسألة لارج عقلا وشرعا الخ
مسألة وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده ٩٧	١٧٢ مسألة العبد اهل للتصرف ومالك اليد عندنا
مسألة اذا انسخ الوجوب بقى الجواز ١٠٣	١٧٥ مسألة الموت هادم لأساس التكليف
مسألة يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد ١٠٤	(المقالة الثالثة) في المبادئ القوية الخ
بالجنس	١٧٧ مسألة هل يجوز القياس في اللغة الخ
مسألة يجوز تحريم أحد أشياء كما يجابه ١١٠	

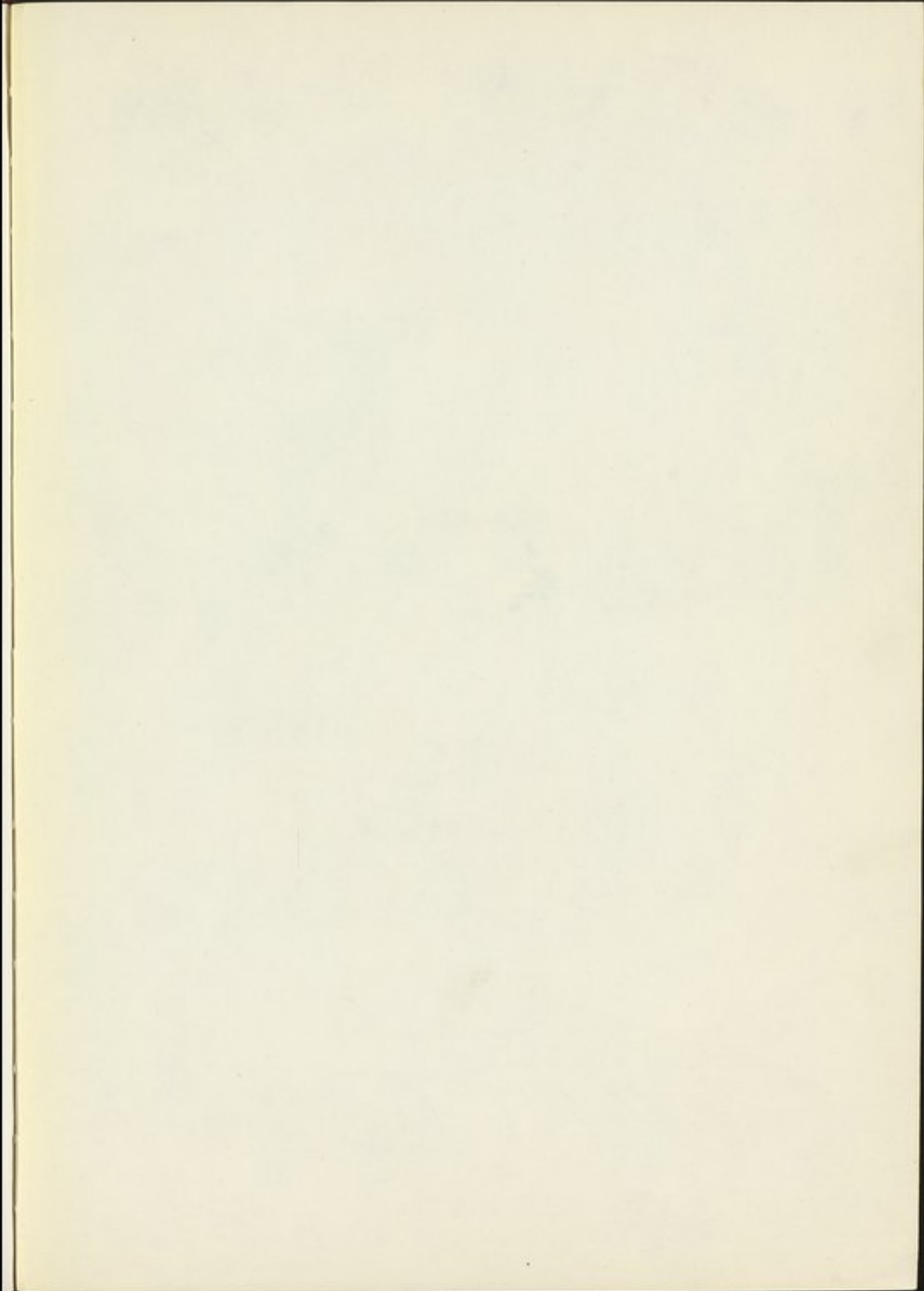
صفحة	صفحة
٢٤٠	١٩١
مسئلة حتى الغاية	الفصل الاول في اشتقاق المفرد وجوده
٢٤٢	١٩٢
مسائل حروف الجر	مسئلة شرط صحة اطلاق المشتق صدق أصله
٢٤٢	١٩٣
مسئلة الباء لاصاق	مسئلة اطلاق المشتق للباشر حقيقة
٢٤٣	١٩٥
فرع يلزم تكرار الاذن في ان خرجت الاباذني	مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره
٢٤٣	١٩٦
مسئلة على الاستعلاء	مسئلة الأسود ونحوه يدل على ذات مائة مائة بالسواد
٢٤٤	١٩٨
مسئلة من اختلف فيها	الفصل الثاني في تعدد معني المفرد
٢٤٤	١٩٨
مسئلة الى لانها محكم 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 للترك عوم
٢٤٨	٢٠٢
مسئلة ان للتعليق على ما هو على خطر الخ	الفصل الثالث في تعريف الحقيقة وتقسيمها
٢٤٨	٢٠٥
مسئلة اذا ظرف زمان الخ	مسئلة للجهاز امارات
٢٤٩	٢٠٨
مسئلة لولا امتناع الثاني لامتناع الاول	مسئلة في هل يستلزم المجاز الحقيقة
٢٤٩	٢٠٨
مسئلة كيف الحال	مسئلة اختلف في نحو انبت الربيع البقل على أربعة
٢٥٠	مذاهب
مسائل الظروف	٢١١
٢٥٠	تمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك الخ
مسئلة قبل وبعده مع متقابلات	٢١١
٢٥٠	مسئلة المجاز واقع في القرآن والحديث الخ
٢٥٠	٢١٢
مسئلة عند العضة الحسية الخ	مسئلة الاظهر ان في القرآن معربا الخ
٢٥١	٢١٣
مسائل متفرقة	مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة الخ
٢٥١	٢١٥
مسئلة غير متوغل في الابهام الخ	مسئلة في المجاز عوم كالحقيقة الخ
٢٥١	٢١٦
مسئلة اللام للاشارة للعلومية	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 المجاز المتعارف الخ
٢٥٣	٢٢١
مسئلة الترادف وقع في اللغة الخ	مسئلة الحقيقة تترك لتعذرهما عقلا وعادة 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 والمؤكد	مسئلة المجاز يصح شرعا لعدم وجوب النقل الخ
٢٥٥	٢٢٦
الفصل الخامس في تقسيم المفرد الى عام وخاص	مسئلة المجاز انما يكون في اسم الجنس الخ
٢٦٥	٢٢٦
مسئلة موجب العام قطعي عندنا	مسئلة في انقسام الحقيقة والمجاز الى صريح وإلى كناية
٢٦٧	٢٢٩
مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البص من المخصص	تمة في مسائل الحروف
٢٦٨	٢٢٩
مسئلة الجمع المشكرك ليس من صيغ العموم	مسئلة الواو والجمع مطلقا
٢٦٩	٢٣٤
مسئلة أقل الجمع ثلاثة	مسئلة الفاء لترتيب الخ
٢٧٢	٢٣٤
مسئلة استغراق الجمع لكل فرد فرد كالمفرد	مسئلة ثم للترادف الخ
٢٧٣	٢٣٦
مسئلة جمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب فيه الرجال هل يشمل النساء وضعا	مسئلة بل في المفرد للاضراب
٢٧٨	٢٣٧
مسئلة الخطاب التخييري لا يعم المعدومين في زمن الوحي	مسئلة لكن خفيفة ونقيلة للاستدراك
	٢٣٨
	مسئلة أو لأحد الامرين

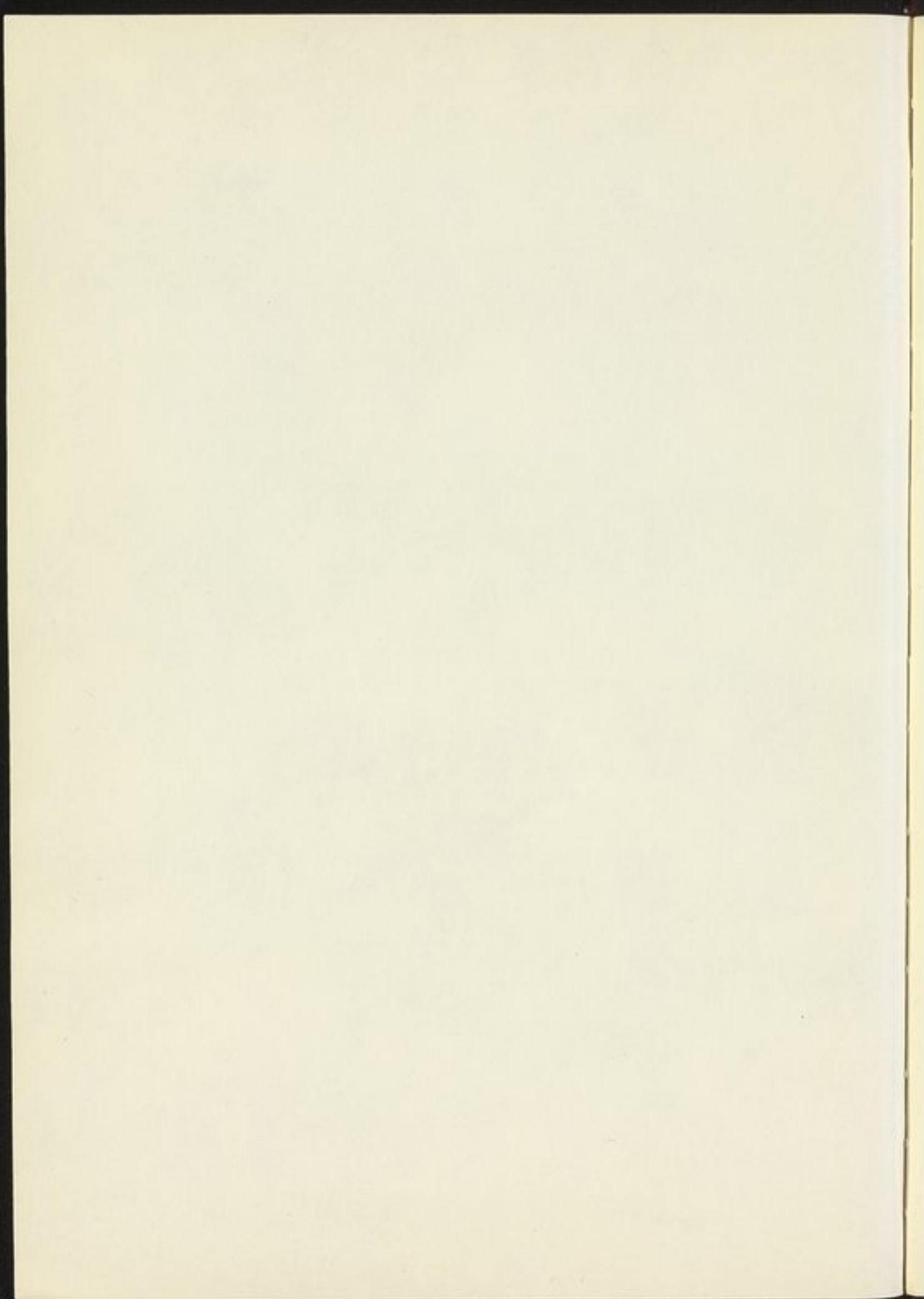
صفحة	صفحة
٢٤٩	٢٧٨
مسئلة يجوز تخصيص السنة بالسنة الخ	مسئلة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب
٢٤٩	٢٨٠
مسئلة لا يجوز عند الخنفة تخصيص الكتاب بخبير الواحد	مسئلة خطاب الشارع لواحد من الامة لايم
٢٥٢	٢٨١
مسئلة الاجماع يخص القرآن والسنة	مسئلة خطبة تعالى الرسول هل يم الامة
٢٥٣	٢٨٢
مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف خصوصاً العموم	مسئلة خذمن أموالهم صدقة لا يقضى أخذها من كل نوع
٢٥٤	٢٨٣
مسئلة فعل الرسول بخلاف العموم يخص	مسئلة العام قد يتضمن مداوذا الخ
٢٥٤	٢٨٥
مسئلة التقرير يخص عند الشافعية	مسئلة اذا علل الشارع حكماً بعلة عم في مجالها
٢٥٥	٢٨٦
مسئلة فعل العصبي العادل العالم يخص	مسئلة لا آكل مثلي يفيد العموم
٢٥٥	٢٨٩
مسئلة افراد فرد من العام يحكمه لا يخصه	مسئلة الاستواء بين الشيتين بوجه ما معلوم الصدق
٢٥٦	٢٩٤
مسئلة رجوع الضمير الى بعض افراد العام ليس مخصصاً	مسئلة المقضى ما استدعاء صدق الكلام أو صحته
٢٥٧	٢٩٧
مسئلة القياس يخص عند الأئمة الأربعة	مسئلة لمفهوم المخالفة عند قائله عموم
٢٦٠	٢٩٨
فصل المطلق مادل على فرد ما منشر	مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر
٢٦٤	٣٠٠
مسئلة في المطلق والمقيد اذا اختلف حكمهما	التخصيصات
٢٦٧	٣٠١
فصل في الامر	مسئلة التخصيص جائز عقلاً وواقع استقراء
٢٧٢	٣٠٢
مسئلة صيغة افعال ترد لعشرين معنى	مسئلة لا يجوز تأخير المخصص عند الخنفة
٢٧٣	٣٠٦
مسئلة صيغة افعال عند الجمهور حقيقة في الوجوب لا غير	مسئلة التخصيص الى كم
٢٧٧	٣٠٨
مسئلة الامر بالوجوب شرعية الخ	مسئلة العام بعد التخصيص ليس بحجة
٢٧٧	٣١١
مسئلة الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط في الاباحة والتدب يكون مجازاً	مسئلة العام المخصص مجاز الخ
٢٧٩	٣١٦
مسئلة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة	مسئلة أداة الاستثناء مجاز في المنقطع الخ
٢٨٠	٣١٦
مسئلة الامر لطلب الفعل مطلقاً عندنا	مسئلة قد اختلف في نحو على عشرة الاثلاثة الخ
٢٨٤	٣٢١
مسئلة صيغة الامر لا تختمل العموم والعدد المخصص الخ	مسئلة شرط الاستثناء الاتصال ولو عرفاً
٢٨٦	٣٢٣
مسئلة صيغة الامر المعلق بشرط قيل للتكرار الخ	مسئلة الاستثناء المستغرق باطل
٢٨٧	٣٢٦
مسئلة القائلون بالتكرار قائلون بالفور	مسئلة الخنفة فالواشرط الاتصال البعضية
٢٩١	٣٢٦
مسئلة اذا تكرر امران متعاقبان الخ	مسئلة الاستثناء من الابيات نفي وبالعكس
٢٩٢	٣٣٢
مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالطلب المساهية	مسئلة الاستثناء بعد جعل متعاطفة يتعلق بالاخيرة
٢٩٣	٣٣٩
مسئلة الاتيان بالأمور به على وجهه هل يستلزم الاجزاء الخ	الثاني من التخصيصات المتصلة الشرط
٢٩٥	٣٤٢
فصل النهي اقتضاء كفا الخ	مسئلة الشرط كالاستثناء الا في تعقبه الجمل
٢٩٦	٣٤٣
مسئلة النهي هل يدل على الفساد لغة	الثالث من التخصيصات المتصلة الغاية
٢٩٦	٣٤٤
مسئلة النهي هل يدل على الفساد شرعاً	الرابع الصفة
٢٩٨	٣٤٤
مسئلة النهي عنه لا يكون ممتنعاً	الخامس بدل البعض
	٢٤٥
	مسئلة العرف العملي مخصص عندنا
	٢٤٥
	مسئلة هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب

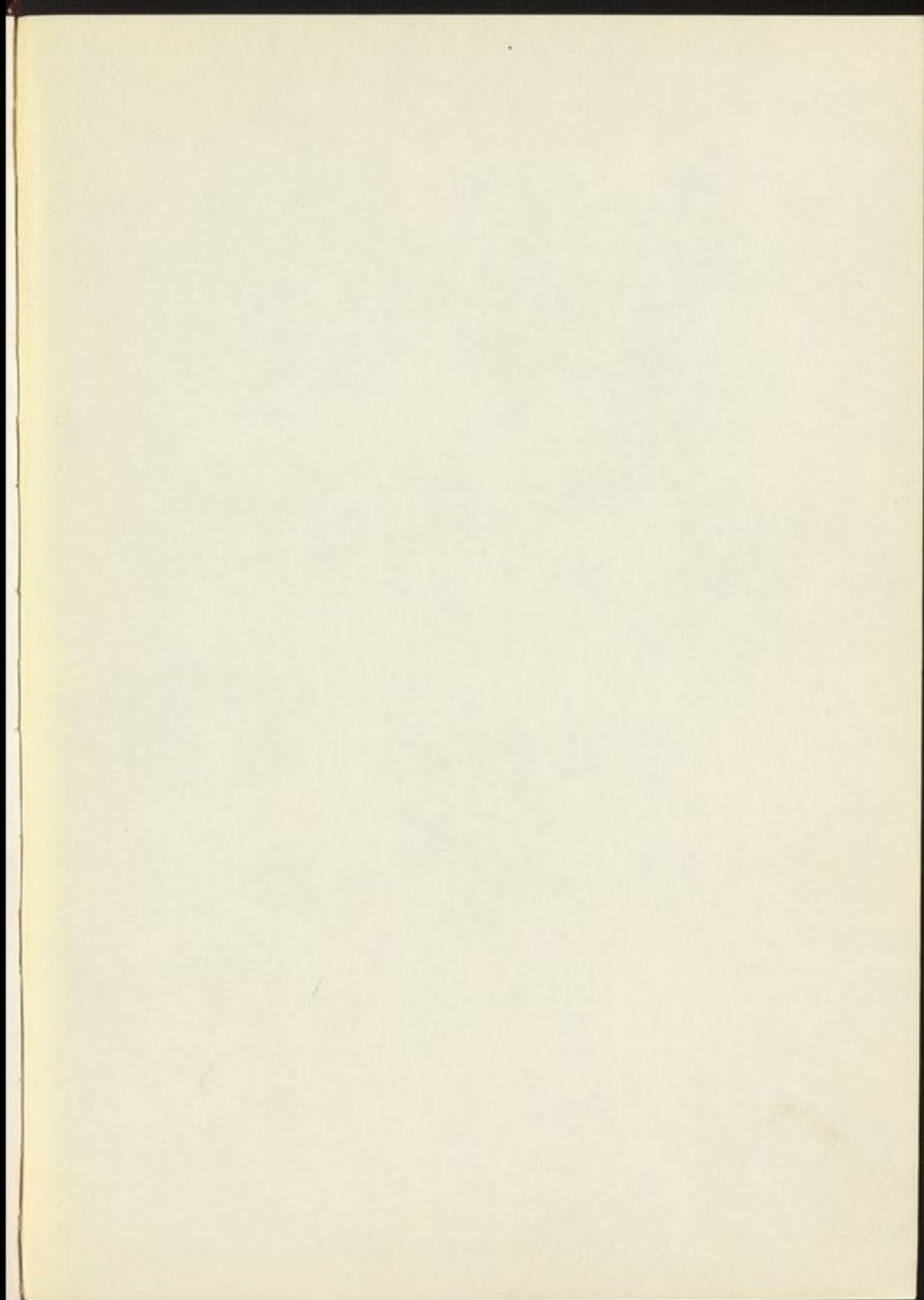
صفحة	صفحة
٤١٠ مسألة جمهور الخنفية والشافعية على أن الفحوى ليس بقياس	٣٩٩ مسألة النهي عنه لعينه لا يكون شرعياً عندنا
٤٢٣ مسألة التعليق هل يمنع السبب أو الحكم	٤٠٣ مسألة النهي في الحساب يدل على الفساد
٤٣١ تذييب التعليق هل يبقى مع زوال المحلنة	٤٠٥ مسألة القمع لعينه لا يقبل التسخيف
٤٣٤ مسألة في الكلام على انما	٤٠٦ مسألة النهي يقتضى الدوام
	٤٠٦ فصل دلالة اللفظ عندنا أربعة

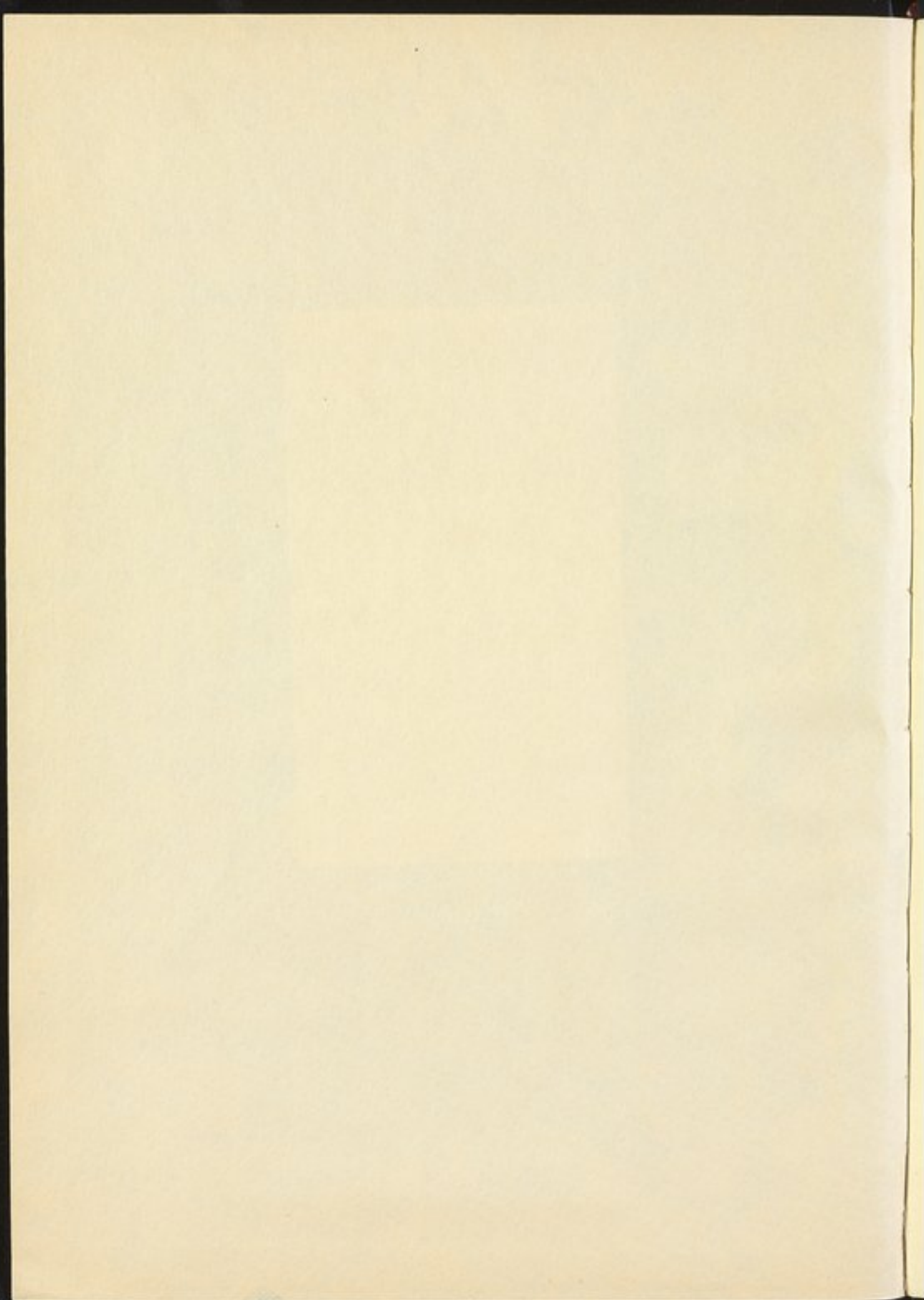
(تمت)











DATE DUE

FEB 16 2004

JUN 05 2004

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0039192512

KBL

.G48
v. 1

10388150

FEB 9 1973

AL-GHAZĀLĪ

Abū Ḥāshim Moḥammad Ibn Moḥammad
al-Ṭūsī al-Shāfiʿī

Ḥāshimī

AL-MUSTAṢFĀ

MIN

ʿILM AL-ŪSŪL

AL-MUTIBAHNA LIBRARY

Physics

Kassas Isl. Ar - Rijab

1981/1982