

لا اله الا الله محمد رسول الله

الجزء الاول

من

كتاب المستصفي من علم الاصول للامام حجة الاسلام أبي حامد
محمد بن محمد بن محمد الغزالي ومعه كتاب 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 رجهم
الله ونفع بهم
أجمعين

(تنبية)

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

الطبعة الاولى

بالمطبعة الاميرية ببولاق مصر المحمية

سنة ١٣٢٢

طج ربه

ومن يتوكل على الله
فهو حسبه

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

(الحمد لله) القوى القادر الولي الناصر اللطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الاول الآخر الذي جعل العقل أريج الكنوز والذخائر والعلم أريج المكاسب والمتاجر وأشرف المعالي والمفاخر وأكرم المحامد والمآثر وأحسد الموارد والمصادر فشرقت بانباته الافلام والمحار وتزينت بسماعه المحاريب والمنابر وتجلت برقومه الاوراق والدفاتر وتقدم بشرفه الاصاغر على الاكابر واستضاءت بهائه الاسرار والضمائر وتوزرت بأنواره القلوب والبصائر واستحقرت ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستغفر في نوره الباطن ما ظهر من نور الاحداق والنواظر حتى تغلغل بضيائه في أعماق الغمضات جنود الخواطر وان كلت عنها النواظر وكثفت عليها الحجب والسواتر والصلاة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد أن لم يكن شيئا مذكورا وهداه الى ما تمهأ به صلاح معاشه ومعاده كما كان في الكتاب مسطورا وأعزقنا في بحار فضاله وجوده وأهلق الموجودات بآيات وجوب وجوده لنستدل به على توحيد ذاته وجلاله صفاته ونؤمن به كما هو بأسمائه ونشكره على ما وهبنا من نعمائه ونحمده على ما أعطانا من آلائه ونثنى عليه الخير أعظم ثنائه ونشهد أن لا اله الا الله ونشهد أن محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا وبشيرا ونذيرا وداعيا للخلق الى الرحمن بدر امنيرا ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى ووصل الى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وحاز مقام لم يصل اليه لواحد من الانبياء قدم ودنا للرب الاعلى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فرأى ما لا عين رأت ولا

على محمد رسول ذي العنصر الظاهر والمجد المتظاهر والشرف المتناصر والكرم المتقاطر المبعوث بشيرا
 للمؤمنين ونذير للكافرين وناسخا بشرعه كل شرع غابر ودين دائر المؤيد بالقرآن المجيد الذي لا يعمله سامع ولا آثر
 ولا يدرك كنه جزائه ناظم ولا نثر ولا يحيط بعائمه وصف واصف ولا ذكرا ذكر وكل يبلغ دون ذوق فهم جليات أسرارها قاصر
 وعلى آله وأصحابه وسلم كثيرا كثيرة ينقطع دونها عمر العاذا الحاصر (أما بعد) فقد تناطقت فاضى العقل وهو الحاكم الذي
 لا يعزل ولا يبذل وشاهد الشرع وهو الشاهد المركزي المعدل بأن الدين اذ ارغرد لادار سرور ومطية عمل لامطية
 كسل ومنزلة عبور لامتمزة حبور ومحل تجاره لامسكن عماره ومجربضاعتها الطاعة وربحها الفوز يوم تقوم
 الساعة والطاعة طاعتان عمل وعلم والعلم أنجحها وأربحها فإنه أيضا من العمل ولكنه عمل القلب الذي هو أعز الاعضاء
 وسعى العقل الذي هو أشرف الاشياء لأنه مركب الذبابة وحامل الامانة اذ عرضت على الارض والجبال والسماء فاشفق
 من حملها وأبين أن يحملها ناعية الآباء (ثم العلوم ثلاثة) عقلية محض لا يحث الشرع عليه ولا يندب اليه كالحساب
 والهندسة والنجوم وأمثاله من العلوم فهي بين ظنون كاذبة (١) لائقه وان بعض الظن اثم وبين علوم صادقة لامتنعة لها
 ونعوذ بالله من علم لا ينفع وليست المنفعة في الشهوات الحاضرة والنعم الفانخه فانها فانسية دائره بل النفع ثواب دار
 الآخرة * ونقل محض كالأحاديث والتفاسير والخطب في أمثالها يسير اذ تستوى في الاستقلال بها الصغير والكبير لان
 قوة الحفظ كافية في النقل وليس فيها مجال للعقل وأشرف العلوم ما تزوج فيه العقل والسمع واصطبغ فيه الرأي
 والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف محض
 العقول بحيث لا يتقاه الشرع بالقبول ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد ولا جل
 شرف علم الفقه وسببه وفر الله دواعي الخلق على طلبه وكان العلماء به أرفع العلماء مكانا وأجلهم شأنًا وأكثرهم أتباعا
 وأعوانا فتمفاضوا في عفو وان شياى اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة والأولى أن أصرف اليه من مهلة

أذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمتت وحاكم مكانة عالية على مكانة الاولين والآخرين وكان نبيا وأدم بين الماء والطين
 فيما ناظم الوجود وبخالق الخير والحدود وبمالك الملك والمذكوت وبأواهب الجبروت والتناوت صل عليه صلاة تعنيه
 وترضيه وعلى آله الذين وهبوا المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة وأصحابه الذين حازوا السبق في نصرة الشريعة
 الغراء والخليفة السمحة البيضاء الباذلين أنفسهم في سبيل الله لاعلاء الدين والايمان وهم بنيان الكفر والظغيان
 لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبدلوا جهدهم لاعلاء كلمة
 الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم في استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال
 والحرام وأفض على رحمتك العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهبلى أكرم الايمان ويوم لقائك عاملنى
 باحسان وصل على حبيبك وآله وأصحابه الكرام وأنزل عليه وعليهم السلام (أما بعد) فيقول العبد الضعيف
 المفتقر الى رحمة القوي عبد العلى محمد بن نظام الدين محمد من القبيلة الانصارية عاملهما الله تعالى باحسان وتجلي
 الرب عليهم ما يوم القيامة باسم الرحمن ان كمال أعيان الانسان ومن هو أشرف موجودات الاعيان اكتمال عين بصيرته
 بكمل العلوم الحقيقية والتجلي بسر بالمعارف اليقينية وذاللا يحصل بالاتباع الشريعة الغراء والافتداء بالخنيقية
 السمحة البيضاء ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي الى دار
 السلام وانما ذلك بعرفة الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا يتيسر السلوك في هذا الوادى الا
 بالترؤد بالبادى ومن بينها علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول أجل الفنون قدرا وأدق العلوم سمرًا عظيم الشأن
 باهر البرهان أكثرها للفضائل جمعا وفي تخريج الاحكام الالهية نفعًا ويكون الرجل به فى الاسرار الربانية بصيرا وعلى
 حل غوامض القرآن قدرا ولقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء ولم يظفر على حل مشكلاته الا واحد بعد واحد من
 الاذكياء ولقيت أقدام أذهانهم السافرة تصبا وكلت مطايا عقولهم السارية تعبًا ولم يصل الى كنه أسرارها الا من غرق في بحار

(١) قوله لائقه كذا فى الاصل همزة قبل القاف من اليقانة وانظر كتبه مصححه

العصر درا وأن أخص به من متفلس الحياة قدرا فنصفت كتابا كثيرة في فروع الفقه وأصوله ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة ومعرفة أسرار الدين الباطنة فنصفت فيه كتابا بسيطة كتاب احياء علوم الدين ووجيزة كتاب جواهر القرآن ووسيلة كتاب كيمياء السعادة ثم سافقتي قدر الله تعالى الى معاودة التدريس والافادة فاقترح علي طائفة من محصلي علم الفقه تصديقا في أصول الفقه أصرف العناية فيه الى التلخيص بين الترتيب والتحقيق والى التوسط بين الاخلاص والاملال على وجه يقع في الفهم دون كتاب تهذيب الاصول لميله الى الاستقصاء والاستكثار وفوق كتاب المنحول لميله الى الايجاز والاختصار فأجبتهم الى ذلك مستهيناً بالله وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني فلان مدوحة لاحدهما عن الثاني فنصفته وأنت فيه بترتيب لطيف عجيب يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ويفيده الاحتواء على جميع مسارج النظر فيه فكل علم لا يستولى الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه وقد سميت **(كتاب المسخفي من علم الاصول)** والله تعالى هو المسؤول لينعم بالتوفيق ويهدي الى سواء الطريق وهو باجابة السائلين حقيق

(صدر الكتاب) اعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قدر تبنا وجعنا في هذا الكتاب وبنينا على مقدمة وأربعة أقطاب المقدمة لها كالتوطئة والتمهيد والأقطاب هي المشتملة على لباب المقصود ولندكر في صدر الكتاب معنى أصول الفقه وحده وحقيقته أولا ثم مرتبه ونسبته الى العلوم نانيا ثم كيفية اشعابه الى هذه المقدمة والأقطاب الاربعة ثالثا ثم كيفية اندراج جميع أقسامه وتفاصيله تحت الأقطاب الاربعة رابعا ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامسا

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

فيضه القويم وأنى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف فيها كتب شريفه وصحف أنيقة ودفاتر مبسوطه ومختصرات مضبوطة وكان كتاب المسلم من بينها مختصرا مؤسسا على قواعد المعقول واقعا في معارك الفحول وتلقى من بينها بالقبول حتى طارت به الى الآفاق اللبهور والقبول وكان يحتج في صدرى أن أشرحه شرحا يذلل الصعاب ويميز القشعر عن اللباب بيد أنه كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب يطلبونه من تكاسل العزائم ومضاء عجزهم كأنه نيطت عليهم التياثم وأن رياض العلوم صارت ناضبة الماء ذاهبة الرواء ولم تبقى أزهارها زاهرة وأنوارها باهرة وظهر الاقوام الذين اتخذوا العلم نظريا وتصدى للرياسة الذين ظنوموا فريا وغلبت الجهلة وهلكت الكملة حتى طارت بالعالمين العتقاء وبقي من ليس للعليل منهم شفاء ثم لما تأملت بامعان النظر ووجهت عنان الفكر رأيت به وسيلة يوم الجزاء عند من يجلس بين العالمين للقضاء فالمرجوم من رحمة التي سبقت غضبه أن يدخلني في بحار كرمه من عقبه والمأمول من الكرامه أن يعفو ما فرطت من الجهالة فأجعت قصدي وبالغت جهدي الى أن شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود سائلا ومتضرعا الى الله تعالى أن يعصمني عن الخطأ وأكون في انحاز وعدى أصدق من القطا متشبها بأذيال رسوله الكريم الذي فيضه عيم هو كاسمه محمد ومحمد لولاه لما ظهر من الله الجود بأفاضة الوجود على حقائق كل موجود وآله وأصحابه الذين هم خلفاؤه في اقامة الدين وخلق الهدا عين وصلاة الله تعالى وسلامه عليه وعليمهم أجمعين ومستمدان الذين حازوا قصبات السبق في التحقيق وعلاوهما التندقى وتنوروا بالانوار الانهية وتخلقوا بالاخلاق الربانية وسافرت ارواحهم فخرجت أفلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وقاموا كل لحظة بين يدي الرحمن وتجلي الله تعالى عليهم بم باسم المنان قائلا

فسير واعي سيرى فاني ضعيفكم * وزاحلتي بين الواحل طالع

لاسيما من هو بحر المعارف والاسرار وعن وجه المسائل كاشف الاستار حل سعته تنفيذ الاحاديث النبويه وتعليم ما جاء من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه جادين سليمان عليه الرحمة

يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الانسانية كالوجوب والحظر والاباحة والندب والكراهة وكون العقد صحيحاً وفاسداً وابطالاً وكون العيادة قضاءً وأداءً وأمثاله ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً عقلية أي مدرجة بالعقل ككونها أعراضاً وقائماً بالمحل ومخالفةً للجوهر وكونها أو كونها حركة وسكوناً وأمثالها والعارف بذلك يسمى متكلماً لافقها وأما أحكامها من حيث انها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومنعوبة بها فإما يتولى الفقيه بيانها فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل. فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً مشتمل على أدلة الأحكام ووجوه 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 والاجماع ولشروط صحتها وثبوتها ثم لوجوه دلالتها الجملة ايماناً من حيث صغتها أو مفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها للمسئلة خاصة فهذا تفارق أصول الفقه فروعه وقد عرفنا من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والاجماع فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه

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

والغفران وجعل الله مسكنه بجموحة الجنان استاذ امام العصر وحيد زهاد الدهر الذى كان رأيه صدقاً وهدى وحل سعيه الورع والتقوى مؤيداً من الله تعالى بأنواع المن ميمز البدع من السنن ناصر السنة (١) الشرفاء مقيماً لقواعد الشريعة البيضاء ممهذباً فى المسائل مؤسس القواعد بالدلائل لما أيد الدين بالحجج الشريفة صار بين الناس أبا حنيفة الامام الاعظم امام الأئمة ناصر الطريقة نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره وأذقنا منه برة وقد كان فيما مضى شرحه من جمع بين العلوم الخفية والخلصة وفاز بالكلمات الدينية ووصل فيما بين المتأخرين الى كمال السابقين وحاز بحقيقات قوية وتدقيقات أنيقة صاحب التصانيف المنسوبة المشتهرة على الحجج المضبوطة وهو والذى نسميها وعلمها جزاه الله تعالى عنى أحسن الجزاء وأوصله مقاماً لا يبلغه واحد من العرفاء فجعلت شرحى محتوياتى زينة مافيه وتخلصة ما هو اياها حايه وأضفت اليه ما استفتدت من اشارات المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما أتى على قلبى من الفرائد وأسست أصول المسائل والمباني وتركت طريقة المجادلين الذين يخدمون بطواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعانى وأوردت حل بعض عبارات الامام الأجل والشيخ الاكمل رئيس الأئمة والعالمين نخر الاسلام والمسلمين لقبه أعز من الصبح الصادق واسمه يخبر عن علوه على كل حاذق ذلك الامام الاممى نخر الاسلام والمسلمين على البرزوى بر الله مضعه وتوزم رفته وتلك العبارات كانتها مخفور من كوزة فيها الجواهر وأوراق مستورة فيها الزواهر تحيرت أصحاب الازهان الناقبة فى أخذ معانيها وقنع الغائصون فى بحارها بالاصداف عن لآنها ولا أستحى من الحق وأقول قول الصدق ان جل كلامه العظيم لا يقدر على حله الا من نال فضله تعالى الجسيم وأنى الله تعالى وثقه قلب سليم وأنا أسأل الله بحجب الدعوات مفيض الخير والبركات أن يعصمنى من الخطا والخلل وعن القصور والزلل وأن يربنى مافيه كجهو علمه وأن يعرقتنى فى بحار رحمة من لديه وأن يسبل على صغابه ويميز عن قشره لبابه وأن يجعل لى الشفاء الجميل ويعقب ذلك الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لى صدرى واحلل عقدة من لسانى ليفقه قولى انك أنت المولى

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

ثم يقسم العرض الى ما يشترط فيه الحياة من العلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد وبين أن اختلافها بالانواع أو بالأعراض ثم ينظر في التديم فيبين أنه لا يتكثرو ولا ينقسم انقسام الحوادث بل لا بد أن يكون واحدا وأن يكون متميزا عن الحوادث بأوصاف تحمله وبأشياء تستحيل عليه وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه ثم بين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فعله الجائز وأنه لو أزه افتقر الى محدث وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا الجائز واقع عندهذا ينقطع كلام المنكهم وينتهي تصرف العقل بل العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى أيضا باستحالته فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بادراكه اذ لا يستقل العقل بادراكه كون الطاعة سببا للسعادة في الآخرة وكون المعاصي سببا للشقاوة لكنه لا يقضى باستحالته أيضا ويقضى بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريق فهذا ما يحويه علم الكلام فقد عرف من هذا أنه يتبدى نظره في أعم الاشياء أولا وهو الموجود ثم ينزل بالتدريج الى التفصيل الذي ذكرناه فينبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فيأخذ المفسر من جملة ما نظريه المتكلم واحدا خاصا وهو الكتاب فينظر في تفسيره ويأخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها والفقهاء يأخذ واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبه الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة ويأخذ الاصول واحدا خاصا وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالاته على الاحكام اما بلفظه أو بعقوله أو بمعقول معناه ومستنتظه ولا يجاوز نظر الاصل ولقوله الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب انما يسمع من قوله والاجماع يثبت بقوله والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط وقول الرسول صلى الله عليه وسلم انما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فاذا الكلام هو المنكفل بانبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية

وأنت النصير وأنت حسبي ونعم الوكيل * (بسم الله الرحمن الرحيم) أبتدئ (المجده الذي نزل) * على ما تقتضيه الحكمة (الآيات) وهي قطعة من كلام الله تعالى (وأرسل البينات) أي الكلمات البينة الواخحة وهي الآيات المحكمة والسنن الجليلة والمعجزات البينة الظاهرة لا تختمل الزيب والارتباب (فقطع) من الطلوع أو التطلع (الدين) بالرفع أو النصب (وطبع اليقين) يحتمل الوجهين (ربنا لك الحقيقة) أي الواقعية (حقا) لانك الكائن بنفسك (كل) ممن سواك (بجواز) في الواقعية اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقةك فهم الباطلون في حدود أنفسهم (ولك الامر) لا غيرك (تحقيقا) فانك مالك كل شئ (وكل) من العالم (بجواز) في تلك بعض الامور ويحتمل أن يراد بالامر القول المخصوص والمعنى أنك الامر حقيقة لان العلو والمجدك وكل من سواك من اولي الامر أمرون من اجازتك بل علوهم من علوك لانهم عالون باعلائك فأمرهم أمرك (أعنة المبادئ بيدك) فانك مسبب الاسباب (ووادى المقاصد مقبوضة اليك) فانك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكتابة والتخييلية (فأنت المستعان) لا غيرك في كل الامور (وعليك الكلان) لا على غيرك فانك الكافي همامت أمورنا (والصلاة والسلام على سيدنا محمد المتم للعكم) كما روى أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال بعثت لأتكم مكارم الأخلاق (بالطريق الامم) أي الوسط فان شريعتيه عليه الصلاة والسلام متوسطة بين الافراط والتفريط (المبعوث بمجامع الكلم الى أفهام الامم) اختلفوا في تفسيره مع الكلام التي خص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات الله تعالى أجمع لتقع دعوته الى جميع أسمائه وصفاته ابتداء وتفصيلا في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء وأهل الاصول الكلام الجامع لانواع الاحكام (وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول) فانهم الهادون (سيما الاربعة الاصول) في دلالة العقول الى سبيل الله تعالى وهم ائمه الهدى الراشدون رضوان الله تعالى عليهم وأبقنا على محبتهم (أما بعد فيقول الشكور) لا يخفى ما فيه فانه تعالى قال مخاطبا لسلیمان اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور واعلمه أراد به الشاكر مجازا واختره هذا المجاز ليحصل به التجسس مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله (الصبور) واعلمه أراد الصابر وانما اختاره رعاية للسمع

بالإضافة إلى الكلام فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات فان قيل فليكن من شرط الأصولي والفقهي والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لانه قبل الفراغ من الكلي الأعلى كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل قلنا ليس ذلك شرطاً في غيره أصولياً وفقهياً ومفسراً ومحدثاً وان كان ذلك شرطاً في كونه عالماً لمطلقاً مليئاً بالعلوم الدينية وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية الأولية ما لا تؤخذ مشتملة بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر فالفقيه يتطرق في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهيه وليس عليه إقامة البرهان على اثبات الأفعال الاختياريات للمكلفين فمبدأ تكررت الجبرية فعل الانسان وتكررت طائفة وجود الاعراض والفعل عرض ولاعلى الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وأن الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمره ونهيه ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد ويتطرق في نسبة الفعل إلى الخطاب فيكون قد قام غتمته على ذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المشكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم يتطرق في وجوه دلالاته وشرط صحته فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر

(بيان كيفية دورانه على الاقطاب الاربعة) اعلم أنك اذا فهمت أن نظراً الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الاحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الاحكام من الأدلة فوجب النظر في الاحكام ثم في الأدلة وأقسامها ثم في كيفية اقتباس الاحكام من الأدلة ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الاحكام فان الاحكام ثمرات وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها ولها ثمرة ومستمر وطريق في الاستثمار والثمرة هي الاحكام أعني الوجوب والحظر والنسب والكرهه والاباحة والحسن والقبح والقضاء والاداء والصحة والفساد وغيرها والمنتهى هي الأدلة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع فقط وطرق الاستثمار هي وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة اذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفعلها ومفهوماً وضرورتها أو بجمعها ومعناها المستنبط منها والمستثمر هو المجتهد ولا بد من

١١١١

(محب الله بن عبد الشكور) مات سنة ألف ومائة وتسع عشرة من الهجرة كذا في الشرح (بلغه) بالتحديد (الله) تعالى (الذروة الكمال) الذروة العالی من الجبل أو من كل شيء استعاره للترلة العالیة أو مثل علو المنزلة بعلو الجبل أو شبه الكمال بالجبل وأثبت الذروة له على سبيل الاستعارة بالكناية والتخيلية (ورقاه عن حضيض القال إلى قمة الحال) القمة بالضم العالی من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة (ان السعادة) عند الله تعالى للانسان (باستكمال النفس والمادة وذلك) الاستكمال (بالتحقق) أي الصيرورة على اليقين وبه تستكمل النفس (والتخلق) بالاعمال وبه استكمال المادة (وهما بالتفقه في الدين والتبحر) أي التعمق (عواقف الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي) الذي هو التفقه (انما يتأني بتحصيل المبادئ ومنها علم أصول الاحكام فهو من أجل علوم الاسلام) فان أجل العلوم الاسلاميه الكلام والفقاه ومبادئها والأصول من بعضها البتة (ألف في مدحه خطب وصنف في قواعده كتب وكتبت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه ووكلت نظري على تحقيق ما ربه فلم يتحجب عنى حقيقه) من حقائق هذا العلم (ولم يخف على دقيقه) من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب بنفسه وعمري ان العور على هذا العلم بحيث تنكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جداً الا لبعض المجتهدين الذين هم آيات من آيات الرحمن (ثم لأمرتما) أي عظيم (أردت أن أحرقيه سفراً) أي دقيراً (واقياً) لمسائل هذا الفن (وكتاباً كافياً) لطالب هذا العلم (بجمع) ذلك الكتاب (إلى الفروع أصولاً وإلى المشروع معقولاً) أي كتاباً جامعاً للأصول العقابية والنقلية ومشتملاً على الفروع الفقهية (ويحتوى) ذلك الكتاب (على طريقتي الحنفية والشافعية ولايميل ميلاً) قليلاً (عن الواقعية) فإظنك بالليل الكثير وفي هذا أيضاً تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة شأن خالق القوي والقدر وخلفائه من الرسل الكرام وأوليائه العظام (بغناء) ذلك الكتاب (بفضل الله) تعالى (وتوفيقه كاتري) في الحسن والاحتواء أهو (معدن) للمسائل (أم بحر) لها (بل سحر لا يدري) فإنه عديم المثل (وسميته بالاسلم سله الله عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم ألهمني مالاً الملكوت) هو اسم الملك ينسب اليه ايصال النعم (أن تاريخه مسلم الثبوت) أي تاريخ تصديقه سنة ألف ومائة وتسع (ألا الكتاب مرتب

معرفة صفاته وشروطه وأحكامه فإذا جازة الأصول تدور على أربعة أقطاب القطب الاول في الاحكام والبداءة تهيأ أولى لانها الثمرة المطلوبة القطب الثاني في الادلة وهي الكتاب والسنة والاجماع وبها التمنية اذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة الثمر القطب الثالث في طريق الاستمرار وهو وجوده دلالة الادلة وهي أربعة دلالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم ودلالة بالضرورة والافتضاء ودلالة بالمعنى المعقول القطب الرابع في المستمر وهو المجتهد الذي يحكم بظنه ويقابله المقلد الذي يلزمه اتباعه فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما

(بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الاقطاب الاربعة) لعلك تقول أصول الفقه تشتمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة فكيف يندرج جلتهما تحت هذه الاقطاب الاربعة فنقول القطب الاول هو الحكم والحكم والحكم حقيقة في نفسه وانقسام وله تعلق بالخالق وهو الشارع والمحكوم عليه وهو المكلف والمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالظهوره وهو السبب والعللة في البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب الشرع وليس وصفا للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع وفي البحث عن أقسام الحكم يتبين حد الواجب والمحذور والمنسحب والمباح والمكروه والقضاء والاداء والصحة والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك من أقسام الاحكام وفي البحث عن الخالق يتبين أن لاهك الله وأنه لاهك للرسول وللاسيد على العبد وللخالق على مخلوق بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لاهك لغيره وفي البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب للناسي والمكروه والصبي وخطاب للكافر بغرور الشرع وخطاب للسكران ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز وفي البحث عن المحكوم فيه يتبين أن الخطاب يتعلق بالافعال لا بالاعيان وأنه ليس وصفا للافعال في ذاتها وفي البحث عن مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعللة والشروط والمحل والعلامة فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الأصول وأوردتها الأصوليون مبددة في مواضع شتى لا تتناسب ولا تتجمعا رابطة فلا يمتدى الطالب الى مقاصدها ووجه الحاجة الى معرفتها وكيفية تعلقها بأصول الفقه . القطب الثاني في الثمر وهو الكتاب

على مقدمة فيما يفيد البصرة) من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة الى أن هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة (ومقالات) ثلاث (في المبادئ) الكلامية والاحكامية واللغوية (وأصول في المقاصد) ظاهره يشعر بأن الأصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما ساقى من قوله أما الأصول فأربعة يأبى عنه فاما أن يؤول ههنا بان فيه حذفاً أي كلام في أصول حال كونها ثابتة في المقاصد أو يؤول هناك بأن المقصود أن الطائفة من الكلام أربعة أقسام فان المقاصد أربعة فحذف وأقام دليلاً مقامه وحل على الاصل الاول الكتاب مسامحة (وطاعة في الاجتهاد ونحوه) من التقليد (أما المقدمة في حد أصول الفقه) أي العرف الجامع المانع ويمكن أن يتدل على حقيقته بناء على تجويز كون المذكور حذاً حقيقياً (وموضوعه) الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة للشيء لذاته أو لما يساويه (وغايته) المترتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهوم لغوي واصطلاحاً فإشارته الى تفسيره بكل الاعتبارين فقال (أما حده مضافاً) فيتوقف على معرفة حد الاصل الذي هو المضاف والفقه الذي هو المضاف اليه (فالاصول لغة ما يبنى عليه غيره) بأن يكون مادته حقيقة كالظن أصل الكوز أو بحسب النظر العامي كالحقيقة يقال لها أصل المجاز (و) الاصل (اصطلاحاً الراجح) 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 أقيموا الصلاة أصل وجوب الصلاة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحاً في الاربعة وثبوت الوضع لا بدله من دليل بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لان فهمها بحسب القرينة (أفيد) في شرح المختصر (أنه اذا أضيف) الاصل (الى العلم فالمراد دليله) لاشتباهه لكن ليس لانه يستعمل لفظ الاصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل مستعمل في معناه اللغوي واذا أضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوجه الاول كما هو الظاهر من كلام المفيد والمصنف في الحاشية (فن حمل) الأصول ههنا (على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على أن قواعد العلم مسائله لا مبادئه) فلو كان الاصل ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه هذا خلف ﴿ واعلم أنه لا شاك في بعد حل

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 وعممية وفي البحث عن السنة يتبين حكم الأقوال والأفعال من الرسول وطرق ثبوتها من تواتر وأحاد وطرق رواياتها من مستدور ومرسل وصفات رواياتها من عدالة وتكذيب إلى تمام كتاب الأخبار ويتصل بالكتاب والسنة كتاب النسخ فإنه لا يرد إلا عليهما وأما الاجماع فلا يتطرق النسخ اليه وفي البحث عن أصل الاجماع يتبين حقيقة ودليله وأقسامه واجماع الصحابة واجماع من بعدهم إلى جميع مسائل الاجماع (القطب الثالث في طرق الاستنثار وهي أربعة) الأولى دلالة اللفظ من حيث صيغته وبه يتعلق النظر في صيغة الأمر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص والنظر في كتاب الأوامر والنواهي والعموم والخصوص نظري مقتضى الصيغ اللغوية وأما الدلالة من حيث الفحوى والمفهوم فيشتمل عليه كتاب المفهوم ودليل الخطاب وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضائه فيتضمن جملة من إشارات الالفاظ كقول القائل أعتق عبدك عني فتقول أعتقت فإنه يتضمن حصول الملك للملك المملوك ولم يتلفظا به لكنه من ضرورة ملفوظهما ومقتضاه وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فإنه يدل على الجائع والمريض والهاقن بمعقول معناه ومنه ينشأ القياس وينحصر إلى بيان جميع أحكام القياس وأقسامه (القطب الرابع في المستنثر) وهو المجتهد في مقابلته المقلد وفيه يتبين صفات المجتهد وصفات المقلد والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه والقول في تصويب المجتهدين وبجمله أحكام الاجتهاد فهذه جملة ما ذكر في علم الأصول وقد عرفت كيفية اشغالها من هذه الاقطاب الأربعة

(بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها) (اعلم) أنه لما رجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ المعرفة والدليل والحكم فقالوا إذا لم يكن بدم معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الاقطاب الأربعة فلا يبدأ بدم معرفة الدليل ومعرفة المعرفة أعنى العلم ثم العلم المطلوب لا وصول اليه إلا بالنظر فلا بدم معرفة النظر فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر ولم يقتصر على تعريف صور هذه الأمور ولكن انجز بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من

الأصل على القاعدة لكن له نوع صحة يجعل الاضافة لا ذى ملائمة أى مسائل لها تعلق بالفقه وحينئذ لا ترد العلاوة (ثم هذا العلم) أى علم الأصول (أدلة اجالية للفقه يحتاج إليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية) المختصة بمسئلة مسألة (على أحكامها) لأنه إذا حرر الدليل على نظم الشكل الأول تكون كبراه ما خوزة من الأصول سواء كانت عين مسألة أصولية معنية أو مندرجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل وإذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون اللازمة مأخوذة منها (كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكاة) فإذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا الزكاة مأخوذة من الله تعالى وكل ما هو مأخوذ منه تعالى فهو واجب (لأن الأمر للوجوب) فهذه الكبرى مأخوذة من مسألة أصولية ثم أنه لا بد في صحة كلمة تلك الكبرى من قيود وهي كل ما مور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح أو مساو ولا مؤول فهو واجب فلا بد لإتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة تلك المسائل وكذا أن حرر بالقياس الاستثنائي لو كانت الزكاة مأخوذة كانت واجبة والمقدم حق فالزكاة واجبة فاللزامة مأخوذة من قولنا الأمر للوجوب فقد بان بهذا أن علم الأصول خصوصية بالفقه ليس له تلك الخصوصية بغيره أما المنطق فنسبته إلى الفلسفة والأصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج إليه إلا في معرفة كيفية الانتاج ولا يوجد مقدمة دليلها من مسألة منطقية ورعما يشكل عما بحث القياس فإنها لا يحتاج إليها إلا في كيفية انتاجه كيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم أمر آخر معه لكن ليس لك أن تختبط فان القياس لا يفيد حكماً شرعياً إلا باعتبار أن الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به فحينئذ لا ثبت حكم شرعي إلا بان هذا الحكم أدى إليه القياس وكل ما أدى إليه القياس فهو من الله ثابت بالقضية الثانية مأخوذة من الأصول وأما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد أن هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود فلا بدم معرفة أن القياس هل يكون منسوخاً ولا غير ذلك وبما ذكرنا أن دفع ما يترأى وروده من أن بعض مسائل الأصول لا يصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً لا نادى وقوعها بعينها بل أعم منه ومن المأخوذة

السوفسطائية واقامة الدليل على النظر على منكرى النظر والى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخطه بالكلام وإنما كثر فيه المتكلمون من الاصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فملهم حب صناعتهم على خطه بهذه الصنعة كما حل حب اللغة والتجويد بعض الاصوليين على مزج جملة من النحو بالاصول فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الاعراب جلاهي من علم النحو خاصة وكما حل حب الفقه جماعة من فقهاء ماوراء النهر كما في زبد رجه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تقاربع الفقه بالاصول فانهم وان اوردوها في معرض المثال وكيفية اجراء الاصل في الفروع فقد اکتروا فيه وعذرا المتكلمين في ذلك كرحد العلم والنظر والدليل في اصول الفقه أظهر من عذره في اقامة البرهان على اثباتها مع المنكرين لان الحدیث ثبت في النفس صور هذه الامور ولا أقل من تصورها اذا كان الكلام متعلق بها كما أنه لا أقل من تصور الاجماع والقياس لمن يتخوض في الفقه وأما معرفة حجية الاجماع وحجية القياس فذلك من خاصية اصول الفقه فذ كرحجة العلم والنظر على منكره استجرابا للكلام الى الاصول كأن ذ كرحجة الاجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجرار الاصول الى الفروع وبعد أن عرفناك اسرافهم في هذا الخلط فاننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه لان القطام عن المأوف شديد والنفوس عن الغريب نافرة لكننا نقصر من ذلك على ما ظهر فائدة به على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول وكيفية تدرجها من الضروريات الى النظر يات على وجهه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها ووجهات تبيينها بل يغا تخلو عنه مصنفات الكلام

✓ (مقدمة الكتاب)

نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرنا في كتاب بحث النظر وكتاب معيار العلم وليست 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 فن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو أول اصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة لحاجة اصول الفقه

انفرادا أو منها ومن غيرها اجتماعا فقد ظهر لك أن حاجة الفقه الى الاصول أشد (وليس نسبتها الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما هو -م) وذلك ظاهر وأماما ذكره المصنف بقوله (فان الدلائل التفصيلية) الفقهية المخصوصة عسلة مسألة (عوادها وصورها من أفراد موضوع مسائل الاصول) فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكاة أو الزكاة من أفراد الامر وحرمة الر بالاتما كقول الرب بأضعافا مضاعفة من أفراد النهي (بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية) فان الدلائل الفلسفية ليست عوادها معروضة للمعقولات الثانية التي لا تعرض الالمافي الذهن ومواد الدلائل الفلسفية عما تكون موجودة في الخارج فقيسه شيء لان مسئلتها القائلة ان الامر للوجوب يراد بها أن صيغة الامر للوجوب فليس أو الزكاة فرد الموضوع هذه المسئلة الاباع باعتبار صورتها وكذا النهي للتحريم لا يراد بها الا صيغة النهي هذا والحق ما قررنا سابقا (والفقه حكمة) أي امر واقعي (فرعية) متفرعة على الايمان بالذات والصفات والثواب والمعاد (شرعية) ثابتة بادلة شرعية (فلا يقال على) فقه المقلد لتقصيره عن الطاقة) فلا يكون في تقليده مستحقا للمدح والفقهاء قد مدح في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وحججه وسلم فإذا ما حصل له تلميذ الايسمى فقيها وحينئذ سقط ما ينظن في بادئ الرأي أنه لا دخل لحديث التقصير وأنه ان أخذ في مفهومه العلم من الأدلة فيخرج والالا (والتحخيص بالحسيات) التي هي العمليات المتعلقة بالحوارح (احترازا عن التصوف) الباحث عن أفعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره (حديث محدث) لم يكن هذا في عصر الصحابة والتابعين ولا غايته في تغيير الاصطلاح أيضا فالابقي أن يكون الفقه عاملا لعمال الحوارح والقلب (نعم الاحتراز عن الكلام) وان كان حديثا لم يأت أيضا ولم يكن بين الصحابة والتابعين ولهذا سماه الامام فقها أكبر وعرف الفقه بما يسميه أيضا وهو معرفة النفس مالمها وما عليها لكنه (عرف معروف) بين المتأخرين فلا بأس باخراجه (وعرفوه) أي الفقه (بأنه العلم بالاحكام الشرعية) الظاهر أنه أرى بديه وقوع النسبة وألا وقوعها فحينئذ الاحكام احتراز

(بيان)

(بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبهران) (اعلم) أن ادراك الامور على ضربين ادراك الثبوت 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 فاذا نسب الوصف الى الموصوف بنفي أو اثبات صدق أو كذب فأما قول القائل حادث أو جسم أو قديم فأفراد ليس فيها صدق ولا كذب ولا بأس أن يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين فإن حق الامور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها اذ الاضطرار مثل المعاني خفيها أن تحاذيها المعاني وقد سمي المنطقيون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة التجربة بينهما تصديقا فقالوا العلم اما تصور واما تصديق وسمي بعض علمائنا الاول معرفة والثاني علمائنا سابقون النجاة في قولهم المعرفة تنعدي الى مفعول واحد اذ تقول عرفت زيداً والظن تنعدي الى المفعولين اذ تقول ظننت زيداً عالماً ولا تقول ظننت زيداً ولا ظننت عالماً والعلم من باب الظن فتقول علمت زيداً عدلاً والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة واذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة في الالقاب فتقول الآن ان الادراكات كانت محصورة في المعرفة والعلم أو في التصور والتصديق وكل علم تطرق اليه تصديق في ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان أي تصوران فإن من لا يعرف المفرد كيف يعبر المركب ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث ومعرفة المفردات قسماً أولى وهو الذي لا يطلب بالبحث وهو الذي يرسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كلفظ الوجود والتي وكثير من المحسوسات ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جلي غير مفصل ولا مفسر فيطلب تفسيره بالحد

عن التصورات الساذجة والشرعية أي ما ثبت به احتراز عن نحو السماء كرهة والتاريخ معرفة وغير ذلك فخرج الكلام هو يمكن أن يراد به الحكم الشرعي الذي هو اثر الخطاب لانفس الخطاب كالأخفى ولا يكون لفظ الشرعية زائداً فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك (عن أدلتها التفصيلية) أي العلم الحاصل عن أدلتها التفصيلية المخصوصة بمسئلة احتريزه عن علم المقلد وعلم جبريل وعلم الله عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح ثم الرسم جمعاً ومنعاً (وأورد) على الرسم المذكور (ان كان المراد) بالاحكام الشرعية (الجميع فلا ينعكس) لخروج فقهاء الذين فقهاتهم كالمس على نصف النهار كالامام أبي حنيفة والامام مالك (لثبوت لأدري) عن الامام في الدهر مشكراً والامام 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 بالدليل (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 ورعا يقرر باختيار الشق الثاني والترام أن معرفة المقلد بعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقهاً فان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتأمل وما قال صدر الشريعة التيهو البعيد حاصل لكل أحد حتى للمقلد بل العاصي والغريب غير مضبوط ففيه أنها 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 بالدلالة الامارات) والمراد من العلم بالاحكام العلم بوجود العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وهن العلم بوجود العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان منظون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع (وتحصيل العلم بوجود العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجاعاً) لاحظ للمقلد فيه (وأما المقلد فستنده قول مجتهد) فما يقى به المجتهد يعمل به (لاظنه) أي ظن المقلد مستندا (ولاظنه) أي ظن المجتهد فينبذ لا يخلط لظنه لانه يخرج معرفة المقلد حينئذ اذ ليس له علم بوجود العمل هذا وظنى أنه لا يندفع به الاشكال فإنه سيجي أن الاجتهاد متجزئ والكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها علم بوجود العمل بتوسط الظن الحاصل عن أمارته فان العمل عليه بمقتضى ظنه واجب

وكذلك العلم ينقسم الى أولى كالضروريات والى مطلوب كالنظريات والمطلوب من المعرفة لا يقتضى الابلحسد والمطلوب من العلم الذى يتطرق اليه التصديق والتكذيب لا يقتضى الابلهرهان فالبرهان والحد هو الالة التى بها يقتضى سائر العلوم المطلوبة فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول مستقلة على دعامةين دعامة فى الحد ودعامة فى البرهان

(الدعامة الاولى فى الحد) ويجب تقديمها لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات وتشتمل على فنين فن يجرى مجرى القوانين وفن يجرى مجرى الامتحانات لتلك القوانين (الفن الاول فى القوانين) وهى ستة القانون الاول ان الحد انما يذكر جوابا عن سؤال فى المحاورات ولا يكون الحد جوابا عن كل سؤال بل عن بعضه والسؤال طلب وله لاحالة مطلوب وصيغة والصيغ والمطالب كثيرة ولكن أهمهاث المطالب أربع (المطلب الاول ما يطلب بصيغة هل) يطلب بهذه الصيغة أمران اما أصل الوجود كقول هل الله تعالى موجود أو يطلب حال الموجود ووصفه كقول هل الله تعالى خالق البشر وهل الله تعالى متكلم وأمرناه (المطلب الثانى ما يطلب بصيغة ما) ويطلق لطلب ثلاثة أمور الاول أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له الجر اذا كان يعرف لفظ الجر الثانى أن يطلب لفظ محرم جامع مانع يتميز به المسؤل عنه من غيره كيفما كان الكلام سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولو ازمه البعده عن حقيقة ذاته أو حقيقة ذاته كإساقى الفرق بين الذاتى والعرضى كقول القائل ما الجر فيقال هو المائع الذى يقذف بالزبد ثم يستحيل الى الحوضه ويحفظ فى الدن والمقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته بل يجمع من عوارضه ولو ازمه ما سوى مجملته الجر بحيث لا يخرج منه نحو ولا يدخل فيه ما ليس بنجر والثالث أن يطلب به ماهية الشئ وحقيقة ذاته كمن يقول ما الجر فيقال هو شراب مسكر معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفا عن حقيقته ثم يتبعه لاحالة التمييز واسم الحد فى العادة قد يطلق على هذه الواجه الثلاثة بالاشتراك فلتخرج لكل واحد اسما ونسب الاول حد اللفظيا إذ السائل لا يطلب به الا شرح اللفظ ونسب الثانى حد رسميا اذ هو مطلب من رسم بالعلم غير متشوف الى درك حقيقة الشئ ونسب الثالث حد حقيقيا اذ مطلب الطالب منه درك حقيقة الشئ وهذا الثالث شرطه أن يشتمل

أيضا (فاعرف الفرق) بين المجتهد ومقلده (حتى لا تقل مثل) قول (من قال كما أن مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده) فوجب العمل عليه ما يتوسط الظن الحاصل من الامارة (فهما سبان) فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر أن الكلام فى المقلد المميز لا العامى وهو الذى يقول ان ظن مجتهدى الذى حصل له من الدليل القلانى واجب على المقلد المميز والمجتهد سبان فالاولى أن يجاب بأن المراد ظن بوجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل بالامارة موجبا للعمل فانه شأن المجتهد والحق أنه لا يسقط مجتهد البعض بهذا الجواب أصلا (نعم) رد عليه أنه (يلزم أن يكون) الفقه حينئذ عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها) وبطلانه ضرورى (الآن يقال انه رسم فيجوز بالاوزام) كما هو شأن الرسوم (وفيه ما فيه) فان العلم بوجوب العمل وان كان لازما للعلم بالاحكام فى الوجود لكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به أيضا اللهم الا أن يجوز الرسم بالمباين (ومن ههنا) أى بما 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 فى الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعاب المخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا أنكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف باختلاف الاشخاص كما سيجى فى بحث الامر ان شاء الله تعالى بخلاف المخالف لا يضر القطع وللجواب تحرير آخر هو أن الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالأمارات 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 ظن الفقه بل ما يعلمه ضرورة من الدين أو بالتقليد المحض وعلى هذا التعرير لا رد عليه ما أورد بقوله نعم يرد لكن لا يندفع به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج فى دفعه الى العلل والادلة التى أشار اليها بقوله (على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور أيضا) فيتناول الظن واليقين وهو المراد فى تعريف الفقه فلا يبراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول

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

(القانون الثاني) ان الحد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية وذلك غامض فلا بد من بيانه فنقول المعنى اذا نسب الى المعنى الذي يمكن وصفه به وحده بالاضافة الى الموصوف اما ذاتية ويسمى صفة نفس واما لازما ويسمى تابعا واما عارضا لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود ولا بد من اتقان هذه النسبة فانها نافعة في الحد والبرهان جميعا أما الذاتي فأي أعني به كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كاللونية للسواد والحسية للنفس والشجر فان من فهم الشجر فقد فهم جسمه خصوصا فتكون الجسمية داخلية في ذات الشجرية دخولا به قوامها في الوجود والعقل لو قدر عدمها لطل وجود الشجرية وكذا الفرس ولو قدر خروجه عن الذهن لبطل فهم الشجر والفرس من الذهن وما يجرى هذا الجرى فلا بد من ادراجها في حد الشيء فمن يحد النبات يلزمه أن يقول جسم نام لا محالة وأما اللازم فالافراق الذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس فان هذا أمر لازم لا يتصور أن يفارق وجوده عند من يعبر عن مجارى العادات بالزوم ويعتقده ولكنه من توابع الذات ولوازمه وليس بذاتي له وأعني به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك له اذ الغافل عن وقوع الظل 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 له ولكن فهم الارض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الارض والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان فان علم أول حقيقة

الظن أيضا لا يتلوع كدر لانه يخالف كتب اللغة والاحرى أن يقول مستعمل فيه استعمالا شاعرا فلا بأس بزيادة هذا المعنى (وبعضهم) وهو الامام صدر الشريعة (جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط) وعلى هذا يندفع الابرادان أما الاول فلاننا نختار شقانائنا وهو أن المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا يبراد وأما الثاني فلان الفقه حينئذ علم قطعي (ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية) كالقياس وخبر الواحد (وهي كثيرة الا ترى أن السنة المتواترة قليلة جدا) وكذا الاجماع فالقطعيات أقل القليل فان قلت انه يلزم خروجهما قال (والترام ذلك الترام بل لزوم) من جهة ولعل حجته أن الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه وأقله أنه لا يصلح للملاح عليه وانما اعتبر ضرورة العمل واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم أنه علم قطعي ثم اتهم اذ لم يطلقوا الفقه الاعلى من له ملكة الاستنباط علم أن مقارنتها أيضا معتبرة في الفقه المدوح والكلام فيه (وجعل العمل داخل في تحديد هذا العلم) أي الفقه (كما ذهب اليه بعض مشايخنا) وهو الامام نجر الاسلام رحمه الله تعالى (بعيد جدا) عن الصواب لان الفقه أحد أنواع العلوم المدقونة وأيضا يلزم أن لا يكون الفقيه نفاسا فقيها هذا واعلم أنه ليس الكلام في أن الفقه في الاصطلاح ماهو فانه قليل الجدوى ولكن مصطلح أن يصطلح على ما شاء فلا كلام على أحد بل الكلام في أن الفقه الذي مدح في كلام الشارع والصحابة والتابعين ماهو وحينئذ الحق مع الامام نجر الاسلام فان المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولاشاعة في الترام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف ولم يعد أحد الحجج فقها مع كونه عارفا لا محال كما حكاه 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 بعنائها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الالوجه كان فقها مطلقا والافهوفقه من وجه دون وجه فتحير المحصولون في فهمه فان أول كلامه يدل على أن الفقه المجموع وآخره يدل على أن العلم فقط أيضا فقه بل العمل وحده وحرص صاحب الكشف أن الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزئه فالفقه المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن أن يكون مراده أن الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع

الجسم ثم نطلب بالبرهان كونه مخلوقا ولا يمكننا أن نعلم الارض والسماء لم نعلم الجسم وأما العارض فأعني به ما ليس من ضرورته أن يلازم بل يتصور مفارقة له إما سرى كما كجمرة الخجل أو طبياً كصفرة الذهب وزرقة العين وسواد الزنجي وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه في الوهم وأما كون الارض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذاتا ظل مانع نور الشمس فإنه ملازم لا يتصور مفارقتها ومن مميزات الاغليظ الكثرة التباس اللازم التابع بالذاتي فإتهم مشتر كان في استحالة المفارقة واستقصاء ذلك في هذه المقدمة التي هي كالعلاوة على هذا العلم غير يمكن وقد استقصيناها في كتاب معيار العلم فإذا همت الفرق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحقيقي الا الذاتيات وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصورها كنه حقيقة الشيء وماهيته وأعني بالماهية ما يصلح أن يقال في جواب ماهوفان القائل ماهو يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه الا الذاتي والذي ينقسم الى عام ويسمى جنسا والى خاص ويسمى نوعا فان كان الذاتي العام لا أعلم منه سمي جنس الاجناس وان كان الذاتي الخاص لا أعلم منه سمي نوع الانواع وهو اصطلاح المنطقيين ولصالحهم عليه فإنه لا ضرر فيه وهو كما تستعمل أيضا في علومنا ومثاله أن اذا قلنا الجوهر ينقسم الى جسم وغير جسم والجسم ينقسم الى نام وغير نام والنامي ينقسم الى حيوان وغير حيوان والحيوان ينقسم الى عاقل وهو الانسان وغير عاقل فالجوهر جنس الاجناس اذا أعلم منه والانسان نوع الانواع اذا أعلم منه والنامي نوع بالإضافة الى الجسم لأنه أخص منه وجنس بالإضافة الى الحيوان لأنه أعم منه وكذلك الحيوان بين النامي الأعم والانسان الأخص فان قيل كيف لا يكون شيء أعم من الجوهر وكونه موجودا أعم منه وكيف لا يكون شيء أخص من الانسان وقولنا شيخ وصي وطويل وقصير وكاتب وخياط أخص منه قلنا نعم في هذا الاصطلاح بالجنس الأعم فقط بل غنينا الأعم الذي هو ذاتي الشيء أي داخل في جواب ماهو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وتخرج 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 شكك بحيط به ثلاثة أضلاع أو قال ما حد المسبع فقلنا

والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين أو أعم فقه مطلق أي فرد كامل والأى وان لم يكن مقارنا له بل يكون علما فقط ولم يكن العلم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجهه أي فرد ناقص وحينئذ لا يرد خروج فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يتنجس الى الالتزام المذكور ومعرفة أمثال الججاج الاحكام من الأدلة غير ظاهرها فلا يقوم دليلا ولا بعد في مدح الفاسق من جهة العلم فإنه مدح من وجه فتأمل ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافي أراد أن يشرع في حد المعنى اللغوي فقال (وأما) حده (لقبا فهو علم بقواعد) أي قضايا كلية يتعرف بها أحوال أفراد الموضوعات (يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها) توصل اقربا كما يتبادر من الباء الخارج الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب أن يكون الواقع كبرى أو ملازمة عند تطبيق الأدلة مأخوذة من تلك القواعد كما هو علمت أيضا أن أمثال الاجماع لا ينسخ والقياس لا يخصص العام الغير الخصوص لها يدخل في أخذ تلك الكبرى أو الملازمة فلا تخرج عنه (قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة أو ادرا كانتها) فان أخذت المسائل المناسبة بوجه تسمى بعلم وبوجه آخر تسمى بعلم آخر وربما تسمى ادرا كانتها بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع فالعلوم من كسمة من أجزاء غير محمولة (فالمفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم) لاحدود (بناء على أن المركب من أجزاء غير محمولة كالعشرة لاجنس له ولا فصل واللازم تعدد الذاتي) بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور أنه لا يلتمس 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 لزم خروجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه وهذا أيضا موقوف على عدم كونه مركبا من الجنس والفصل ثم لقائل أن يقول للمسائل ادرا كان تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديق فيجوز أن يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوف عليه وباعتبار العلم التصديقي مقصودا متوقفا فلا اشكال (وفيه) في هذا المبنى عليه (نظر أشرت 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 تركيب فيها الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس ولا فصل بالضرورة الوجدانية ثم المفهومات المدونة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل بان

شكل يحيط به سبعة أضلاع فهم السائل حد المسبع وان لم يعلم أن المسبع موجود في العالم أصلا قطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبع ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المسبع ولم يبق مفهومه ما عنده وأما ما هو أخص من الانسان من كونه طويلا أو قصيرا أو شيئا أو صيبا أو كتبا أو أبيض أو محترقا فأنسى منه لا يدخل في الماهية اذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره فاذا قيل لنا ما هذا فقلنا انسان وكان صغيرا فكبيرا وقصيرا فاطالا فسنلنا مرة أخرى ما هو لست أقول من هو لكان الجواب ذلك بعينه ولو أشير الى ما ينفصل من الاحليل عند الوفاق 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 كافي حالة البرودة ولو استحال بالنار 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 فوثرهما حقيقة اذ طلبهما قانع بتبديل لفظ العقار بالخر 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 وظائف لا يكون الحد حقيقيا الا بها فان تركها سبنا ه رسيا ولفظيا ويخرج عن كونه معربا عن حقيقة الشيء ومصورا لكنه معناه في النفس الاولى أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول فاذا قال الك مشيرا الى ما ينبت من الارض ما هو فلا بد أن تقول جسم لكن لو اقتضرت عليه لبطل عليك بالخر فحتاج الى الزيادة فتقول نام فحترز به عمال انبو فهذا الاحتراز يسمى فصلا أى فصلت به المحدود عن غيره. الثانية أن تذكر جميع ذاتاته وان كانت ألفا ولا تبالي بالتطويل لكن ينبغي أن تقدم الاعم على الاخص فلا تقول نام جسم بل بالعكس وهذه لو تركها لتشوش النظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ فالانكار عليك في هذا أقل مما في الاول وهو ان تقتصر على الجسم الثالثة أنك اذا وجدت الجنس القريب فلان ذلك القريب

تكون اذا أخذت لا بشرطى كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الوجدانية الغير المكذوبة (نعم بلزم) على هذا التقدير (الاتحاد التصور والتصديق حقيقة) لان العلم بالحد علم تصويري والادعاء بها تصديقي وقد تعلقا بشئ واحد وهو المسائل (مع أنهم ما نوعان) متباينان (تحقيقا) عندهم (فتفكر) اعلم أن هذا اليراد لم ينشأ من هذا بل وارد على كل تقدير مبناه أن التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بما يتعلق به التصديق والعلم والمعلوم متحدان بالذات فلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الابعاد انكار الاتحاد بين 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 المعتد بها الصادقة على ما في أذهان كثير من الناس وربما يزيدون بقص وربما يلوح من الشرح أنهم موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا (وهو الظاهر) فان معاني تلك الاسامى كلية فلا عملية والعلمية الجنسية تقديرية وما استدل به من أنه يصح دخول الام والاضافة وهما من علامت كونها أسماء اجناس فليس بشئ لا لما قيل انه لا يدخل على أصول الفقه ولا يصح اضافته وان دخل على أحد جزأيه وأضيف فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا ما قيل أيضا ان دخول الام في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التي كان فيها المعنى الوصفى دخول الام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لادنى ملاسبة مع بقاء معنى العلية كمرنا أي العمر الذي هو سيدنا ونرجومده في كل هول من الاحوال وبعد التحريد يصح الاضافة بل لا ريب نعم يصح الاستدلال بوقوع لفظ القرآن منصرفا (وقيل) ليست أسماء جنسية (بل) اعلام جنسية قلنا تثبت الاعلام الجنسية (بالضرورة) فانه وجد في بعض الالفاظ علامت المعارف ولم يوجد التعريف فقدر العلية الجنسية كالعدل التقديري (ولست) الضرورة متحققة هنالك وما قيل في اثبات العلية الجنسية ان المسائل الحاصلة في الاذهان الكثيرة يقال انها واحدة فدخل في معناها الثعبن والوحدة واذ ليس شخصا فهو نوعي ففيه 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 وعلم (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 ما منع شراباً أو تقتصر على العبد فتكون مبعداً كما تقول في حد الحجر جسم مسكر مأخوذ من العنب وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرود ومنعكس ولكنه مختل فأصر عن تصوير كنه حقيقة الحجر بل لو قلت ما منع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضاً ضعيف بل ينبغي أن تقول شراب مسكر فإنه الأقرب والأخص ولا يتحد بعده جنساً أخص منه فإذا ذكرت الجنس فأطلب بعده الفصل إذ الشراب يتناول سائر الأشربة فأجتهد أن تفصل بالذاتيات إذا عسر عليك ذلك وهو كذلك عسير في أكثر الحدود فأعدل بعد ذلك الجنس إلى اللوازم واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة فإن الخفي لا يعرف كما إذا قيل ما الأسد فقلت سبع أبحر لتمييز بالضر عن الكلب فإن البحر من خواص الأسد لكنه خفي ولو قلت سبع شجاع عريض الأعلى لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى المقصود لأنها أجلي وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية إذا الحقيقية عسرة جداً 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 يتسداً بالأخص قبل الأعم عسر وطلب الجنس الأقرب عسر فأنك ربما تقول في الأسد أنه حيوان شجاع ولا يحضر لك لفظ السبع فتجمع أنواعاً من العسر وأحسن الرسومات ما وضع فيه الجنس الأقرب وتعم بالخواص المشهورة المعروفة (الرابعة) أن تختار من الالفاظ الغربية الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة المتعددة واجتهد في الإيجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما يمكنك فإن أعوزك النص واقترحت إلى الاستعارة فأطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للعرض وإذا كرم ادك للسائل فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للانباء عنه ولوطول مطول واستعار مستعيراً وأنى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمّه إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكريج الذاتيات فإنه المقصود وهذه المزايا تحسبنا وتزينات كالآثار من الطعام المقصود وإنما المتحد لثقلون يستعظمون مثل ذلك ويستكرونها غاية الاستكثار ليل طباغهم القاصرة عن المقصود الأصلي إلى الوسائل والرسوم والتوابع حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم

للفردية ههنا غير المسائل ولا يصدق عليها (إذا لا يصدق الفقه مثلاً على مسألة مسألة أقول وفيه أنه منقوض بالبيت) إذ تجرى فيه مقدمات الدليل إذ لو كان له أفراد لكان الحدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فلزم العمليّة وليس علماً (والحل) أي حل كلام القائل (أن المعنى الكلي قد يكون من كل من أجزاء متفقه) في أنفسها كما يتبادر عليه قوله (نحو الأربعة) وعلى هذا لا يظهر له كره هذا التعميم فائدة والأولى أن يعم هكذا سواء كانت تلك الأجزاء موافقة لكل في الحقيقة كالأجزاء المقديرية كإفي الماء (أو مختلفة) كأجزاء الماهية (كالكسجين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية) ولا نسلم أنه لو كان له هذه المفاهيم أفراداً كانت هي كل مسألة بل مجموع المسائل متشعبة بشخصات في أذهان كثيرة فينبذ لأشخصية فأنصف • ولما فرغ من رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال (وموضوعه الأدلة الأربعة أجمالاً) لا مطلقاً بل حال كونها (مشتركة في الإيصال إلى حكم شرعي) ولاجل هذا الاشتراك لم يتعد علم الأصول بتعدد الموضوع ثم لما كان موضوع الأصول الأدلة لم تكن حجة هذه الحجج من الأصول لكن من أي علم هو فيه خلاف في زاعم زعم أنه من الفقه وأشار إليه المصنف بقوله (وما قيل إن البحث عن حجة الإجماع والقياس من الفقه إذ المعنى) من حجتهم (أنه يجب العمل بمقتضاهما) فقد أثبت الوجوب العمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه (فقيه أن هذا) أي وجوب العمل (فرع الحجة) لأنفسها وكان الكلام في أن إثبات الحجية من أي علم هو وليس من الفقه البتة (على أن جواز العمل أيضاً من ثمرات الحجية) فلا يصح دعوى وجوب العمل عموماً وله اتخاذ كوجوب العمل مثلاً ولا يضر هذا أصل المقصود للقائل كما لا يخفى ومن زاعم زعم أنها ليست من علم واليه أشار بقوله (ومن قال ليست مسألة أصلاً لأنها ضرورية وبينه) والضرورية بات لا تنبت في علم أصلاً (فقد بعد) عن الحق (لأنه وان سلم) أنها ضرورية (إنما فلا سلم) أنها ضرورية (لما) فلا بد من البحث عن ليتها قال واقف أسرار الأصول والفروع إن في نقل المصنف اضطراباً فإنه نقل في كتاب آخره أن القياس على تقدير كونه فعلاً في الفقه وأما إن كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعاً فحجته ضرورية وبينه كما يصرح في السنة أن حجتها ضرورية

انه الثقة بالمعلوم أو ادراكه المعلوم من حيث ان الثقة مترددة بين الامانة والفهم وهذا هو سبب لان الثقة اذا قرنت بالمعلوم تبين فيها جهة الفهم ومن قال حد اللون ما يدركه بحاسة العين على وجهه كذا وكذا فلا ينبغي أن يسكر من حيث ان لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعوضا بالامر لان قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال واللفظ غير مراد بعينه في الحد الحقيقي الا عند المراد الذي يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليها وأسغفه بها

(القانون الرابع في طريق اقتناص الحد) (اعلم) أن الحد لا يحصل بالبرهان لانا اذا قلنا في حد انجرانه شراب مسكر فقيل لنا لم امكن محالاً ان يقام عليه برهان فان لم يكن معنا خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه بالبرهان وقولنا انجر شراب مسكر دعوى هي قضية محكومها انجر وحكمها انه شراب مسكر وهذه القضية ان كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة الى البرهان وان لم تعلم واقترنت الى وسط وهو معنى البرهان اعنى طلب الوسط كان صحة ذلك الوسط للمحكوم عليه وصحة الحكم الوسط كل واحد قضية واحدة فيما اذا تعرف صحتها فان احتج الى وسط تدعى الى غير نهاية وان وقف في موضع تغيير وسط فيما اذا تعرف في ذلك الموضوع صحة فليتخذ ذلك طريقاً في أول الامر مثاله لو قلنا في حد العلم انه المعرفة فقيل لم نقلنا ان 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 فصير السؤالين وهكذا ابتدأ الى غير نهاية بل الطريق أن النزاع ان كان مع خصم أن يقال عرفنا صحته بطارده وانعكاسه فهو الذي يسلب الخصم بالضرورة وأما كونه معبراً عن تمام الحقيقة بما ينازع فيه ولا يقربه فان منع اطراده وانعكاسه على أصل نفسه طالبتنا بان يذ كر حد نفسه وقالنا أحد الحدين بالآخر وعرفنا ما فيه التقاوت من زيادة أو نقصان وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان ووجدنا النظر الى ذلك الوصف وأبطلناه بطريقه أو أثبتناه بطريقه مثاله اذا قلنا المغصوب مضمون ووراد المغصوب مغصوب فكان مضموناً فقالوا لا نسلم أن ووراد المغصوب مغصوب قلنا حد العصب اثبات اليد العادية على مال الغير وقد وجد فربما منع كون اليد عادية وكونه اثباتاً بل نقول هذا اثبت و لكن ليس ذلك من غرضنا

وبينة وأيضاً لوجه يظهر للبع الرموز بقوله وان سلم انا ومن ذاهب ذهب الى انها من الكلام وهو المختار وأشار اليه بقوله (بل الحق انه من الكلام كحجة الكتاب والسنة) فان قلت فلماذا نذ كر في الاصول اجاب (لكن تعرض الاصولي لحيثهما فقط) دون أخوئهما (لانهما كثر فيهما الشغب) من الحق من الحوارج والروافض خذلهم الله تعالى (وأما حجيتهما) أي الكتاب والسنة (فتفق عليهما) عند الامة ممن يدعى الدين كافة فلا حاجة الى الذ كر (وفي موضوعية الاحكام) مع الادلة (اختلاف) فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدرا الشريعة من الحنيفة الى انها موضوعان لانه يبحث عن أحوالها وما لوالها الى الاستطراد والمشهور أن الموضوع الادلة فحسب والاحكام خارجة واختاره المصنف رحمه الله وقال (والحق لا) تؤخذ موضوعاً (واما الغرض) من البحث عن الاحكام (التصوير والتنويع) فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات (التيب أنواعها) أي أنواع الأحكام (بأنواع الادلة وما من علم الا ويذ كرفيه الاشياء استطراداً تيمناً وترميماً) فلا بأس بكون مباحث الاحكام كذلك وما 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 بالسعادة الابدية

(المقالة الاولى في المبادئ الكلامية)

(ومنها) المبادئ (المنطقية لانهم) أي المتأخرين منهم (جعلوا جزءاً من الكلام) وانما جعلوه جزءاً منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد وحدانية والصفات والنوات والمعاد ونحوها التي تورث الغفلة عنها الشقاوة العظيمة لكن لما كان اثبات هذمه بالاستدلال العقلي أو السمعي ولا بد للاستدلال من مقدمات عقلية كباحث الامور العامة والحواهر والاعراض وكذا لا بد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات لطالب وهي المناحت المنطقية فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق أعم الاشياء وبحثوا عن عوارضها من حيث انها موجبة للاعتقاد الدينية أو وسيلة اليها فدخل المنطق لهذا الوجه (وقد فرغنا عنها) أي المبادئ الكلامية (في السلم والافادات) والآن نذ كر طرفاً ضرورياً له حاجة شديدة وهي عدة مسائل منها (النظر وهو ترتيب أمور معلومة ليتأدى الى مجهول واجب) كونها من الكلام غير ظاهر بل الموضوع الفاعل النفسى للكلف والمحمول الوجوب فهو من الفقه ان عم والافن التصوف الا أن يقال لاتنفي بين هذوا وبين

بل بما قال نعلم أن هذا موجود في ولد المغصوب لكن لا نسلم أن هذا أحد الغصب فهذا لا يمكن إقامة برهان عليه إلا أن نقول هو مطرد منعكس فما الحد عندك فلا بد من ذكره حتى ننظر الى موضع التفاوت فيقول بل حد الغصب اثبات السيد المبطله المزيلة للحد المحقة فنقول قد زدت وصفا وهو الازالة فلننظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بنسب الغصب مع عدم هذا الوصف فإن قدرنا عليه بان الزيادة عليه محذوفة وذلك بأن نقول الغاصب من الغاصب يضمن للمالك وقد أثبت السيد المبطله ولم يرزل المحقة فأنها كانت زائفة فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر وأما الناظر مع نفسه إذا تحررت له حقيقة الشيء وتحصل له اللفظ الدال على ما تحرر في مذهبه علم أنه واجد للحد فلا يعاند نفسه

(القانون الخامس في حصر مدخل الخلل في الحدود) وهي ثلاثة فانه تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من جهة أمر مشترك بينهما أما الخلل من جهة الجنس فإن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في حد العسقي انه افراط المحبة وانما ينبغي أن يقال انه المحبة المفرطة فالافراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة ومن ذلك أن يؤخذ المحل بدل الجنس كقولك في الكرسي انه خشب يجلس عليه وفي السيف انه حديد يقطع به بل ينبغي أن يقال للسيف انه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لاجنس وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجودا والآن ليس موجود كقولك للرماد انه خشب محترق ولولادته نطفة مستحيلة فان 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 انها خمسة وخمسة ومن ذلك أن توضع القدرة موضع المقدور كما يقال حد العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية وهو فاسد بل هو الذي يتركه والا فالفاقد يقوى على التوكل ولا يتركه ومن ذلك أن يضع الوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس كالواحد الموجود اذا أخذته في حد الشمس أو الارض مثلا ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشر هو ظم الناس والظم نوع من الشر وأما من جهة الفصل فإن يأخذ الوازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات وأن لا يورد جميع الفصول وأما الامور المشتركة فمن ذلك أن يجد الشيء بما هو أخفى منه كقول القائل حد الحادث ما (١) به القدر

كونهما من الكلام فان المقصود بما يكون من حيث انه وسيلة الى معرفة الله تعالى فينشئ كلامي وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف (لانه مقدمة للواجب) الذي هو المعرفة الالهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما يقبل الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كأمثالنا وأما من لهم فور من الله فتكشف عليهم حقيقة الامر بديهية فلا يحتاجون الى النظر كما حكى عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر الصديق أنه آمن بنفس بصيرته ولم يتحجج الى ظهور المعجزة ومنها (البسيط لا يكون كاسيا) نشئ من المركب والبسيط (لانه لا يقبل العمل) أي الحركة الثانية (ولا) يكون (مكتسبا) بكنهه (لان العارض لا يفيد الكنه) ولا ذاتي له ومنها (الماهية المطلقة) أي لا بشرط شيء (موجودة) بعين وجود الأشخاص لا فرق بينهم الا بالاشتراك والتعيين (والا) تكن موجودة (لكان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة) لانه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة (وقد تقرر مماثل الجوهر) فالتالي باطل (وفيه ما فيه) لانه ان اريد تماثل الجوهر الاشتراك في الاوصاف والعوارض فسلم لكن لا ينافي بخالف الحقيقة وان اريد الاتساق في الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعدم من ادعى فعله البيان (أقول) في اثبات التماثل (على طور الحكمة) لا الكلام ان الجزء الذي لا يتجزأ في الجهات باطل لانه (لو كان الجزء حقا فلتكن) زاوية (فأعني كل ضلع منها جزآن فالوتر لا يكون ثلاثة بالجماري) القاضى بأن الوتر أقصر من الضلعين ومقدار الضلعين ههنا ثلاثة أجزاء لكون الواحد مشتركا (ولا) يكون (اثنين) أيضا (بالعروس) الحاكم بأن مربع الوتر مساو لمربعي الضلعين ومربع الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين أربعة ووجه آخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا للواحد من الضلعين فتكون الزوايا ثمان الوتران لهما متساويتين بعكس المأمور فيلزم أن يكون في مثلث زاويتان قائمتان هذا خلف واذ بطل كون الوتر ثلاثة أجزاء وجزأين تعين الشق الثالث المشار اليه 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 الى جزأين متماثلين متوافقين في الحقيقة (فلزم الاتحاد حقيقة

(١) كذا بياض في نسخة وسقطت هذه العبارة من نسخة أخرى رخصها من ذلك أن يجد الشيء بما هو اوله الخ لعل محل البياض في نسخة ما متعلق به القدرة وحرر فان الظن لا يبغي كتبه مصححه

ومن ذلك حد الشيء بما هو مساو له في الحفاء كقولك العلم ما يعلم به أو ما يكون الذات به عالما ومن ذلك أن يعرّف الضد بالضد فيقول حد العلم ما ليس بظن ولا جهل وهكذا حتى يحصر الأضداد وحد الزوج ما ليس بقدر ثم يمكن أن تقول في حد الفرد ما ليس بزوج فيدور 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 نطفة حيوان آخر هو من نوعه فهو أب من حيث هو كذلك ولا يحيل على الابن فأنهم ما في الجهل والمعرفة بتلازمان ومن ذلك أن يأخذ المعلول في حد العلة مع أنه لا يحد المعلول إلا بأن تؤخذ العلة في حده كما يقول في حد الشمس أنه كوكب يطلع نهارا فيقال وما حد النهار فيلزمه أن يقول النهار زمان من طلوع الشمس إلى غروبها أن أراد الحد الصحيح ولذلك نظائر لا يمكن احصاؤها

(القانون السادس) في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم وأما الحد الحقيقي فلا والمعنى المفرد مثل الموجود فإذا قيل لك ما حد الموجود فعايتك أن تقول هو الشيء أو الثابت فتكون قد أبدلت اسمها باسم مرادف له ربما يتساوىان في التفهيم وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان كمن يقول ما العرقا فيقال العرق وما العنق فيقال العنق وهذا أيضا إنما يحسن بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال ثم لا يكون الأشرح اللفظ والأقرب تلخيص ذات الأسد فلا يتخلص له ذلك في عقله إلا بأن يقول هو سبع من صنفه كيت وكيت فأما تكرار الالفاظ المترادفة فلا يعنيه ولو قلت حد الموجوداته المعلوم أو المذكور وقيدته بقيد احتريز به عن المعلوم كنت ذكرت شيئا من توابعه ولو أزمه وكان حده رسميا غير معرب عن الذات فلا يكون حقيقيا فإذا الموجود لا حده فانه مبدا كل شرح فكيف يشرح في نفسه وإنما قلنا المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي لأن معنى قول القائل ما حد الشيء قريب من معنى قوله ما حد هذه الدار والدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد فيكون تحديدا للدار بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها فإذا قال ما حد السواد فكأنه يطلب به المعاني والحقائق التي باثتلافها تم حقيقة السواد فان السواد سواد ولون وموجود وعرض ومرئي ومعلوم ومذكور ووحد وكثير ومشرق وبراق وكدر وغير ذلك

لأن المتباينين في الحقيقة (لا يتصلان) حقيقة (بل يتماسان) لأن الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخيص والاختلاف بالحقيقة يابهما (كما قال ابن سينا) صاحب كتاب الشفاء في الحكمة (فأفهم ان هذا السالغ عربز) ربما يشكك فيه بان الانفصال بعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان آخران من كتم العدم حينئذ لقائل أن يقول يجوز أن يكون المتصل الواحد هوية واحدة متخصبة اتصالية هي حقيقتها وبعدها طريان الانفصال يحدث حقيقتان أخريان ومن هذا لا يلزم الاتصال بين الامور المختلفة بالحقيقة هذا العلة يكون مكاربة عند الحدس الصائب فان الانفصال وان كان اعداما وإيجاد الكين لا يحدث بعد الفصل الا اجسام الموافقة للكل في الحقيقة ضرورة وان كان ذلك مكاربة وأيضا نحن لا نحتاج في تقرير الكلام الى الانقسام الكلي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على ذي بصيرة ناقبة ومنها (المعروف مانع الولوج) أي الداخل (من الخروج والخارج من الولوج) وهذا ليس تعريفا للعرف والايلازم عدم الاطراد لصدقه على كل مساو للشيء بل بيان لكم المعرف (فيجب الطرد) أي صدق قضية كلية موضوعها المعرف ومحمولها المعرف (والعكس) أي كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف واعلم أن التعريف ليس فيه الا تصور بمحض لا يصلح لان يعترض عليه بنوع من أنواع الاعتراض لكن ههنا دعاوى ضمنية فتوجه إليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع فأما المعارضة فلا تصلح باقامة الدليل على بطلانه فانه ما أقام المعرف دليلا على صحته فيؤل الى النقص وانما تصح باحداث معرف آخر فهذا لا يصلح الا في التحديد وليس لهذه كثير نفع وأما المنع فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنفع الشاهد فيؤل الى النقص وإذا قال (وجمع الإيرادات على التعريف) نقوض و (دعاوى) فلا بد للورد من اقامة الدليل (ويكتفي في جوابها المنع وهو) أي المعرف (حقيقي ان كان بالذاتيات) هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل اللفظي يتناول الحد والرسم وربما يطلق على ما يحسب الحقيقة وهو ما يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرف الموجود (ورسمي ان كان بالوازم) الخارجة عن حقائق الموجودات (ولفظي) ان كان (بلفظ) أشهر (مرادف) فقيهه 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 فهم السواد دون فهمه ككونه لونا فطالب الحد كما أنه يقول الى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد لتجمع له تلك المعاني المتعددة ويتخلص بأن يتعدى بالاعم ويختص بالخص ولا يتعرض للعوارض وربما يطلب أن لا يتعرض للوازم بل للذاتيات خاصة فاذا لم يكن المعنى مؤتلفا 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 هوامته الى مختلفة حتى يقال أحد حدوده ينتهي الى كذا والاخر الى كذا فهذا المثال المحسوس وان كان بعيدا عن المقصود ربما يفهم مقصوده هذا الكلام ولا يفهم من قول السواد مر كب من معنى اللونية والسوادية واللونية جنس والسوادية نوع ان في السواد ذات متعددة متباينة متفاضلة فلا تغفل ان السواد لون وسواد بل لون ذلك اللون بعينه هو سواد ومغناه نير كب ويتعدى للعقل حتى يعقل اللونية مطلقا ولا يخطر له السواد مثلا ثم يعقل السواد فيكون العقل قد عقل أمر اذا لا يمكنه بحد تفاصيله في الذهن ولكن لا يمكن أن يعتقد تفاصيله في الوجود ولا تظن أن متكر الحال بقدر على حد شيء البتة والمتكلمون يسمون اللونية حالا لان متكر الحال اذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه الحد وان زاد شيئا للاحتراز فيقال له ان الزيادة عين الاول وغيره فان كان عينه فهو تكرر فاطر حه وان كان غيره فقد اعترف بأمرين وان قال في حد الجوهر انه موجود بطل بالعرض فان زاده أنه متحيز فيقال له قولك متحيز مفهوما غير مفهوم الموجود وأعينه فان كان عينه فكأنك قلت موجود موجود المترادفة كالتكررة فهو اذا بطل بالعرض وان كان غيره حتى اندفع النقص بقولك متحيز ولم يندفع بقولك موجود فهو غير بالمعنى باللفظ فوجب الاعتراف بتغاير المعنى في العقل والمقصود بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي وانما يحد بحد لفظي كقولك في حد الموجود انه الشيء أو يسمى كقولك في حد الموجود انه المنقسم الى الخالق والمخلوق والقادر والمقدور والواحد والكثير أو القديم والحادث أو الباقي والغائى أو ما شئت من لوازم الموجود ووابعه وكل ذلك ليس ينبت عن ذات الموجود بل عن تابع لازم

حاصلا (وقد أجزى) في اللفظي (بالاعم والذاتي ما فهمه) يكون داخلا (في فهم الذات وقيل) الذاتي (ما لا يعقل ويتنقض بالامكان) فانه عرض للممكن مع أنه يصدق عليه أنه لا يعقل (اذ لا يمكن بالغير وأورد) لابطال الاكتساب بالتعريفات أن تعريف الشيء امانفس ماهيته أو مؤلف من أجزائها ومن العوارض (تعريف الماهية بنفسها وأجزائها تحصيل الحاصل) فيكونان باطنين أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الأجزاء (والعوارض خارجة) عن ماهية الشيء (فلا تحصل بها الحقيقة) فبطل أقسام التعريفات بأسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات (والجواب) اننا نتحذر (أن) المعروف مؤتلف من الأجزاء ونقول (التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلا اذ ارتبت وقيدت فهذا المجموع) المفصل (هو الحد الموصل الى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الأجزاء) أيضا لكن (على الاجال وهو المحدود) فالفرق بينهما بالاجال والتفصيل (فهنا التحصيل أمر لم يكن حاصل) قبل الكسب وهو الاجال (فتدبر) 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 المعروف شرع في الدليل فقال (ثم الدليل) في اصطلاحنا (ما يمكن التوصل به بحجج النظرية الى مطلوب خبري كالعالم) وهو الاصغر باصطلاح المنطق (وقد ينحصر بالقطعي) فالدليل على هذا ما يمكن التوصل به بحجج النظرية الى مطلوب خبري قطعي (ويسمى الظني) أي ما يمكن التوصل به الى خبري ظني (أمانة) ثم شرع في بيان طريقتي النظر فقال (والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد) للمطلوب من الطرفين ولا يكفيا 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 يتناول) القياس و (الاستقراء والتشيل) وقياس المساواة وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة أجنبية (وقد يقال) الدليل قول مؤلف من قولين (يستلزم لذاته قولاً آخر فيخص بالقياس) قال أهل المنطق الاستقراء والتشيل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر ظاهر لان شأن التشيل والقياس واحد فان حاصل

لا يفارقه البتة * واعلم أن المركب إذا حددته بذكر أحاد الذاتيات توجه السؤال عن حد الآحاد فإذا قيل لك ما حد الشجر فقلت نبات فأتم على ساق فقيل لك ما حد النبات فتقول جسم فقول ما حد الجسم فتقول جوهر مؤتلف أو الجوهر الطويل العريض العميق فيقال وما حد الجوهر وهكذا فإن كل مؤلف فيه مفردات فله حقيقة وحقيقته أيضاً تألف من مفردات ولا تظن أن هذا ابتداء إلى غير نهاية بل ينتهي إلى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية لا تحتاج إلى طلب بصيغة الحد كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان علمها وكل برهان ينتظم من مقدمتين ولا بد لكل مقدمة أيضاً من برهان تألف من مقدمتين وهكذا فيتمادى إلى أن ينتهي إلى أوليات فكما أن في العلوم أوليات فكذلك في المعارف فطالب حدود الأوليات إنما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فإن الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الأولى كتبوت 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 للقوانين بحد ومفصلة) وقد أكثرنا أمثلتها في كتاب معيار العلم وبحال النظر ونحن الآن مقتصرون على حد الحد وحد العلم وحد الواجب لان هذا النمط من الكلام يدخل في علم الأصول فلا يلبق فيه الاستقصاء (الامتحان الأول) اختلف الناس في حد الحد فن قائل بقول حد الشيء هو حقيقته وذاته ومن قائل يقول حد الشيء هو اللفظ المفسر لعنائه على وجه يمنع ويجمع ومن قائل ثالث يقول هذه المسئلة خلافية فينصر أحد الحدين على الآخر فانظر كيف تحبط عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف إنما يتصور بعد التوارد على شيء واحد وهذا قد تباعد وتنافر وأما توارده على شيء واحد وإنما منشأ هذا الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك على ما سنذكره فإن من يحد العين بأنه العضو المدرج للأولان بالرؤية لم يخالف من حده بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود بل حده هذا أمرامياً بل حقيقة الأمر الآخر وإنما اشتراك في اسم العين فافهم هذا فإنه قانون كثير النفع فإن قلت فما الصحیح عندك في حد الحد فاعلم أن كل من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان من استدبر المغرب وهو يطلبه ومن قرر المعاني أولاً في عقله ثم أتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى فلنقرر المعاني فنقول الشيء له في الوجود أربع مراتب (الأولى) حقيقته في نفسه (الثانية) تبوت مثال

التبثيل أن علمه هذا الحكم موجودة في مادة أخرى فيلزم قطعاً وجوب وجود الحكم لوسم كما أن القياس لا يلزم منه شيء إلا إذا سلم مقدماته وانما تجي الظنسية فيه لاجل ظنية المقدمات كما في القياس الخطأي فالأولى أن لا يخرج (وله) أي القياس (نجس صور قريسة) انتاجاً واما غير القريسة فكثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاقتراني الشرطي ولا يحتاج إليها كثيراً (الأولى أن يعلم حكم) ايحباباً كان أو سلباً (لكل أفراد شيء) موضوع هذا حاصل الكبرى (ثم يعلم تبوته) أي تبوت هذا الشيء الموضوع (للاخر) الموضوع (كلاً أو بعضاً) أي لكل فرد منه أو بعضه هذا حاصل الصغرى (فيلزم) منهما (تبوت ذلك الحكم للاخر) ايحباباً كان أو سلباً (كذلك بالضرورة فلا بد من ايحباب الصغرى) وكلياً الكبرى (وما في التعرير الا في مساواة طرفي الكبرى) يكفي سلب الصغرى فان السلب عن أحد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر (فليس بشئ لانه) أي هذا الانتاج (ليس لذاته) بل لعلاظة أن حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة أجنبية وهذا إنما يرد عليه لو كان قيد بقيد ذاته والا (وأورد) عليه أن القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى منتج مع انتفاء ايحباب الصغرى كقولنا (ليس بـ) وكل ما ليس بـ (ج) ينتج (ج) والجواب أن السلب من حيث هو هو رفع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يحتاج عن سلاخنة الثبوت) بالامكان أو بالاطلاق لان معنى القضية أن ما صدق عليه العنوان كذا وأوليس كذا (فان لاحظته) أيها المورد (في الصغرى) أيضاً (فلا سلب بل ايحباب 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 ايحباباً كان أو سلباً (للاخر كله أو بعضه) هذا حاصل الصغرى (فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الآخر كذلك) كلاً أو بعضاً (بتأمل ما) فانه بعكس الكبرى يرتد إلى الأولى والحق أن انتاج هذه الصورة أيضاً ضروري لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والاكبر 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 رقوم تدرك بحاسة البصر الدالة على اللفظ وهو الكتابة فالكتابة تتبع اللفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع العلم اذ يدل عليه والعلم تبع للعلوم اذ يطابقه وبواقفه وهذه الاربعه 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 انها مقصد بها مطابقة الحقيقة ومعلوم ان الحد ما هو من المنع وانما استعمل لهذه المعاني لمشاركتها في معنى المنع فانظر المنع ان يتحد في هذه الاربعه فاذا اتت اشدت للحقيقة لم تشك في انها حاصره للشيء بخصوصه به اذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره فاذا الحقيقة جامعة مانعة وان نظرت الى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وحدته ايضا كذلك لانه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة في المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وحدتها ايضا حاصره فانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للطابق مطابق وان نظرت الى الكتابة وحدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي ايضا 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 حدا الحد انه حقيقة الشيء وذاته وعند الاطلاق الثاني يكون حدا الحد انه اللفظ الجامع المانع الا ان الذين أطلقوه على اللفظ ايضا اصطلاحهم مختلف كما ذكرناه في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي فحد الحد عند من يقنع بتكرير اللفظ كقولك الوجود هو الشيء والعلم هو المعرفة والحركة هي النقلة هو تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل على شرط ان يجمع وينع وأما حد الحد عند من يقنع بالرميات فانه اللفظ الشارح للشيء بتعدد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه يميزه عن غيره تميزا يطرده وينعكس وأما حد الحد عند من لا يطلق اسم الحد الاعلى الحقيقي فهو أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج في هذا الى ذكر الطرد والعكس لان ذلك تبع للماهية بالضرورة ولا يحتاج الى التعرض للوازم والعوارض فانها لا تدل على الماهية بل لا بد على الماهية الذاتية 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 دائرة مع الاول وجودا وعرضا (فادعاء) من غير دليل كيف لا والنتيجة لازمة لكليهما (لان اللزوم للمقدمة اجنبية) بل بالذات (يجوز ان يكون مع متعدد الدوران مع الاول) وجودا وعرضا (لا ينافيه) أي لا ينافي اللزوم للمقدمة اجنبية (و) الصورة (الثالثة ان يعلم ثبوت امرين ثالث) موضوع (واحدهما) أي أحد الحكمين (كلى) فعمل التفاهة هما فيه) أي يعلم التفاهة ان الامرين الثالثين لثالث في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الآخر (أو يعلم ثبوت امره) أي لثالث (مع عدم ثبوت الآخر لذلك) الثالث (فيعلم عدم التفاهة هما فيه) فيلزم صدق سلب هذا الآخر عن بعض الامر الاول (فلا يكون اللازم الاجزئيا موجبا أو سالبا) كما يظهر بأدنى تأمل (و) الصورة (الرابعة) أن 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 اللزوم الاخص (والرفع بالعكس) أي ينتج رفع التالي رفع المقدم واللازم يتخلف اللزوم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز اخصية اللزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الا اعم (وأورد منع استلزام الرفع الرفع) أي منع استلزام رفع اللازم رفع اللزوم (لجواز استعماله انتفاء اللازم فاذا وقع) هذا الانتفاء المحال (جاز عدم بقاء اللزوم) وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا (فلا يلزم انتفاء اللزوم) على هذا التقدير (أقول) في الجواب (اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقدير) لان اللزوم هناك (فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فيه فيرجع الى المنع) صدق (اللزوم) وقد فرض هذا خلف فتدبر) وفيه أنه قد تقرر في المنطق أن المعتبر في كناية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز أن يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وأيضا قد بين في زبر المتأخرين الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب في الجواب

اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية فهذه أربعة أمور مختلفة كإدلال لفظ العين على أمور مختلفة فتعلم صناعة الحد فاذا ذكر كرك اسم وطلب منك حده فانظر فان كان مشتركا فاطلب عده المعاني التي فيها الاشتراك فان كانت ثلاثة فاطلب لها ثلاثة حدود فان الحقائق اذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود فاذا قبل لك ما الانسان فلا تطمع في حدود واحد فان الانسان مشترك بين أمور اذ 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 فان السيد المقطوعة والذ كرا المقطوع سمي ذكرا وتسمى يدا ولكن بغير الوجه الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة فانها كانت تسمى به من حيث انها آلة البطش وآلة الوفاق وبعد القطع تسمى به من حيث ان شكلها شكل آلة البطش حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكها سلب هذا الاسم عنها ولو صنع شكلها من خشب أو حجر أعطى الاسم وكذلك اذا قيل ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بمحد واحد فانه هوس لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان اذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ويطلق على الغيرية التي يتباهى بها الانسان لدرك العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى ان من لم يتحكه التجارب به هذا الاعتبار لا يسمي عاقلا ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في حلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدو فيقال فلان عاقل أى فيه هدو وقد يطلق على من جمع العمل الى العلم حتى ان المفسدون كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلا فلا يقال للحجاج عاقل بل داه ولا يقال للكافر عاقل وان كان محطبا بحملة العلوم الطبية والهندسية بل اما فاضل واما داه واما كس فاذا اختلفت الاصطلاحات فوجب بالضرورة أن تختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته انه بعض العلوم الضرورية كجواز الجازات واستعماله المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله وبالاختصار الثاني انه غيرية يتباهى بها النظر في المعقولات وهكذا بة الاعتبارات **﴿** فان قلت فترى الناس يختلفون في الحد ودو هذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف في الحد ترى أن المتنازعين فيه ليسوا عقلاء فاعلم أن الاختلاف في الحد منه ور في موضعين أحدهما أن يكون اللفظ في كتاب الله تعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو قول امام من الأئمة يقصد الاطلاع على مراده فيكون ذلك اللفظ مشتركا فيقع النزاع في مراده فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والتباين بعد التوارد فالخلاف تباين بعد التوارد والافلا نزاع بين من يقول

أن كلامنا فيما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فحينئذ تجوز استحالة انتفاء اللازم بوجه الى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله أعلم (و الصورة (الخامسة) صورة الاستثنائي المنفصل وهي (أن تعلم المناقاة بينهما ما صدق فقط أو كذا فقط أو فيهما فقط) أما اذا كان المناقاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر واللازم صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر والا كذا بما عالا 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 (السمية نقوا افادة النظر العلم مطلقا قائلين بأن لا علم الا بالحس) وهذا زيادة في حقاقتهم وشبهتهم هذه (لان الجزم قد يكون جهلا وهو) أى الجهل (مثل العلم بماذا يعلم أن الحاصل بعده) أى النظر (علم) لاجهول (وجباب) أو لا بان هذا جار في المحسوسات أيضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم أيضا وانا (بانه يميز بالعوارض فان البديهية) الغير المكذوبة (حكمة بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لاجهول أقول وفيه أنه بماذا يعلم أنه) أى هذا النظر الذي ادعيت صحته (نظر صحيح فان الاحتمال) أى احتمال عدم الصحة (فانهم من المبادئ الى المقاطع مثلا) (مثل) فلا يعلم صحة هذا النظر أبدا فان قيل لم لا يجوز أن يعلم صحة النظر بالحس أو بمقدمات تعلمه قال (والحس لا يفيد العلم حزنيا وهو) أى العلم الحزني (لا يكون كاسبا) فلا يحصل به علم أصلا واعلم أن هذا الايراد ليس بشئ فان للجبب أن يقول يجوز أن يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة وبالكسب عن مقدمات معلومة بالضرورة وقام الاحتمال بعد حكم الضرورة ممنوع فتدبر وأنصف والحق لا يتجاوز عنه (بل الحق) في الجواب (منع التماثل) أى تماثل العلم والجهل بل هما نوعان متباينان (كما هو مذهبنا فقدر) وهذا أيضا غير وافي فان مقصود صاحب الشبهة من التسائل التشابه بحيث لا يميزان في أول الامر وهما كذلك لان الجزم ربما يكون علما وربما يكون جهلا فلا يميزان في أول الامر فتعود الشبهة كما كانت فافهم وأنصف (مسئلة قال) الشيخ أبو الحسن (الأشعري) رحمه الله (ان الافادة) أى افادة النظر الصحيح

السماء قديمة وبين من يقول الإنسان مجبور على الحركات اذ لا توارد فلو كان لفظ الحد في كتاب الله تعالى وفي كتاب امام لحاز أن يتنازع في مراده ويكون ايضاح ذلك من صناعة التفسير لا من صناعة النظر العقلي الثاني أن يقع الاختلاف في مسألة أخرى على وجه محقق ويكون المطلوب حده أمرانا لا يتحد حده على المذهبين فيختلف كما يقول المعتزلي حده العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ونحن نختلف في ذكر الشيء فان المعدوم عندنا ليس بشيء وهو معلوم فالخلاف في مسألة أخرى يتعدى الى هذا الحد وكذلك يقول القائل حده العقل بعض العلوم الضرورية على وجه نذا وكذا ويخالف من يقول في حده انه غير برة تميز بها الانسان عن الذئب وسائر الحيوانات من حيث ان القائل الاول ينكر غير العين برة عن العقب وغير الانسان برة عن الذئب نهايتها للنظر في العقليات لكن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم في القلب دون العقب وفي الانسان دون الذئب وخلق البصر في العين دون العقب لالتيمر برة استعد بسببها قبوله فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في اثبات هذه البرية ونفيها فهذه أمور وان أوردناها في معرض الامتحان فقد أدرجنا فيها ما يجري على التحقيق مجرى القوانين (امتحان ثان) اختلف في حده العلم فقيل انه المعرفة وهو حد لفظي وهو أضعف أنواع الحدود فانه تكرر بلفظ بذكر ما يردفه كما يقال حد الاسد الليث وحد العقار الحجر وحد الموجود الشيء وحد الحركة العقلة ولا يخرج عن كونه لفظيا بأن يقال معرفة المعلوم على ما هو به لانه في حكم تطويل وتكرير اذا المعرفة لا تطلق الا على ما هو كذلك فهو كقول القائل حد الموجود الشيء الذي له ثبوت ووجود فان هذا تطويل لا يخرج منه عن كونه لفظيا ولست أمتنع من تسمية هذا احدا فان لفظ الحد مباح في اللغة لمن استعاره لما يريد مما فيه نوع من النع هذا اذا كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع وان كان عنده عبارة عن قول شارح لماهية الشيء مصور كنه حقيقته في ذهن السائل فقد ظلم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة وقيل أيضا انه الذي يعلم به وانه الذي تكون الذات عاظمة 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 مستقان من نفس العلم ومن أشكل عليه المصدر كيف يتضح له بالمستق منه والمستق أخفى

العلم (بالعادة) أي يجري عادة الله تعالى بأن يحدث العلم عقيب النظر (اذ لا مؤثر) في الوجود عنده (الا انه) كما نظقت به الشريعة الحقبة بحيث لا يسمع للارتباب فيه فالمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى (بلا وجوب منه تعالى) على زعم الأشعري (ولا عليه) فبالعادة لم 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 المفتاح عند حركة اليد) وهذا رأي باطل لا ينبغي للسلم أن يلتفت اليه (و) قال (الحكماء انه) أي حصول العلم بعنه (بالاعداد فانه) أي النظر (بعد الذهن اعدادا تاما) فاذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد (تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوبا منه) فان الوجود بلا وجوب باطل فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم (واختار الامام) فخر الدين (الرازي) من الأشعرية (انه) أي حصول العلم (واجب عقبيه) أي عقيب النظر بان جرت عادته تعالى بالاجاب وجود العلم واحاله عدمه بخلاف الأشعري فانه لا يقول بالوجوب أصلا ولا يدخل للنظر في هذا الاجاب بل هو والنظر معا لان له سبحانه 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 قررنا ظهر الك 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 الزوم (وزوم بعض الأشياء لبعض مما لا ينكر الأثرى أن وجود العرض بدون الجوهر) غير معقول (و) كذا ثبت (الكلية بدون الأعظمية غير معقول) وكذلك وجود هيئة الشكل الاول مثلا مع تفتن الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول (هذا)

(المقالة الثانية في الاحكام وفيها أبواب) أربعة لان الابحاث المتعلقة به امامتعلقة بالخاصة والحكم نفسه أو المحكوم

من المشتق منه وهو كقول القائل في حد الفضة انها التي تصاغ منها الاواني الفضية وقد قيل في حد العلم انه الوصف الذي يتأتى للتصف به اتقان الفعل واحكامه وهذا كرازم من لوازم العلم فيكون رسيا وهو ابد مما قبله من حيث انه اخص من العلم فانه لا يتناول الابعض العلوم ويخرج منه العلم بالله وصفاته اذ ليس يتأتى به اتقان فعل واحكامه ولكنه اقرب مما قبله بوجه فانه كرازم قريب من الذات ليقتدشمرحا وينا كما بخلاف قوله ما يعلم به وما تكون الذات به عالمه فان قلت في حد العلم عندك فاعلم انه اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حد بحسبه وبطلق على التخيل وله حد بحسبه وبطلق على الظن وله حد آخر وبطلق على علم الله تعالى على وجه آخر اعلى واشرف ولست اعنى به شرفا بمجرد 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 محجرة جامعة للجنس والفصل الذاتي فانما يتأتى ذلك عسير في أكثر الاشياء بل أكثر المدرجات الحسية بتعسر تحديدها فلواردنا أن نخدرا تحت المسئلة وطعم العسل لم نقدر عليه واذ عجزنا عن حد المدرجات فمن عن تحديدها كات أعجز ولكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن تميزه عما يلبس به ولا يخفى وجه تميزه عن الارادة والقدرة وسائر صفات النفس وانما يلبس بالاعتقادات ولا يخفى أيضا وجه تميزه عن الشك والظن لان الجزم منتف عنهما والعلم عبارة عن أمر جزم لا تردد فيه ولا تجوز ولا يخفى أيضا وجه تميزه عن الجهل فانه متعلق بالجهول على خلاف ماهويه والعلم مطابق للمعروف وربما يقال منسبا باعتقاد المقلد الشيء على ماهويه عن تلفظ لاعتن بصيرة وعن جزم لا عن تردد ولا جله خفي على المعتزلة حتى قالوا في حد العلم انه اعتقاد الشيء على ماهويه وهو خطأ من وجهين أحدهما تخصيص الشيء مع أن العلم يتعلق بالمعدوم الذي ليس شأنا عندنا والثاني أن هذا الاعتقاد حاصل للمقلد وليس بعالم قطعا فانه كما تصور أن يعتقد الشيء جزمًا على خلاف ماهويه لاعتن بصيرة كاعتقاد المهودي والمشرية فانه تصميح جازم لا ترد فيه يتصور أن يعتقد الشيء بمجرد التلقين والتلفظ على ماهويه مع الجزم الذي لا يخطر به الله جواز غيره فوجه تميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه السابق الى أحد معتقدي الشاك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال ومن

فيه أو المحكوم عليه . الباب (الاول في الحالكم) مسئله لاحكام الامن الله تعالى) باجماع الامة لا كافي كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا وعند المعتزلة الحالكم العقل فان هذا مما لا يجترى عليه أحد ممن يدعي الاسلام بل انما يقولون ان العقر معترف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع أم لا وهذا ما أورعنا كابر مشايخنا أيضا ثم انه لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن أو قبح في فعل لكن النزاع في أمهما عقليان أو شرعيان ولما كان لهما مان والنزاع في واحد أرا المصنف أن يشير اليها ويعين محل النزاع فقال (النزاع) لأحد من العقلاء (في أن الفعل حسن أو قبح عقلا) بالحسن والقبح اللذين هما (بمعنى صفة الكمال والنقصان) فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبح (أو) اللذين هما (بمعنى ملاءمة الغرض الديني ومنافرتيه) وهما أيضا عقليان كما يقال موافقة السلطان الظالم حسن ومخالفته قبيحة (بل) لنزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه (بمعنى استحسان مدحه تعالى وتوابعه) للتصف به (ومقابلهما) اي استحسان ذمه تعالى وعقابه للتصف به (فبعد الاشاعة) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري المعدودين من جملة أهل السنة أيضا (شرحي أي يجعله) أيامه متصفا بهما (فقط) لا غير من غير حكمه وصلوح للفعل (فأمر به) الشارع (حسن وما نهى عنه قبح ولو انعكس الأمر) أي أمر الشارع (لا انعكس الأمر) أي أمر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس (وعندنا) معشر الماتريدي والصوفية الكرام من معظم أهل 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 الحكم الذي لا يرجح المرجوح) فلما حكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع (فالم يحكم) الله تعالى برسالة الرسل وازال الخطاب (ليس هناك حكم) أصلا فلا يعاقب بترك الاحكام في زمان الفترة (ومن ههنا اشتربنا بلوغ الدعوة في) تعلق (التكليف) فالكافر الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان أيضا ولا يؤاخذ بتركه في الآخرة وهذا الرأي (بخلاف) رأى (المعتزلة والامامية) من الرافضة خذلهم الله تعالى (والكرامية والبراهمة)

غير ممكن نقيضه من الحول في النفس فان الشاك يقول العالم حادث أم ليس بحادث والمعتقد يقول حادث ويستمر عليه ولا يتسع صدره لتجوز القدم والجاهل يقول قديم ويستمر عليه والاعتقاد وان وافق المعتقد فهو جنس من الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقى اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه طابق المعتقد في حاله وخالفه في حاله وأما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم فانه كشف وانشرح والاعتقاد عقد على القلب والعلم عبارة عن التحلل العقد فهما مختلفان ولذلك لو أصغى المعتقد الى المشكل لو جد لنقيض معتقده بمجال 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 ايضاً على حلها وعلى كل حال فلا يشك في بطلان الشبه بخلاف المقلد وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يكون العلم من تسمية النفس بمعناه وحقيقته من غير تكلف تحديد واما المثال فهو ان ادراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقاييسه بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المصطفى القوة الباصرة من انسان العين كما يتوهم انطباع الصور في المرآة مثلاً فكأن البصر يأخذ صور المصبرات أي ينطبع فيها مثالها المطابق لها الا عينها فان عين السائر 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 ماهي عليها واعني بصور المعقولات حقائقها وما هياتها فالعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات وهياتها في نفسه وانطباعها فيه كما يظن من حيث الوهم انطباع الصور في المرآة ففي المرآة ثلاثة أمور الحديد وصفتها والصورة المنطبعة فيها فكذلك جوهر الأدمي كحديد المرآة وعقله هيئة وغيره في جوهره ونفسه هيئاته الا انطباع المعقولات كما ان المرآة تصفاتها واستدارتها تهيأ كاهة الصور فصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الاشياء والعلم والغريزة التي هي تهيأ لقبول هذه الصور هي العقل والنفس التي هي حقيقة الأدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبول حقائق المعقولات كالمرآة فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم حقائق المعقولات اذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علماً وكان السماء والأرض والأشجار والانهار تصور ان

قلهم الله تعالى (فانه) أي كلام الحسن والقبح (عندهم بوجوب الحكم) من الله تعالى فهو الحاكم لا غير (فلولا الشرع) بما هو شرع بأن فرض عدم ارسال الرسل (وكانت الافعال) بايجاد الله تعالى (لوجبت الاحكام) على حسب ما فصل الآن في الشريعة الحقة واعلم أن المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل أو الكف جبراً وهذا لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح والاستعداد بوصول الثواب والعقاب وأما انه تعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا بسندع أن هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان أراد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف بتأني قول المعتزلة وان أراد بكون الفعل مسأطاً للثواب والعقاب فيعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأني انكاره فحينئذ لا نزاع الا في اللفظ فن قال بتعلق الحكم قبل الشرع أراد الثاني ومن نفاه نفاه عن معنى الخطاب فتفكر وأنصف وكل الامور الى علام السرائر ثم أراد أن يفصل قول المعتزلة فقال (قالوا منه) أي من كل من حسن الفعل وقبحه (ما هو ضروري) لا يحتاج الى النظر (كحسن الصديق للنافع وقبح الكاذب الضار قيل) في حوائثي مرزاجان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بعد ادراك الآخرة و (امر الآخرة) لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب (اجلاً) المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح عقلاً أم لا فضلاً عن كونه ضرورياً (أقول) في الجواب (العدل واجب عقلاً) عندهم فوجب المجازاة فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا (وذلك) أي ثبوت دار الجزاء مطلقاً (كأن لحكم العقل) بالثواب والعقاب فيها (وان كان خصوص المعاد الجسماني سمياً) فان أراد بدأ من الآخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكيف يكون سمياً ممنوع كآظهر ولذا قالت الفلاسفة بغيره أيضاً مع انكارهم الحشر على ما هو المشهور وان أراد بخصوص المعاد الجسماني فسلم أنه سمياً لكن لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء (على أنه بمعنى لو تحقق) أمر الآخرة (لتحقق) الثواب والعقاب

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

(امتحان ثالث) اختلفوا في حد الواجب فقيل الواجب ما يتعلق به الاحباب وهو فاسد كقولهم العلم ما يعلم به وقيل ما يثبت على فعله ويعاقب على تركه وقيل ما يجب بتركه العقاب وقيل ما لا يجوز العزم على تركه وقيل ما يصير المكلف يتركه عاصيا وقيل ما يلام ناره شرعا وأكثر هذه الحدود تعرض للوازم والتوابع وسبيلك ان أردت الوقوف على حقيقة أنه تتوصل اليه بالتقسيم كما أرشدناك اليه في حد العلم فاعلم ان الالفاظ في هذا الفن خمسة الواجب والمحذور والمنسحب والمكروه والمباح فدفع الالفاظ جانباً ورد النظر الى المعنى أولاً فأنت تعلم ان الواجب اسم مشترك اذ يطلقه المتكلم في مقابلة المتنع ويقول وجود الله تعالى واجب وقال الله تعالى وجبت جنوبها ويقال وجبت الشمس وله بكل معنى عبارة والمطلوب الان مراد الفقهاء وهذه الالفاظ لاشئ أنها لا تطلق على جوهر بل على عرض ولا على كل عرض بل من جلتها على الافعال فقط ومن الافعال على أفعال المكلفين لا على أفعال الهائم فاذا نظرنا الى أقسام الفعل لا من حيث كونه مقدورا وحاداً ومعلوماً ومكتسباً ومحتجراً وله بحسب كل نسبة انقسامات اذ عوارض الافعال ولوازمها كثيرة فلا نطرقها ولكن اطلاق هذا الاسم عليهما من حيث نسبتها الى خطاب الشرع فقط فنقسم الافعال بالاضافة الى خطاب الشرع فنعلم ان الافعال تنقسم الى ما يتعلق به خطاب الشرع كفعل الجنون والى ما يتعلق به والذي يتعلق به ينقسم الى ما يتعلق به على وجه التحير والتسوية بين الاقدام عليه وبين الاجام عنه ويسمى مباحاً والى ما ترجح فعله على تركه والى ما ترجح تركه على فعله والذي ترجح فعله على تركه ينقسم الى ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه ويسمى مندوباً والى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجباً ثم ربحاً خاص فربح

(كاف) في حكم العقل بالحسن أو القبح ضرورة (فتدبر) فان الجواب هو الاول وهذا التوجيه من غير رضا القائل ولو أسقط حديث وجوب العدل واكتفى بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعياً ليكون جواباً عنه لو أورد على معظم الخبيثة القائلين بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتفكر (ومنه ما هو نظري كحسن الصدق والضرار وقبح الكذب النافع) فانه ما يعرف بالتأمل (ومنه ما لا يدرك) أصلاً (الابالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول سؤال فانه لا سبيل للعقل اليه) أي الى معرفته (لكن الشرع) اذ قد حكم على هذا الوجه (كشف عن حسن وقبح ذاتين) لانه لما يمكن جعل الشارع الاحسب حكمة باعطاء شئ ما يصلح له علم أن في صوم آخر رمضان سلوح الثواب وفي صوم أول سؤال سلوح 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 لقهر النفس هو الصوم مطلقاً وأما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كتنزيل القرآن وغيره واذا كان الشهر محلاً يكون أول سؤال منتهى ومنتهى الشئ خارج عنه فلزم قبح صومه وهذا الجواب غير وافي أما اولاً فلانه لو تم بضرهم فانه يلزم منه ادراك العقل للحسن والقبح وأما ثانياً فلان غاية ما لم يرد عدم وجوب صوم أول سؤال والمقصود كان هو التحريم فتدبر (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فقال القدامه) منهم الحسن والقبح كلاهما (الذات الفعلية) قال (التأخرون) لا بل) كلاهما (لصفة حقيقية توجبه) أي كلام من الحسن والقبح (فهمياً) أي في الفعل الحسن والقبح (و) قال (قوم لصفة حقيقية في القبح فقط) دون الحسن (والحسن عدم القبح) فلا يباين بصفة 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 والماتريدي (الاطلاق الاعم) من كونها الذات الفعل أو صفته أو وجوده واعتبارات كما سنكشف لك (فسلارد النسخ علينا) لانه لما جاز أن يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند بطلانها يبطل الحسن ويتغير وأما المعتزلة القائلون بكونها ذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم وسبحي والدفع على

اسم الواجب بما أشعر بالعقوبة عليه ظنا وما أشعر به قطعا خصوصا باسم الفرض ثم لا مشاحة في الالتقاط به عدم معرفة المعاني
وأما الرجح تركه فينقسم إلى ما أشعر بأنه لا عقاب على فعله ويسمى مكررها وقد يكون منه ما أشعر بعقاب على فعله في الدنيا
كقوله صلى الله عليه وسلم من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يلومن الأنف من الله عليه وهو
المسمى محظورا وحراما ومعصية فإن قلت فامعنى قولك أشعر فعناه أنه عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى
مستنبط أو فعل أو إشارة فالأشعار بجميع المدارك فإن قلت فامعنى قولك عليه عقاب قلنا معناه أنه أخبر أنه سبب العقاب
في الآخرة فإن قلت فما المراد بكونه سببا فالمراد به ما يفهم من قولنا الأكل سبب الشبع وحز الرقبة سبب الموت والضرب
سبب الألم والدواء سبب الشفاء فإن قلت فلو كان سببا لكان لا يتصور أن لا يعاقب وكم نارك واجب يعنى عنه ولا يعاقب
فأقول ليس كذلك إذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب الألم والدواء سبب الشفاء أن ذلك واجب في كل شخص أو في معين مشار
إليه 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 بنفسه بشئ آخر يمكن مجر ح في حال القتال وهو لا يحس في الحال به وكان العلة قد تستحكم
فتدفع أثر الدواء فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاقا ورضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو
عن جرئته ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سببا للعقاب فإن قال قائل هل يتصور أن يكون الشئ الواحد حدادنا قلنا
أما الحد اللغظي فيجوز أن يكون ألفا كذلك بكنزة الاسامي الموضوع للشئ الواحد وأما الرسمي فيجوز أيضا أن يكثر لأن
عوارض الشئ الواحد ولو ازمه قد تكثر وأما الحد الحقيقي فلا يتصور أن يكون الواحد إلا الذاتيات محصورة فإن لم
يذكرها لم يكن حدا حقيقيا وإن ذكر مع الذاتيات زيادة فالز باده حسو فاذا هذا الحد لا يتعدد وإن جاز أن تختلف
العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث أنه الموجود بعد المدم والكائن بعد أن لم يكن أو الموجود المسبوق بعدم أو الموجود
عن عدم فهذه العبارات لا تؤدي إلى معنى واحد فإنها في حكم المترادفة ولتقتصر في الامتحانات على هذا القدر فالنتيجة حاصل
به ان شاء الله تعالى

رأيهم أيضا ان شاء الله تعالى وأوجب من قبلهم ان الخصوصيات التي كانت في أول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح
فالفعل كان في الزمان الأول معه خصوصيات معها كان حسنا واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا
وحراما فيصح النسخ ولا يخفى أنه حينئذ يكون قليل الجدوى أو أتالي قول الجبائية (ثم من الخلفية من قال ان العقل قد
يستقل في ادراك بعض أحكامه تعالى فأوجب) هذا البعض (الايان وحرم الكفر وكل ما يلبق بحبائه تعالى) على كل
أحد بلغه دعوة رسول أم لا (حتى على الصبي الماقل) هذا أقول معظم الخلفية كالشيخ الامام علم الهدى أبي منصور
الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره (وروى عن) الامام الهمام (أبي حنيفة
لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى من الدلائل) على ثبوت الوحدة اذ بحيث لا مجال للعقل أن يرتاب فيه ومن ارتاب معها
فلسوء فهمه 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 فإنه) أي التأمل (بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب وتلك المدة مختلفة) لا يمكن
تحديد لها (لان العقول متفاوتة) في الفهم فلا تنضبط في حد اعلم أن هذا التوجيه أشار إليه الامام فخر الاسلام حيث
قال ومعنى قولنا انه لا يكلف بالعقل زبده أنه اذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وإن لم
تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة في المغية اذا بلغ نحو عشرين سنة لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة
فلا بد أن يرتاد رسله 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 وفرع فخر الاسلام على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة
لوم يعتقد شيئا من الكفر والايان في ابتداء العقل كان معذورا لانه لم تحص عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفر لم يكن معذورا
لان اعتماده جانب يدل 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 تشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد (الفن الاول في السوابق) ويشتمل على تمهيد كلي وثلاثة فصول (التمهيد) اعلم ان البرهان عبارة عن آقاويل مخصوصة ألقت تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأى هو المطلوب الناظر بالنظر وهذه الآقاويل اذا وضعت في البرهان لاقتباس المطلوب منها سميت مقدمات وانخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات اذ قد تكون خالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وان كانت المقدمات صحيحة يقينية ومرة منها جميعاً ومثاله من المحسوسات البيت المبني فانه امر مركب تارة يختل بسبب في هيئة التأليف بأن تكون الحيطان معوجة والسقف منخفضاً الى موضع قريب من الارض فيكون فاسداً من حيث الصورة وان كانت الاجزاء والخدوع وسائر الآلات صحيحة وتارة يكون البيت صحيح الصورة في ترتيبها ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الخلل من رخاوة في الخدوع وتشعب في اللبنة هذا حكم البرهان والحد وكل امر مركب فان الخلل اما ان يكون في هيئة تركيبها واما ان يكون في الاصل الذي يرد عليه التركيب كالرطب في القمص والخشب في الكرسي واللبن في الحائط والخدوع في السقف وكما ان من يريد بناء بيت بعيد عن الخلل يفترق الى أن يعد الآلات المفردة أولاً كالخدوع واللبن والطين ثم ان أراد اللبن افتقر الى اعداد مفرداته وهو اللبن والتراب والماء والقالب الذي فيه يضرب فينتدى أولاً بالاجزاء المفردة فيركبها ثم يركب المركب وهكذا الى آخر العمل وكذلك طالب البرهان ينبغي أن يتطرق في نظمه وصورته وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب وأقل ما ينظم منه برهان مقدمتان 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 مفرد فهو معنى ويدل عليه لاسمالة بلفظ فيجب ضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الالفاظ

وهؤلاء الكرام أيضاً قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم أن ذلك البعض هو الايمان والشكر ونحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام غفر الاسلام أن حاصل النزاع بيننا وبينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهددة لا اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذلك بل العقل يوجب أهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الاسلام لما مر أن اجماع المسلمين على أن لا يحكم الله تعالى نفرج حاصل البحث أن ههنا ثلاثة أقوال الاول مذهب الاشعرية بأن الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني أنهم عقليان وهم امنان لتعلق الحكم فاذا أدرك في بعض الافعال كالايمن والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة الا أنه عندنا لا يجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا يجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء ابناء على وجوب العدل عندهم بمعنى اصال الثواب الى من أتى بالحسنات واصل العقاب الى من أتى بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعطفه بذمة العبد وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير وتبعه المصنف ورأيت في بعض الكتب وجدت مشايخنا الذين لا يقيمون قائلين مثل قول الاشعرية (و بما حزرنا من المذاهب يتفرع) عليه (مسئلة البالغ في شاشق الجبل) أي الذي لم تبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذة بترك الحسنات وفعل القبائح ومناب بالحسنات وعند هؤلاء المشايخ نواخذة بتايبان الكفر مطلقاً وترك الايمان عند مضي مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الايمان وأمثلة من الشكر لم يعلم حالها رايه صريحة بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل اياها للدلائل أم لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو أتوا بالشرك والعبادة بالله تعالى ثم اعلم أن مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة الى أن الله تعالى لا يحكم الا بما هو حسن أو قبيح وان حكم الله ملازم ومهما وأب تكون اصولية راجعة الى أن الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء انتهى الالهي يدل على القبح كذلك وأن تكون فقهية راجعة الى أن الفعل الواجب يكون حسناً والحرام قبيحاً فقد بان أن الاولى أن تسرد في المقاصد دون المبادئ (لنا) في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين أعم من استلزامهما للحكم أو لانه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل أحدهما واجباً والاخر حراماً ليس أولى من العكس وهو

المفردة ووجود دلالتها ثم اذا فهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا ألفنا معنيين وجعلناهما مقدمة ونتظر في حكم المقدمة وشرطها ثم نجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهاننا ونتظر في كيفية الصياغة الصحيحة وكل من أراد أن يعرف البرهان فغير هذا الطريق فقد طمع في الحمال وكان تكن طمع في أن يكون كتابا 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 كبريا بالقدرة على خلق العلم بالمركب دون الاحاد اذ لا يوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات فلهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فن في السوابق وفي فن في المقاصد وفي فن في الواجق

(الفن الاول في السوابق وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في دلالة الالفاظ على المعاني) ويتضح المقصود منه بتقسيمات (التقسيم الاول) ان دلالة الالفاظ على المعنى تنحصر 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 وكما يدل لفظ الفرس على الجسم اذ لا فرس الا وهو جسم واماطريق الالتزام فهو كذلك لانه لفظ السقف على الحائط فانه غير موضوع للحائط 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 وبالدليل ان تستعمل في نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن لان الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد اذ السقف يلزم الحائط والحائط الاس والاس الارض وذلك لا ينحصر (التقسيم الثاني) ان الالفاظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشبهه تنقسم الى لفظ يدل على عين واحدة ونسبه معينا كقولك زيد وهذه الشجرة وهذا الفرس وهذا السواد والى ما يدل على اشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسبه مطلقا والاول حده اللفظ

ترجيح من غير مرجح مناف لحكمة الامر وهو حكم البتة قطعاً ولفا فيه ثانياً لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلاءً وفتنة لارحمة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المؤاخذة بشئ مما يستلذه الانسان ثم بعد مجي الرسل صاروا ببعض تلك الافعال في عذاب أبدي فأى فائدة في ارسال الرسل الا التضييق وتعذيب عباده فصار بلاء هذا اخاف لانه رجة عن الله تعالى به على عبادته في كثير من مواضع تنزيهه واعلم ان هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على أن وجوب الايمان وحرمة الكفر أيضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان بعثة الرسل في حقه بلاء هذا ظاهر جدا فانهم ولفا فيه ثالثا (ان حسن الاحسان وقبح مقابله بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل كالبغاثة فولوا انه ذاتي) أي غير متوقف على الشرع (لم يكن كذلك) أي لما اتفق عليه (والجواب بانه) يمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل (يجوز أن يكون) حكمهم همهما (المصلحة عامة لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة) حينئذ (حسن بالضرورة) والامساك بالاحسان لاجلها حسنا (وانما يضرنا لو ادعينا انه) 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 مناط الحكم (لا يسنا) هذا المنع (فانا لا نقول باستلزامه حكما منه تعالى بل ذلك بالسمع) ولم يورد الدليل الا لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولنا رابعا ما أورده مغيرا للاساليب اشارة الى التبريض بقوله (واستدل) بانه (اذا استوى الصدق والكذب في المقصود اثار العقل الصدق) فولوا لان حسنه ذاتي لما اثر (وفيه أنه) ان أراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الاغراض وموافقة الجبلة فنقول (لا استواء في نفس الامر لأن لكل منهما لوازم وعوارض) متغايرة (فهو تقدير وسهليل فيمنع الا يثار على ذلك التقدير) وان أراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز أن يكون الا يثار لمرجح آخر ولا أقل أن يكون ذلك هو الاعتماد وبما قررنا ظهر لك اندفاع أنه لا توجه له بالدليل فانه انما أخذ الاستواء نظرا الى المقصود دون جمع العوارض واللوازم وتحققه يعني ثم ان هاتين الجنتين مع قصورهما عن الدلالة على كلية المطلوب لا نحلون عن نوع خطابه اذ لقائل أن يقول يجوز أن يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابله بعسنى كونهما صفة كلية للحقيقة الانسانية وصفة نقض لابلها في المتنازع فيه وكذا يثار 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 للعموم فان قلت وكيف يستقيم هذا وقولك الاله والشمس والارض لا يدل الالهي شيء واحد مفرد مع دخول الالف واللام فاعلم أن هذا غلط فان امتناع الشركة ههنا ليس لنفس مفهوم اللفظ بل الذي وضع اللغة ليجوز في الاله عددا لكان يرى هذا اللفظ عاما في الالهة كلها فان امتنع السجود لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجوده فان لم يكن امتناع الشركة لمفهوم اللفظ والمانع في الشمس أن الشمس في الوجود واحدة فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وأرض كان قولنا الشمس والارض شاملا لكل فتأمل هذا فانه منزلة قدم في جملة من الامور النظرية فان من لا يفرق بين قوله السواد وبين قوله هذا السواد وبين قوله الشمس وبين قوله هذه الشمس عظم سهوه في النظريات من حيث لا يدري

(التقسيم الثالث) ان الالفاظ المتعددة بالاضافة الى السمييات المتعددة على أربعة منازل ولتخرج لها أربعة ألفاظ وهي المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشاركة أما المترادفة فتعني بها الالفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على سببي واحد كالنجر والعقار والبيت والاسد والسهم والنشاب وبالجملة كل اسمين لشي واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق وأما المتباينة فتعني بها الاسامي المختلفة للعاني المختلفة كالسواد والقدرة والاسد والمفتاح ونسب السماء والارض وسائر الاسامي وهي الأكثر وأما المتواطئة فهي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم الرجل فانه ينطلق على زيد وعمرو وبكر وحالد واسم الجسم ينطلق على السماء والارض والانسان للاشتراك 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) لنبي عقلية الحسن والقبح (أو لولو كان) كل منهما (ذاتيا) يتخلف) فان ما بالذات لا يبطل (وقد تخلف فان الكذب مثلا يجب لعصمة نبي) عن بدظام (وانفاذ برىء عن سفالك) فصار حسنا وقد كان قبيحا (والجواب) أنا لا نسلم أنه يتخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاجتناب عن أعظم منه قبحا فيئذ (ههنا ارتكاب أقل القبيحين) الكذب وهلاك نبي أو برىء (لأن الكذب صار حسنا قيل) في حواشي ميرزا جان (يرد عليه أن هذا الكذب واجب) وكل واجب حسن (فيدخل في) حد (الحسن) والحسن لا يكون عند انضمام الذات فافهم هذا الحسن ذاتي فلا يجمع القبح وبما قررنا بان بطلان هذا الايراد من غير ارتباب (أقول) في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انفاذ نبي بالعرض (الحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات) أي لاجل عروض ضرورة يجبي فيه الحسن بواسطة دفعها فيعامل به معاملة المباح (غاية الامر أنه يلزم القول بان كلا منهما كما أنه) يكون (بالذات كذلك بالغير ولعلمهم بقرينه) فلا يسلمون أن كلا حسن بالذات تحققة أن عروض صفة قد يكون حقيقة لشي وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى هذا بالعرض ويقال في غير هذا الفن له الاتصاف بواسطة في العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ويستلزم الحسن بالذات هو عصمة نبي ورافع لقب آخرو ههنا نبي قبحه فوق هذا الكذب واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لاستحالة قبحه فلا يراد أن الحسن والقبح عندهم كالذات الفعل فكيف يرتفع بعروض عارض وان لم يرتفع لزم اجتماع الضدين فتدبر 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 المعتزلة قائلهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء ما حتى لا يجوزون الصلاة في الأرض المعصومة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس أيضا ومع هذا لا يعنى هذا الجواب جميع الصور الاستكلف ويمكن أن يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات بعبارة ابنه ما لو خلى الشيء وطبعه استلزمه كما يقال البرودة للماء بالذات وعبارة ابنه ما استلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجية للاربعية فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما أن الماء ينسجم بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعتزلة أرادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا بد مني التخلف في بعض المواضع لعروض عارض فيئذ نقول الكذب

على أحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون للسواد والبياض والحمره فانها متفقة في المعنى الذي به سمي اللون
لونها وليس بطريق الاشتراك البتة وأما المشتركة فهي الاسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا اشتراك في المسند
والحقيقة البتة كاسم العين للعضو الباصر ولليزان وللوضع الذي يتغير منه الماء وهي العين الفواره والذهب والشمس وكاسم
المشترى لقابل عقد البيع والكوكب المعروف ولقد ثار من ارتباله 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 كشاركة الذهب للجدفة
الباصرة في اسم العين وكشاركة قابل عقد البيع للكوكب في المشترى وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلهذا
له شرحا فنقول الاسم المشترك قديلا على المختلفين كاذ كرناه وقد يدل على المتضادين كالجلل للعقير والخطير والتاهل
للعطشان والريان والجون للسواد والبياض والقرء للطهر والحيض واعلم أن المشتركة قد يكون مشكلا قريب الشبه من
المتواطئ ويعسر على الذهن وان كان في غاية الصفاء الفرق ولسم ذلك متشابهها وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المصير
من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به يتهدى في الغوامض فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء الا كشاركة
السماء للانسان في كونها جسما اذا الجسمية فهما لا يختلف البتة مع أنه ذاتي لهما ويقرب من لفظ النور لفظ الحي على النبات
والحيوان فانه بالاشتراك المحض اذ يراد به من النبات المعنى الذي به نمأؤه ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويحركه بالارادة
واطلاقه على البارئ تعالى اذا تأملت عرف أنه لمعنى ثالث يخالف الامرين جميعا ومن أمثال هذه تتابع الاغلاط مغلطة
أخرى قد تلبس المترادفة بالمتباينة وذلك اذا أطلقت أسماء مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة ربما خطن 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 واللبث وهذا كما أتاني اصطلاحاتنا النظرية تحتاج الى تبديل الاسامي على شيء

ولو كان قبيحا بالذات لكن استلزاما لحسن بالذات عاقه وأزال عنه القبح فصار حسنا بحسن ملازمه ولا يلزم اجتماع الحسن
والقبح في ذات واحدة لكن على هذا الايقين قولهم وبين قول الجبائي كبير فرق هكذا ينبغي أن تفهم هذه المباحث (وبه)
أي عماد ذكرنا أن الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري (أمكن لهم التخصص عن النسخ) فانه لما جاز أن يكون الحسن بالذات قبيحا
بالغير والقبح بالغير حسنا بالذات أمكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب وعلى هذا فنكاح الأخت كان
قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء النسب 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 بعدم كلف وقد بقي مباحا الى مجيئ شريعة
أخرى مع ارتفاع الضرورة قبله وأبعد منه التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم أن يكون أحدهما
حراما وواجبا ولا يجترئ عليه مسلم وأما على التوجيه الثاني فلا يهد في نكاح الأخت فانه يجوز أن يكون القبح مقتضى الذات
لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في
شريعة والآن مستمرا في شريعة أفضل البشر عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة
موسى فكيف يجترئ 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 مجيء هذه الشريعة الغرابة بقي غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه
الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر أو بالعروض فافترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحا بالعرض
فتدبر وأنصف (على أنه لا يتم) هذا البيان ولا يتنقض (على الجبائية ولا علينا) وان تم على جمهور المعتزلة فانه أمثال يلزم
منه بطلان كونها مقتضى الذات مطلقا ونحن لانقول به بل انما نقول بالاطلاق الأعم فلا يلزم أن يتكافأ الجواب
(و) قالوا (ثانيا لو كان) كل منهما (ذاتيا لا جمع النقيضان في مثل لا كذبن غدا فان صدقه يستلزم الكذب) في الغد الذي
هو المحكي عنه (وبالعكس) أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد صدقه ملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم
عدمه الحسن بالذات (وللزوم حكم اللازم) فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا ينقلب عليهم

واحد عند تبدل اعتباراته كما اناسمى العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى اذا اتحدى به المتحدى ولم يكن عليه برهان ان كان في مقابلة خصم وان لم يكن في مقابلة خصم سميناه قضية كانه قضى فيه على شئ بشئ فان خاض في ترتيب قياس الدليل عليه سميناه مطلوبا فان دل بقياسه على صحته سميناه نتيجة فان استعمله دليلا في طلب امر آخر ورثي في أجزاء القياس سميناه مقدمة وهذا ونظائرهما يكثر (مثال الغلط 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 ويؤكد الذهن لا ينبوعن التصديق بالامر من وانت تعلم أن التصديق بالظن في محال وترى الفقهاء يتعنون فيه ولا يهتمون الى حله وانما ذلك لان لفظ المختار مشترك اذ قد يجعل لفظ المختار مرادفا لفظ القادر ومساويا له اذ اقرب بالذي لا قدرته على الحر كة الموحودة كالحمول 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 أنه ليس بمختار يصدق عليه فاذا صدق عليه انه مختار وأنه ليس بمختار ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت ولهذا نظرنا في النظريات لا تحصى ناهت فيها عقول الضعفاء فليست دل بهذا القليل على الكثير

(الفصل الثاني من الفن الاول) النظر في المعاني المفردة ويظهر الغرض من ذلك بتسميات ثلاثة (الاول) ان المعنى اذا وصف بالمعنى ونسب اليه وجد اما اذا تبا 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 كالمختيار بالاضافة الى الجوهر عند قوم والى الجسم عند قوم (الثالث) ان المعاني باعتبار اسبابها المدر كالثلاثة محسوسة ومختلجة ومعقولة ولنصطلح على تسمية سبب الادراك قوة فنقول في حد ذلك معنى به تميزت الحدقة عن الجهة حتى صرت تبصر بها واذا بطل ذلك المعنى بطل الابصار والحالة التي تدر كها عند الابصار شرطها وجود البصر فلوانعدم البصر انعدم الابصار وتبقى صورته في دماغك كانتك تنظر

بأنه يلزم عليهم أن يكون صدقه حسنا شرعيا وقبعا شرعيا وهما ضدان فأين المفران لهم أن يقولوا يجوز أن يبطل أحدهما فانه يجعل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهم الذات الفعل فتأمل فيه (وربما يمنع ذلك) أى كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات (الآثرى أن المفضى الى الشر لا يكون شر بالذات) كيف ونجى الرسول موجب لهلاك الناس الكثير مع أنه خير كثير أعظم (قال الشيخ) أبو على (في الاشارات الشريفة داخل في القدر بالعرض) فان التذبير الالهى انما تعلق اولها بالذات بالخير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكيم أن يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل فلذا قدر الشر وأوجده هذا ثم لا يخفى على المتأدب بالا داب الشرعية أن الصواب ترك التأديب بكلام من سينافه ليس من رجال هذا المقال (أقول هذا) الجواب (يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا) من أنهما كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما للحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض التبعة وكذا فبجه يستلزم قبحه بالعرض (فافهم) فانه لاسترة فته وقد يقال في تقرير الدليل ان صدق لا كذب عندها نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في التذبير وقبح بالذات عندهم فالصدق قبح مع كونه حسنا فحينئذ لا يتوجه هذا الجواب أصلا وفيه اننا لانسلم أن الصدق نفس تحقق المصداق بل المطابقة للمصداق الواقعي فواقعية المصداق لازمة له لانه هي ولو سلم فلا كذب الغدا اعتباران اعتبارانه تحقق مصداق الخير واعتبار ان مصداقه غير متحقق فلنا أن نقول انه بالاعتبار الأول حسن بالذات وبالاعتبار الثاني قبح فلا خير وهذا عندنا ظاهر واما عندهم فالتأمل فيه مجال لعدم قولهم باجماع الوجوب والحرمة في شئ ولو باعتبارين (و) قالوا (الثالثان فعل العبد اضطرارى فان الفعل ممكن) والممكن (ما لم يترجح) وجوده على عدمه (لا يوجد) حين الوجود يكون الوجود راجحا وانعدم مرجوحا (وترجح المرجوح محال فمال يجب لم يوجد) فالعدم حال ترجيح الوجود محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه أصلا فهو اضطرارى (فلا يكون حسنا ولا قبيحا) أصلا (عقلا اجاعا) لان الاضطرارى لا يوصف بهما وهذا التبيان غير متوقف على ابطال الأول به الغير البالغة حد الوجوب بخلاف ما في المختصر حيث قال استدل أن فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجاعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان ابققر 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 لا في فخذك وبطنك فاعلم أن في الدماغ غريزة وصفة بهايتها للتخيل وبها يابن البطن والفخذ كما يابن العين الجبهة والعقب في الابصار بمعنى اختصاصه به لا بحالته والصبي في أول نشئه تقوى فيه قوة الابصار لا قوة التخيل فلذلك اذا ولع بشئ نغيبته عنه واشغلته بغيره اشتغل به ولها عنه وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيل ولا يفسد الابصار فيرى الاشياء ولكنه كأنه غيب عنه بنسائها وهذه القوة يشارك الهيمة فيها الانسان ولذلك مهما رأى الفرس الشعير تذكروته التي كانت له في دماغه فعرف أنه موافق له وأنه مستلذذ به فيادر اليه ولو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت رؤيته لها نابيا كرويته لها أولا حتى لا يادر اليه ما لم يجز به بالذوق مرة أخرى ثم فيك قوة ثالثه شريفة يباين الانسان بها الهيمة تسمى عقلا محلها ماد ما عكث واما قلبك وعند من يرى النفس جوهر قائما بذاته غير متجزئ محلها النفس وقوة العقل تباين قوة التخيل مبيانة أشد من مبيانة التخيل للابصار اذ ليس بين قوة الابصار وقوة التخيل فرق الا أن وجود المبرص شرط لبقاء الابصار وليس شرط لبقاء التخيل والافسورة الفرس تدخل في الابصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعدهم كذا مخصوص ويبقى في التخيل ذلك الهدونك والقدر واللون وذلك الوضع والشكل حتى كأنك تنظر اليه ولعمري فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيها وليس لها ادراك شئ آخر ولكن اذا حضر في الخيال صورة انسان قد يدعى أن يجعلها نصفين في صور نصف انسان وربما ركب شخصا 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 البتة اختراع صورة لامثال لها في الخيال بل كل تصوراتها بالتفريق والاليف في الصور الحاصلة في الخيال والمقصود أن مبيانة ادراك العقل لادراك التخيل أشد من مبيانة التخيل للابصار اذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلية ذاتها أعني التي ليست ذاتية كاسبق فالك لا تقدر على تخيل السواد الا في مقدار

مرجح عاد التقسيم والافهوا اتفاقا فانه متوقف على ابطالها مع أن فيه شق الاتفاق زائد لاحاجة اليه ولذلك قال (وهذا أحسن وأخصر مما في المختصر) وقد يقال ان استحالة ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز أن يكون الراجح أولى غير واجب والعدم مرجوحا كما كنا نحن إذ ترجيح المرجوح غير أولى لانه مستحيل حينئذ لا كفاية وهذا مكابرة فان استحالة بين أولى غنى عن البيان (والجواب) أن غاية ما لزمن البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز أن يكون هو الاختيار (أن الوجود ببالاختيار لا بوجوب الاضطرار) فانه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار (ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرغبة) مع كون كليهما واجبين عن مرجحيهما والاول اختياري لا الثاني (على أنه منقوض بفعل الباري تعالى) فان فعله ان ترجح فقد وجب والاستحالة صدوره قيل تفصيل الدليل أنه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة أخرى وهي بأخرى والارز التسلل في المبدأ وأيضا لا نجد من أنفسنا عند صدور الفعل الارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد فالما أن يجب بخلق الله تعالى أو بفعل المريد لكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطرارا اذا الاختياري ما يصبح فعله وتركه وبعبارة أخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار اذا لا يصح حينئذ تركه والارز الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا لا يسمى الجواب المذكور بل لا يمكن نعم برد النقض بفعل الباري جل مجده الا أن يقال بالارادة المشوبة بالجبر ولا يجترى عليه مسلم ثم قال هذا القائل ويشكل حينئذ بثلاثة أمور الاول أن لا يكون الحسن والقبح في فعل العبد والباري جل مجده عقليين الشافي أن لا يكون الباري جل مجده مختارا صر فافي فعله بل كان اختياره مشوبا بالجبر الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل فيشكل أمر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام أن الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في اقبال الثواب والعقاب وأنت تعلم أن القول بتجوز اتصاف الاضطراري 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 أن يتحز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هذا الخلف وهو غير مدع بقوله وقال وأجابوا عن الثاني بتجوز الخلف ان غاية ما يلزم فيه الترجيح

مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص ووضع مخصوص منقرب أو بعد ومعلوم أن الشكل غير اللون والقدرة غير الشكل فان المثلث له شكل واحد صغيرا كان أو كبيرا وانما ادراك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطفاها 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 يتجاوز عن القسمين وحيث يستمر في نظره قاضيا على الالوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما وذهن من عيب خواصها وبتدبير أفعالها فاذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والاشهب والكميت والبعيد منه في المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطابقة متزهة عن كل فرس لست ذاتية لها فان القدر المخصوص والالوان المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا وألزاما في الوجود اذا مختلفات اللون والقدرة تشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المنكلمون بالاحوال والوجود والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضاي الكلية المجردة ويرعون أنهم موجودة في الازمان لاني الاعيان وتارة يعبرون عنها بانها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله ويقولون ان باب الاحوال انها أمور ثابتة تارة يقولون انها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت فيه رؤسهم وحارت عقولهم - م والهبة أنه أول منزل يتفصل فيه المعقول عن المحسوس اذ من ههنا يأخذ العقل الانساني في التصرف وما كان قبله كان يشترك الخليل البهيمي فيه الخليل الانساني ومن تحير في أول منزل من منازل العقل كيف يرجي فلاحه في تصرفاته

(الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة) قد نظرنا في مجرد اللفظ ثم في مجرد المعنى فننظر 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 أحدهما الى الأخرى اما بالانبات كقولك العالم حادث أو بالسلب كقولك العالم ليس بقديم وقد التأم هذا من جزأين يسمى النوعيون أحدهما مبتدأ والآخريون ويسمى المنكلمون أحدهما وصفا والآخريون موصوفا

من غير مرجح وهو غير متمتع بل الرجحان من غير مرجح أي الوجود من غير موجد ثم رده بانبات استحالة التخلف وهكذا وقع القيل والقال ولم تنكشف حقيقة الخلال وأجاب المصنف في الحاشية أن هذا غير تام على رأي الأشعري فإنه يكتفي بوجود قدرة متوهمة في وجه التكليف هذا وأنت تعلم أنه يكفي في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي بل الاجماع وقع على أن الاضطراب لا يوصف بالحسن والقبح 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 التحيز والجزئ والشوق اليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه فيستعد بذلك للاتصاف بذلك الفعل اذ ليس الشأن الالهي أن يترك المادة المستعدة الطالبة بلسان الاستعداد عار به عنه بما سالك الفيض عنه لكونه جوادا بل أجرى عادته باعطاء ما يصلح المادة صلوما كاملا فأنه تعالى يخلق الفعل في المريد بجزئ العادة فيتمصف به وقلبا يتخلف عند سذني أو ولى ويسمى خرق العادة هذا بحسب الجلي من النظر والديق من النظر بحكم بان هذا السد وأمثلة من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على رأي أهل الحق من أهل السنة الباذلين جهدهم في قبح البدعة كرههم الله تعالى وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلوح يخلق العبد الفعل فيجب بخلقه فيتمصف به العبد اتصافا واجبا بخلقه فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الا صرف كما هو عند المعتزلة أولا كما عندنا وهذا لا ينافي الوجوب وأما فعل الله تعالى فتحقيقه أنه يتعلق على الازلي بالعلم على ما كان صالحا للوجود على النظم الا تم قطع ارادته في الازل بان يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بان يتكون آدم في الوقت الغلاني وتوح في وقت بينهما ألف سنة فوجدوا وجبا بهذا النمط وهذا التعلق هو المطلق بالاختيار وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل والترك الذي نسب الى أهل الكلام فان أراده أن نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة وتنفق أيها موجد فهو باطل لانه لو كانت النسبة واحدة فحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا يوجد هناك شيء يرجع منه وان أراده منه أنه يصح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجب أحدهما نظرا الى الحكمة فان الحكم لا يمكن أن

ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعا والآخر محمولا ويسمى الفقهاء أحدهما محكوما والآخر محكوما عليه ويسمى المجموع قضية وأحكام القضايا كثيرة ونحن نذكر منها ما تكثرت الحاجة اليه ونضرب الغفلة عنه وهو حكاية الأول ان القضية تنقسم بالاضافة الى المقضى عليه الى 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 الاجسام ساكن الثالثة قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم متحيز وكل سواد لون الرابعة قضية مبهمة كقولنا الانسان في خسر وعلة هذه القسمة ان المحكوم عليه اما ان يكون عيننا مسار اليه او لا يكون عينا فان لم يكن عينا فاما ان يحصر بسور بين مقداره بكيته فتكون مطلقة عامة او يحجز بئته فتكون خاصة او لا يحصر بسور فتكون مبهمة والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامهما ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فان المهملات قدر ادراجها للخصوص والعموم فيصدق طرفا النقيض كقولك الانسان في خسر تعني الكافر الانسان ليس في خسر تعني الانبياء ولا ينبغي ان يسامح بهذا في النظريات مثاله ان يقول الشفيعي مثلا معلوم ان المطعوم روي والسفر جل مطعوم فهو اذ روي فان قيل لم قلت المطعوم روي فتقول دليله البر والشعير والتمري يعني فانها مطعومات وهي روية فينبغي ان يقال فتقولك المطعوم روي اردت به كل المطعومات او بعضها فان اردت البعض لم تلزم النتيجة اذ يمكن ان يكون السفر جل من البعض الذي ليس روي ويكون هذا خلافا في نظم القياس كباقي وجهه وان اردت الكل فن ابرن عرفت هذا وما عدته من البر والشعير ليس كل المطعومات (النظر الثاني) في شروط النقص وهو محتاج اليه اذ بر مطلوب 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 بستة شروط (الاول) ان يكون المحكوم عليه في القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ فان اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور مدرك بالبصر النور غير مدرك بالبصر اذ اردت باحدهما الضوء وبالآخر العقل

تتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاعم فهذا صحيح وغير مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كلية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى ويعني صفة يها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متلازمان والارادة ترجع لتعلق القدرة بجانب الفعل والترك لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه ازليا كسائر الصفات وبقا على حسب دواعينا واغراضنا فقد انكشف الفرق بين الاختياري والاضطراري على اتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء فينبغي ان نقول قد انقطع الابرار بعد اتمام انصاف الفعل بالحسن والقبح بان الاختيار ما ذكر ولا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار او بالاختيار والثاني بانه لا شائبة للاضطرار كيف والابجاد منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكليات فيجب نسوته له تعالى والابجاد كيف ما اتفق من غير وجوب امر مستحيل يجب تنزيهه تعالى عنه فلا يجزى به سلم على هذا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واما الاشكال الثالث فله كما ينبغي يطلب من شرح فصوص الحكم وسنشير اليه ان شاء الله تعالى اجالا وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبدأ الفعل الاختياري يجب ان يكون اضطراريا والالزام التسلسل في المبدأ ولصدرا لثلاثة رجة الله ههنا كلام لا ثبات الاختيار يعني ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل فلنذكره ونضرب عقده حتى تبين لك حقيقة الحال فنقول مهدرجه الله تعالى أولا أربع مقدمات * المقدمة الاولى ان المصادر رعا تطلق ورادها معانيها المصدرية التي وضعت بازائها ورعا تطلق على احواله الخارجية الحاصلة منها كالحركة فانها تطلق ورادها معناها المصدرية وقدرادها الحالة الخارجية الاولى معنى اعتباري لا وجود له في الخارج الا باعتبار المصدق والثاني امر عيني وهذا اظاهر جدا * المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شئ منها يتبع وجوده أما الاول فلانه لو لم يجب وجوده أمكن عدمه فان توقف وجوده حال العدم على شئ آخر لم تنبى العلة الزامة عليه تامة وان لم يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه أخرى ترجيح من غير مرجح فان قيل المحال رجحان الشئ بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير موجود وهو غير لازم فان الموجد هناك موجود قلت قد لم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجد فيه شئ وفي زمان

ولذلك لا يتناقض قول الفقهاء المضر مختار المضر ليس بمختار وقولهم المضر آثم المضر ليس بآثم اذ قد يعبر بالمضر عن المرتعد والمحمول المطروح على غيره وقد يعبر به عن المدعوق بالسيف الى الفعل فالاسم متحد والمعنى مختلف (الثاني) أن يكون الحكم واحدا والاسم مختلف كقولك العالم قديم العالم ليس بقديم أردت بأحد القديمين ما أراد الله تعالى بقوله كالعرجون القديم ولذلك لم يتناقض قولهم المكر مختار المكر ليس بمختار لان المختار عبارة عن معنيين مختلفين (الثالث) أن متحد الاضافة في الامور الاضافية فانك لو قلت زيد أب زيد ليس باب لم يتناقضا اذ يكون أب البكر ولا يكون أب الخالد وكذلك تقول زيد أب زيد بن فلان متعدد الاضافة الى شخصين والعشرة نصف والعشرة ليست بنصف أي بالاضافة الى العشرين والثلاثين وكما يقال المرأة مولى عليها المرأة غير مولى عليها وهما ضدان بالاضافة الى الكاسح والبيع لا الى شئ واحد والى العصابة والاجنبى لا الى شخص واحد (الرابع) أن يتساوى في القوة والفعل فانك تقول الماء في الكوز حمر وأي بالقوة وليس الماء حمر وأي بالفعل والسيف في القدح قاطع وليس يقاطع ومنه نار الخلاف في أن الباري في الازل خالق أو ليس بخالق (الخامس) التساوي في الجزء والكل فانك تقول الزنجي أسود الزنجي ليس بأسود أي ليس بأسود الاسنان وعنه نشأ اللفظ حيث قيل ان العالمية حال لزيد يجملته لان زيد عبارة عن جلته ولم يعرف أنا اذا قلنا زيد في بغداد لم نعلم به أنه في جميع بغداد بل في جزء منها وهو مكان يساوي مساحته (السادس) التساوي في المكان والزمان فانك تقول العالم حادث العالم ليس بمحدث أي هو حادث عند أول وجوده وليس بمحدث قبله ولا بعده بل قبله معدوم وبعده باق والصبي تنبت له أسنان والصبي لا تنبت له أسنان ونعني بأحدهما السنة الاولى والاخرى التي بعدها وبالجملة فالقضية المتناقضة هي التي تسلب ما أثبتته الاولى بعينه عما أثبتته بعينه وفي ذلك الوقت والمكان والحال وبسلك الاضافة بعينها بالقوة ان كان ذلك بالفعل ان كان ذلك بالفعل وكذلك في الجزء والكل وتحصيل ذلك بأن لا يخالف القضية النافية المثبتة الا في تبدل النفي بالاثبات فقط

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

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة وليس بتحد غظه بل يرجع الوجودان أو وجوده شئ يكون هذا الوجود مما يتوقف عليه فلم يبق المفروض علة تامة وان لم يوجد له وجود الممكن من غير إيجاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب أن يقال قد لزمت هذه المعنى فانه لو لم يجب معها كان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق إيجاد فلزم وجود الممكن من غير وجوده من غير وجوده من غير وجوده من غير وجوده على الوجود وترجع المرجوح محال فالوجود واجب وأما الثاني فلانه ان لم يتحقق على ذلك التقدير لا يمكن وجوده من غير إيجاد علة فلم يبق 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 انه لا بد أن يدخل في علة الحوادث أمور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات والافانما أن تكون علتها موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة من الموجودات والمعدومات والشقوق بأسرها باطله أما الاول فلانه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهي الى الباري جل مجده فاما يلزم قدم الحوادث أو الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا وأما الثاني فلانه لا يعقل علة المعدوم للوجود وأيضا المركب أجزاءه مما يتوقف عليها المركب فلا تكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه وأما الثالث فلانه كما تحقق وجودات يتوقف عليها الما قبل الحوادث تحقق الحوادث والافيتوقف على عدم آخر فاما عدم سابق فيلزم قدم الحوادث لتحقيق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة الى الباري آخر والعدمات واما عدم لاحق لشيء وليكن عدم بكر فلانه من علة هي عدم جزء من علة وجوده فتلك العلة ان كانت أمر موجودا فعدمه لا يكون الا بعدم جزء من علة وهكذا ينسج الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وان كانت عدم أمر فعدمه وجود لان نفي النفي اثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالد وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فيتوقف على وجود خالد وقد كان فرض تحقيق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحوادث فقد ثبت ما دعينا أن كما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحوادث تحقق الحوادث وبطل علة المختلط واذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحوادث فلا بد في علة الحادث من أمور لا موجودة

الى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ والبقايا ترجع اليها (النظ 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 فها تان مقدمتان اذا سلنا على هذا الوجه ازم بالضرورة تحريم النبيذ فان كانت المقدمات قطعية سميها هارها ناوان كانت مسلمة سميها قاياسا جدليا وان كانت مظنونة سميها قاياسا فقهيا وسياق الفرق بين اليقين والظن اذا ذكرنا أصل القياس فان كل مقدمة أصل فاذا ازدوج أصلان حصلت النتيجة وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم انهم يقولون النبيذ مسكر فكان حراما قاياسا على الخبر وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد 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 وكون المسكر حراما بالخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام وقد ذكرنا في كتاب أساس القياس أن تسمية هذا قاياسا تجوز فان حاصله راجع الى ازدواج خصوص تحت عموم واذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا البرهان مقدمتين احداهما قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى قولنا كل مسكر حرام وكل مقدمة تشمل على جزأين مبتدا وخبر المبتدا محكوم عليه والخبر حكم فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور والا أن امر واحد ايتسكرو في المقدمتين فيعود الى ثلاثة أجزاء بالضرورة لانها لو بقيت أربعة لم تستترك المقدمتان في شيء واحد وبطل الازدواج بينهما فلا تولد النتيجة فانك اذا قلت النبيذ مسكر ثم لم تعرض في المقدمة الثانية للنبيذ وللالمسكر لكان قلت والمغصوب مضمون أو العالم حادث فلا يرتبط أحدهما بالآخرى بالضرورة ينبغي أن تكرر أحدا الأجزاء الأربعة فلنصطلح على تسمية المتكروعة وهو الذي يمكن أن يقتصرن بقولك لان في جواب المطالبة بلم فانه اذا قيل لك لم قلت ان النبيذ حرام قلت لانه مسكر ولا تقول لانه نبيذ ولا تقول لانه حرام فياقتصرن به لان هو العلة ولنسم ما يجري مجرى النبيذ محكوما عليه وما يجري مجرى الحرام حكما فاننا في النتيجة نقول فالنبيذ حرام ولنشتق بالمقدمتين اسمين منهما لامن العلة لان العلة متكروعة فها 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 تخالو اما أن تكون موجودة أو معدومة لانهم انقضاضا وقد بطل كونها 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 لانفناء جزء من علتها فانها لا يجب لوجود العلة وان أدرجت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود لانه يجوز أن تكون المعدومات تلك الامور كالاجداد ولا يكون عدسه يتحقق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافيات في علة الحادث فلا يمكن استنادها الى الباري بالايجاب والالزام قدم الحادث أو الاحتمال العظيمة بل استنادها لانه سبحانه بواسطة أو بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه فاما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل أو تكون اضافة الاضافة عين الاضافة واما أن لا يجب والظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيح المختار أحد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير الايقاع * المقدمة الرابعة ترجيح المختار أحد المتساويين أو المرجوح جائز بل واقع لانه اما لترجح أصلا أو للراجح أو للساوي أو للمرجوح والا للباطل والامساك المكن أصلا وكذا الشافي والالزم اثبات الثابت بقى الاخباران وعما المدعى ولان الارادة صفة من شأنها أن يرجح المريد أحد المتساويين فلا يسأل أن المريد لم أراد هذا كالايسأل أن الموجب لم واجب هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فالجواب أن المسند ان أراد بالفعل الحالة الموجودة فسلم أنه يجب عند وجود مرجح التام والالزام الجبر لانه امامتوقف على الاختيار وهو على آخر وهكذا الى غير النهاية أو اختيار الاختيار عين الاختيار فلا جبر وامامتوقف 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 قبله انتهت ولا يفقهه هذا العبد أما ولا فلان التقريب في المقدمة الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الاوجوب المكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز أن تكون العلة فاعلا مختارا موجودا في الازل تام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل بوجود المعلول في حين معين لمنا علم في الازل من جودة هذا النظم وعدم صلاح المعلول للوجود الاعلى هذا

من النتيجة فانا نقول فكل نبيذ حرام فتذكر التنبذ أولاً ثم الحرام وغرض هذه التسمية سهولة التعريف عند التفصيل والتحقيق
ومهما كانت المقدمات معلومة كان البرهان قطعياً وان كانت ممنوعة فلا بد من اثباتها وأما
بعد تسليها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلاً بل كل عاقل صدق بالمقدمتين فهو مضطر الى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في
الذهن وأحضر مجموعهما بالبال وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف لانا اذا قلنا التنبذ
مسكر جعلنا المسكر وصفا فاذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام فقد حكمنا على الوصف بالضرورة يدخل الموصوف فيه فأنه
ان بطل قولنا التنبذ حرام مع بونه مسكراً بطل قولنا كل مسكر حرام اذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام وهذا الضرب له شرطان
في كونه متبجاشراً في المقدمة الاولى وهو أن تكون مثبتة فان كانت نافية لم تنتج لانك اذا نفيت شيئاً عن شيء لم يكن الحكم
على الشيء حكماً على المنفي عنه فانك اذا قلت لا خمر واحد مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخمر اذا وقعت المناسبة بين
المسكر والخمر فحكمك على المسكر بالنفي والاثبات لا يتعدى الى الخمر الشرط الثاني في المقدمة الثانية وهو أن تكون
عامة كلية حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فانك اذا قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم روى لم يلزم منه كون
السفرجل روى بالذليل من ضرورة الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل نعم اذا قلت وكل مطعوم روى لم يلزم في
السفرجل وبنت ذلك بعموم الخبر فان قلت فيما اذا يفارق هذا الضرب الضرب الاخرين بعده فاعلم أن العلة أما أن توضع
محمكوما على المقدمتين أو محكموماها في المقدمتين أو توضع حكماً في احدهما متحكوما في الأخرى وهذا الأخير هو النظم الاول
والثاني والثالث لا يتفحصان غاية الاتصاف الا بالرد اليه فلذلك قدمنا ذكره (النظم الثاني) أن تكون العلة حكماً في
المقدمتين مثله قولنا الباري تعالى ليس بحسم لان الباري غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالباري تعالى اذن ليس بحسم فههنا
ثلاثة معان الباري والمؤلف والجسم والمكره هو المؤلف فهو العلة وتراه خبراً في المقدمتين وحكماً بخلاف المسكر في النظم الاول
اذ كان خبراً في احدهما مبتدأ في الأخرى ووجه لزوم النتيجة منه أن كل شيئين ثبت لاحدهما ما انتفى عن الآخر فهما

التحويجب في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا وأما ثانياً فلانه يجوز أن تكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته
في الازل بأن يوجد حين معين مما لا يزال لحدوث هذا النظام وحينئذ لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم
علة محتى تلزم الاستحالة العظيمة فقط ما قال لا بطل الشق الاول في المقدمة الثالثة وأما ثالثاً فلان ما ذكره في جواب
النقض على بيان المقدمة الثالثة غير وافي فان هذه الأمور التي سماها الاموجودة ولا معدومة لها نحو واقعية أو لا على
الثاني فهي من الاختراعات كاجتماع النقيضين ونحوه فلا يصلح للعلة ولا للعاولية وعلى الاول فلا بد لها من جاعل تجب
هي منه بحسب اقتضائه واقعيته والافتقار إليها ونسبة عدمها الى هذا الجاعل واحدة فحاج الجاعل وقبله سواء فلزم تحققه
من غير جعل وهو مناف للامكان فتكون النسبة الواقعية أولى من اللاواقعية ورجحان المرجوح مادام مرجوحاً محال فلزم
الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق التسلسل في المبدأ فانه محال مطلقاً اعتبارياً كما
أوعينا ولا بطريق أن ايقاع الايقاع الذي هو علة الايقاع عينه كاجوز لان التغيرين العلة والمعلول ضروري فقد ثبت
وجوب الاستنبادها الى الباري القيوم فلزم حين دخول الاضافات المزم في شق الموجودات المحضة ولا يمكن دفعه إلا بما
أو ما بمن الحق الصراح وأما رابعاً فلان ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل ان كان نسبة الطرفين المتساويين
اليه على السواء محال وجود الفاعل وقبله سواء فلا يجاد من الفاعل ولا تأثير فيلزم الوجود بلا إيجاد وقد سلم استحالته وان
كانت نسبة احدهما أولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذا بان ذلك أن ترجح اختياراً أحد المتساويين من غير مرجح ورجحان
أحدهما بلا إيجاد متلازمان فاذا تجوز برأ أحدهما يلزم تجوز الآخر وينسد باب العلم بالمتابع ويلزم المكارة وما قال
في الاستدلال فية أنا مختار الشق الثاني وهو أنه ترجح الراجح ولا استحالة فيه لانه ترجح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والمحال
انما هو ترجح الراجح بترجيح آخر وهو غير لازم وان أراد بترجيح آخر التشفيق غير حاصر اذ يثق ترجح الراجح بهذا الترجيح
وما قال ثانياً فية أنه لا نسلم أن شأنها ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شأنها ترجيح أحد الجانبين اللذين صح تعلق القدرة
بهما نظر الى ذاتهما بادراكه واذا قد تحققت أن الترجيح من غير مرجح باطل وأن لا ترجح الراجح بهذا الترجيح فقد دريت أنه

متباينان فالأولى ثابت للجسم منتف عن الباري تعالى فلا يكون بين معنى الجسم وبين الباري التقاء أي لا يكون الباري جسما ولا الجسم هو الباري تعالى ويمكن بيان لزوم النتيجة بالرد إلى النظم الأول بطريق العكس كما ونحن في كتاب معيار العلم وكتاب محل النظر فلا نطوق إلا أنه وهذا النظم هو الذي يعبر عنه الفقهاء بالفرق اذ يقولون الجسم مؤلف والباري غير مؤلف وحاوية هذا النظم أنه لا ينتج الاقضية نافية سالبة وأما النظم الأول فإنه ينتج النفي والاثبات جميعا ومن شروط هذا النظم أن تختلف المقدمتان في النفي والاثبات فإن كانتا مثبتتين لم ينتج بالانحلال حاصل هذا النظم يرجع إلى الحكم بشئ واحد على شيئين وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشئ واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر فإنما الحكم على السواد والبياض بالاولوية ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض ولا عن البياض بأنه سواد وتنظمه أن يقال كل سواد لون وكل بياض لون فلا يلزم كل سواد بياض ولا كل بياض سواد نعم كل شيئين أخير عن أحدهما عما يخبر عن الآخر نفيه يجب أن يكون بينهما انفصال وهو النفي (النظم الثالث) أن تكون العلة مستد في المقدمتين وهذا يسببه الفقهاء نقضا وهذا اذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لاعامة مثله قولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فليز منه أن بعض العرض لون وكذلك لو قلت كل بر مطعوم وكل بر روي فليز منه أن بعض المطعوم روي ووجه دلالة أن الروي والمطعوم شيان حكمناهما على شئ واحد وهو البر فالنتيجة عليه وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكما خاصا وان لم يكن عاما فامكان أن يقال بعض المطعوم روي وبعض الروي مطعوم

(النظم الثاني من البرهان) وهو نط التلازم يشتمل على مقدمتين والمقدمة الاولى تشتمل على قضيتين والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليما اما بالنفي أو بالاثبات حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين أو نقضها ولنسم هذا نط التلازم ومثاله قولنا ان كان العالم حادثا فله محدث فهذه مقدمة ومعروف أنه حادث وهي المقدمة الثانية فليز منه أن له محدثا والاولى اشتملت على قضيتين وأوسط منهما حرف الشرط لانفصلتا احدهما قولنا ان كان العالم حادثا والثانية قولنا فله محدث ولنسم القضية الاولى المقدم ولنسم 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 الموحدة أو المبنية وهذا الايجاب ان كان بعد تحقق الارادة والاختيار بالفعل اختياري والافاض طراري والموجد ان كان ذا ارادة ففاعل بالاختيار والافعال بالايجاب ودرت أيضا أن الاختيار بمعنى ترجيح أحد المتساويين مع التساوي بالنسبة إلى القادرين غير وجوب فهو من الهوسات لاحاصل له بل ليس الاختيار الاما ذكرنا هذا والعلم الحق عند مفوض العلوم وانما اطيننا الكلام في هذا المقام فإنه قد زلت أقدام كثير من الاذكياء وضلت أفهام جهم من الفضلاء ولم يأثروا بشئ يذلل الصعاب ويعير القشر عن اللباب بل ضلوا وأضلوا كثيرا الامن أتى الله وله قلب سليم (فائدة) في تحقيق صدور الافعال الاختيارية لا عمد (عند الجهمية الذين هم الجبرية حدة الاقدار لا بعد اصلا) لا على الكسب ولا على الاجتاد (بل هو كالاجتاد) الذي لا يقدر على شئ (وهذا سفسطة) فان كل عاقل يعلم من وجدانه أن له نحو من القدرة والذي شجعهم على هذه السفسطة رؤية نصوص خلق الاعمال ولم يتعمقوا فيها (وعند المعتزلة له قدرة) مخاوفة الله تعالى فيه (مؤثرة في افعاله) كلها سياتيها وحسناتها فالعبد خالق لافعاله ورده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والاجماع الفاطح بحيث لا يزعمه شبهات اولي التليس الضالين والمضلين الذين شمروا اذ ياله لتأويلها فاضلوا أنفسهم وأضلوا كثيرا (وهم مجوس هذه الامة) للحديث الذي رواه الدارقطني القدرية مجوس هذه الامة وهم يقولون ان القائل بقدر الله تعالى فقط قدرة فاتم القدرة المرادة في هذا الحديث وهذا أيضا نشأ من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يجي عقوم يكذبون بالقدر وفي أثر ابن عمر وقع صريحا أنهم مكذبوا القدر ثم ان الشيعة الشيعة يقولون ان المعاصي بقدره العبدون الحسنات توهمان أن خلق القبيح قبيح وليس الامر كما ظنوا كيف وقد جهلوا أن الخلق اعطاه الوجود وهو خير محض وانما الشر الانصاف بها بالنسبة الى ذات المتصف فإنه يوجب الاتم وهذا الرأي أشبه برأي المجوس فانهم يقولون بالواجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر لاجل هذا الزعم والشعة أيضا قالوا لمخالقين خالق الخير وخالق الشر (وما فهموا) أي 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 اجباد الافعال

القضية التي سببها مقدا وهو قولنا ومعلوم أن العالم حادث فتلزم منه النتيجة وهو أن العالم محذور وهو عين اللازم ومثاله في
 الفقه قولنا إن كان الوتر يؤدي على الراحلة بكل حال فهو نفل ومعلوم أنه يؤدي على الراحلة فثبت أنه نفل وهذا النمط يتطرق اليه
 أربع تسليمات تنتج منها اثنتان ولا تنتج اثنتان أما المنتج فتسليم عين القدم 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 فذا هو لون 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 الراحلة غير صحيحة وإن كان يسبب الغائب صحيفا فهو يلزم
 بصريح الالتزام ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الالتزام فيلزم منه أنه ليس بصحيح ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يقضى إلى
 المحال فهو محال وهذا يقضى إلى المحال فهو إذا محال كقولنا لو كان الباري سبحانه وتعالى مستقرا على العرش لكان اماما سوايا
 للعرش أو أكبر أو أصغر وكل ذلك محال فبايقضى إليه محال وهذا يقضى إلى المحال فهو إذا محال وأما الذي لا ينتج فهو تسليم
 عين اللازم فأنقولنا إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه صحة الصلاة ولا
 فساده إذ قد تفسد الصلاة بعلة أخرى وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم ولا نقيضه فأنقولنا ومعلوم أن الصلاة
 ليست صحيحة فلا يلزم من هذا كون المصلي متطهرا ولا كونه غير متطهر وتحقق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جعل
 شئ لازما لشيء فينبغي أن لا يكون الملزوم أعم من اللازم بل إما أخص أو مساويا ومهما كان أخص فنسبوت الأخص
 بالضرورة ويجب ثبوت الأعم اذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون وهو الذي عينناه بتسليم عين اللازم وانتفاء الأعم ويجب
 انتفاء الأخص بالضرورة اذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي عينناه بتسليم نقيض اللازم وأما ثبوت الأعم فلا
 يجب ثبوت الأخص فان ثبوت اللون لا يجب 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 في قلبه من
 نور (وعند أهل الحق) أصحاب العناية الذين هم أهل السنة الباذلون أنفسهم في سبيل الله بالجهاد الأكبر (له قدره كاسبه)
 فقط لاخالقة (لكن عند الأشعرية) من الشافعية (ليس معنى ذلك) الكسب (الأوجود قدرة متوهمة) يتخللها
 الشخص قدرة (مع الفعل بلا مدخلية لها أصلا) في شئ فعندهم إذا أراد الله تعالى أن يخلق في العبد فعلا مخلوقا أو لصفة
 بتوهم أول الأمر أنها قدرة على شئ ثم يوجهه الله تعالى إلى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبته الفعل إليه كسبته الكتابة إلى القلم
 (قالوا ذلك كاف في صحة التكليف والحق أنه كقولهم) وهو ظاهر فإنه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقية فأى فرق بينه وبين
 الجاد (وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة) لله تعالى (إلى القصد المصمم إلى الفعل فلها تأثير في القصد المذكور)
 فإذا تم صلاحه لوجود هذا القصد فنفيذ (ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عقيب ذلك بالعادة) وقد يتخلف عنه قليلا
 كأنقل في المعجزات والكرامات وأما عند عدم مانع من الموانع أصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فأنك قد عرفت أن الوجود
 من غير واجب باطل فإن قيل فعلى هذا يلزم إيجاد قدرة الممكن وقد كنتم منتم (يقيل ذلك القصد من الأحوال غير موجود
 ولا معدوم) وهي الأمور الاعتبارية التي وجوداتها غناسها (فليس) اضافتها (خلقا) فإنه أفاضة الوجود بالذات كما
 الجواهر والأعراض بل هو أحداث (وليس الأحداث كالتلق بل) هو (أهون) فإنه لاجل أن يتم صلاح المادة لقول
 الفاعل فهو من جهة متمات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على ما حقق. فلا بأس أن نتحدث قدرة العبد هذا القصد
 المصمم وليس النصوص شاهدة إلا أن الخلق له تعالى فقط أى أفاضة الوجود فإنه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف
 الاعتباريات الأخرى أن الاعتلاء انفقوا على أن الامكان غير معطل فلا يرد أنه على تقدير الجعل المؤلف المختار لا كثر المتكلمين
 الجعول هو انصاف الماهية بالوجود والوجود حال فليس الأحداث مغاير للخلق وعلى تقدير الجعل البسيط في الأحداث
 أيضا أفاضة نفس ذات الحال كافي الخلق لان الجعل وان كان مؤلفا ويجب تدوت الجعول ذاتا مستقلة بخلاف الأحوال

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

الاحص فلا يوجب انتفاء الاعم ولا ثبوته فان انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته وهو الذي عينناه بقولنا ان تسليم
تقيض المقدم لا ينتج أصلا وان جعل الاحص لازما للاعم فهو خطأ كمن يقول ان كان هذا اللون فهو سواد فان كان اللازم
مساو بالمقدم أنتج منه أربع تسلمات كقولنا ان كان زنا المحصن موجودا فالرحم واجب لكنه موجود فاذا هو واجب لكنه
واجب فاذا هو موجود لكن الرحم غير واجب فالزنا غير موجود لكن زنا المحصن غير موجود فالرحم غير واجب وكذلك
كل معول له علة واحدة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود فهي اذا
طلعة لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود لكن النهار غير موجود فهي اذا غير طالعة

(النبط الثالث خط التعاند) وهو على ضد ما قبله والمتكاملون يسونه السبب والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي
المتصل ويسمونه ما قبله الشرطي المتصل وهو أيضا يرجع الى مقدمتين ونتيجة ومثاله العالم ما قديم واما حادث وهذه
مقدمة وهي قضيتان الشائبة أن تسلم احدي القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لا محالة نتيجة وينتج فيه أربع تسلمات وانا نقول
لكنه حادث فليس بقديم لكنه قديم فليس بحادث لكنه ليس بحادث فهو قديم لكنه ليس بقديم فهو حادث وبالجملة كل قسمين
متناقضين متقابلين اذا وجد فيهما شرائط التناقض كما سبق فينتج اثبات أحدهما نفي الآخر ونفي أحدهما اثبات الآخر ولا يشرط
أن تخصص القضية في قسمين بل شرطه أن تسوق أقسامه فان كانت ثلاثة فثلاثة قول العدد اما مساو وأقل أو أكثر فهذه ثلاثة
لكنها حاصرة فاثبات واحد ينتج نفي الآخر وباطال اثنين ينتج اثبات الثالث واثبات واحد ينتج انحصار الحق في الآخر في
أحدهما لا بعينه والذي لا ينتج فيه انتفاء واحد هو أن لا يكون محصورا كقولنا زيد اما بالعراق واما بالبحر فلهذا بما يوجب
اثبات واحد نفي الآخر اما باطال واحد فلا ينتج اثبات الآخر عدا يكون في صقع آخر وقول من أثبت رؤية الله بعبادة الوجود يكاد
لا ينحصر كلامه إلا أن تتكلف له وجهان قول معصم الرؤية لا يتخلو اما أن يكون كونه جوهر فيبطل بالعرض أو كونه عرضا
فيبطل بالجوهر أو كونه سوادا أو لونا فيبطل بالمر كقولنا تقي شر كقولنا هذه المختلفات الا في الوجود وهذا غير حاد يمكن أن

اذ ليس له ذات مستقلة انما هي أمر تبي فتدبر (وقيل بل) هو (موجود فيجب حينئذ تخصيص القصد المصمم من عموم)
نصرص (الخلق) بالفعل لانه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة) اذ فائدة أن تؤثر في شيء وأدناه أن تؤثر في هذا القصد
وفعل الله تعالى الحكيم لا يتخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد أن يكون للقدرة نحو من التأثير (ر) لانه (أدنى ما يتحقق به
حسن التكليف) فان التكليف غير القادر مما يحمله العفل وهذا أدنى طريق كونه قادرا (وهذا) الرأي (كانه واسطة
بين الجبر والتفويض) والحق هو التوسط بينهما كما حكى عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن آباءه
الكرام قال المصنف (وفيه ما فيه) ووجهه بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان أن تخصص جميع
أفعال العباد وقد أبيت عنه فتخصص القصد المصمم تخصص من غير تخصص وهذا غير وافي فان مقصودهم قدست أسرارهم
أن فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان أن يكون له نوع من التأثير في الافعال الاختيارية اما في وسيلتها فقط
أو فيهما والتأثير في الوسيلة أدناها ما خصصنا بها وأما تخصص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه حينئذ يبطل العام
بالكلية وهو غير جائز كما في قوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين والله خلقكم وما تعملون وأما حديث خلق
الاعمال ثم في النصوص أيضا إشارة إلى أن هذا التخصص من نسبة المشيئة والعمل السالك لا يخفى على المنصف فتأمل أحسن
التأمل ولا تلتفت الى شبه أولى التلبس والحق لا يتجاوز عما قلت قال المصنف (وعندي) أن في صدور الافعال الاختيارية
لا بد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئية تنبعث ارادة جزئية فالعبد (مختار بحسب الادراكات الجزئية
الجسمانية) فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها (محبور بحسب العلوم الكلية العقلية) المنبعث منها الارادة
الكلية ففي انبعث الارادة الكلية محبور وفي انبعث الارادة الجزئية مختار ولا يفقه هذا العبدان هذه الارادة الجزئية ان
كانت مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة وقد نهي عنه وان لم تكن مؤثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والاراد
المدكور لازم لا يندفع بالاجواب الذي مر (وشرح ذلك في الفطرة الالهية وانه لأجدي من تفريق العصا) والذي وصل
إلى من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائفة والكلمات الفصيحة وحاصلها لا يزيد على ابطال قول المعتزلة بما ذكره هنا

يكون قديقي أمراً مشتركاً سوى الوجود لم يعر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرأي مثلاً فإن أبطل هذا فعله لمعنى آخر إلا أن يتكلف حصر المعاني وينفي جميعها سوى الوجود فعند ذلك ينتج فهذه أشكال البراهين فكل دليل لا يمكن ردها إلى واحد من هذه الأنواع الخمسة فهو غير متنج البتة ولهذا نخرج أطول من هذا ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم (الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان) وهي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من القميص والخشب من السرير فإن ما ذكرناه مجرى مجرى الحياطة من القميص وشكل السرير من السرير وكلاهما يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير إذ لا يتأتى من الخشب قميص ولا من الثوب سيف ولا من السيف سرير فكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان متنج بل البرهان المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينياً وطلبته إن كان المطلوب فقهيماً فلنذكر معنى اليقين في نفسه اتفقهم ذاته ولنذكر مدركه لتفهم الآلة التي بها يقنن اليقين أماليقين فسرحة أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت بها فلها ثلاثة أحوال أحدها أن يتيقن ويقطع به ويضاف إليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التماس فلا يجوز الغلط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ بل حيث لوحك لها عن نبي من الأنبياء أنه أقام مجيزة وادعى ما يناقضها فلا تتوقف في تكذيب الناقل بل تقطع بأنه كاذب وتقطع بأن القائل ليس نبي وإن ما ظن أنه مجيزة فهي مخرفة وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكها بل تتحكك من قائله وناقله وإن خطر بيها المكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سر به انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقيناً مثله قولنا الذل ثلاثة أقل من الستة وشخص واحد لا يكون في مكانين والشئ الواحد لا يكون قديماً أحاد ناموجود معدوماً كما تنجز في حالة واحدة الحالة الثانية أن تصدق بها تصديقاً جزماً لا يتمارى فيه ولا تشعرب يقينها البتة ولو أشعرت بنقيضها تعسر إذ عانها إلا لاصفاء إليه ولكنها الوثبت وأصغت وحكي لها نقيض معتقدها عن هو أعلم الناس عندها كنى أو صديق أو رث ذلك فيها توافقاً

من عدم صلاح الممكن للإيجاد وقول الأشعرية بما ذكره هنا أيضاً يلوح من ظاهرها أنها اختار مذهبنا ولم يقصد دفع الإراد المشار إليه فليس في تلك الرسالة إلا التحير والله أعلم بحال عباده والأشعرية قالوا إعمالوا كان كذلك أي لو كان كل من الحسن والقبح عقلياً (لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم) لأن الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول (والحكم على خلاف المعقول قبيح) وقد وجب تزييه عن أقباع فوجب منه الحكم على مقتضاهما فلا اختيار (والجواب أن موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار) فإنه إنما وجب هذا النحو من الحكم لأجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما أجاب به في التحريم من تسليم عدم الاختيار في الحكم لأنه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قدسية عندنا والصفات القدسية غير صادرة بالاختيار فغير وافي لأن الخطاب وإن كان قديماً لكن التعلق حادث والحكم جل مجدده مختار فيه فتعود الشبهة كما كانت فتدبر (و) قالوا (خامساً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة) على مرتكب القبيح وتارك الحسن لأن الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلو أتى أحد بالفعل القبيح أو ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلاً فيجوز (وهو) أي الجواز (منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز من ذلك) فإن أمثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفي هذا التعليل دفع لما يترأى ويروده من أن الآية لا تبدل إلا على عدم الوقوع وأين عدم الجواز (أقول) في الجواب أنه إن أراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلانسلم للملازمة فإن القول بالقبح العقلي إنما يقضي الجواز نظر إلى ذات الفعل (والجواز نظر إلى ذات الفعل لا يتأني في عدم الجواز نظراً إلى الحكمة كيف) يجوز نظراً إلى الحكمة (وحيث قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك) الدلائل على القبح والحكيم لا يعذب المعذور (ولهذا قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وإن أراد الجواز نظراً إلى نفس الفعل وإن كان ممنهناً نظراً إلى الواقع والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والاية الكريمة لا تبدل إلا على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران النعم ومحوهما وأما فيما قاله المسالك واضح ولا عذر أصلاً والعقاب عليهم عدل غير منافي للحكمة كما ذهب إليه معظم مشايخنا الكرام (وأيضاً الملازمة ممنوعة قانه) أي التعذيب (فرع الحكم

ولنسمه هذا الجنس اعتقادا جزوا هو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرته مذاهم بطريق الأدلة فانهم قبلوا المذهب والدليل جميعا من الظن في الصافوق عليه نشوهم فإن المستقل بالنظر الذي يستوى مسله في نظره الى الكفر والاسلام عزيز الحالة الثالثة أن يكون لها سكون الى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه ولا تشعر لكن لو أشعرت لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظنا وله درجات في المثل الى الزيادة والنقصان لا تحصى فمن سمع من عدل شيئا سكنت اليه نفسه فان انضاف اليه ثاب زادت السكون وان انضاف اليه ثالث زادت السكون والقوة فان انضاف اليه تجربه لصدقهم على الخصوص زادت القوة فان انضاف اليه قرينة كما إذا أخبروا عن أمر مخوف وقد صغرت وجوههم واضطربت أحوالهم زاد الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلا قليلا الى أن ينقلب الظن علما عند الانتهاء الى الحد التواتر والمحدوث يسمون أكثر هذه الاحوال علما ويقيننا حتى يطلقوا القول بان الاخبار التي تستعمل عليها الصحاح توجب العلم والعمل وكافة الخلق الأحاديث المحققين يسمون الحالة الثانية يقينا ولا يغيرون بين الحالة الثانية والاولى والحق أن اليقين هو الاول والثاني مظنة الغلط فاذا ألفت بها ثاب من مقدمات يقينية على الذوق الاول وراعت صورة تأليفه على الشروط الماضية فالنتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها هذا بيان نفس اليقين

أما مدارك اليقين بجميع ما يتوهم كونه مدركا لليقين والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام (الاول الاوليات) وأغنى بها العقلات المحضة التي أفشى ذات العقل بمجرد الهام من غير استعانة بحس أو تخيل مجبل على التصديق به مثل علم الانسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قديما حادثا وأن النقيضين اذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره وبالجملة هذه القضايا صادقة مرتسمة في العقل منذ وجوده حتى ينظن العاقل أنه لم يزل عالما بها ولا يدري متى تجدد ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل اذ يرتسم فيه الموجود مفردا والقديم مفردا والحادث مفردا والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها الى بعض مثل ان القديم حادث فيكذب العقل به وان القديم ليس بحادث فيصدق العقل به فلا

ونحن لانقول به) وهذا غير وافي أصلا لان حقيقة القبح ليس الاجواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم (وإنما يتنص على المعتزلة) بل على معظم مشايخنا أيضا ولا ينفع الجدل على عدم الوقوع فان المؤاخذه على قبيح ظاهر قبيح واقع عند المعتزلة وجوبا وعلى التدبير بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام (فخصوا) الآية (بعذاب الدنيا بدلالة السياق) وهو قوله عز من قائل وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ولعل هلاك القرى وتخريبها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر هلاك القرى عن الفسق الى زمان ارسال الرسل وليس شأن كل قبيح نسبيته الى هلاك القرى حتى يقال ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى يجوزوا الثاني بذنوب قبل البعثة دون الاول (وأولوا أيضا) الرسول (بالعقل فانه رسول باطن) في تنبيه القلب فالمعنى اذا والله أعلم وليس شأننا التعذيب من غير اعطاء العقل الذميمة تنبيه الانسان (الى غير ذلك) من التأويلات وههنا جواب آخر هو انه ليس زمان لم يبعث فيه نبي أصلا في الواقع بل لم يترك الانسان سدى فتقدير وجود زمان حال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة تقدير محال فبعد فرضه يلزم صحة العقاب فعنى الآية الكريمة والله أعلم وليس شأننا العقاب من دون البعثة فانها لازمة لوجود الانسان من لدن آدم الى يوم القيامة ولم يتخل زمان عنها فافهم (المعتزلة قالوا أولا لو كان الحكم شرعا لزم احكام الرسل عند أمرهم) المكلف (بالنظر في المعجزات) ليعلم أنهم رسل (فيقول) هذا المكلف (لا أنظر) في معجزتك (مالم يجب النظر على) لان للانسان أن يكف عما ليس واجبا عليه (ولا يجب) على مالم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة الا بالمعجزة ولا تعلم المعجزة الا بالنظر فينبغي ان لا يجب النظر (مالم أنظر) فلزم احكام الرسل أى اسكاتهم وهو محال لانه حينئذ يفوت الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليهم هذا (قالوا ولا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس) فانكارهم وجوب النظر من المكابرة فلا احكام (وفيه ما فيه) لان وجوب النظر موقوف على افادته لعلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وفيه خلاف الرياضيين وعلى أن معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وأن المعرفة لا تتم الا بالنظر ونسب الابعاد الى المتصورة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه الا عن الملاحة المدعين للتصوف وعلى

يحتاج الالى ذهن ترتسم فيه المفردات والى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض فينتهض العقل على البهيمية الى التصديق أو التكذيب (الثاني المشاهدات الباطنة) وذلك كعلم الانسان بجموع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وجميع الاحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فهذه ليست من الحواس الخمس ولا هي عقلية بل البهيمية تدرك هذه الاحوال من نفسها بغير عقل وكذا الصبي والاوليات لا تكون للبهائم وللصبيان (الثالث المحسوسات الظاهرة) كقوال 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 كافي المرأة أو بالانعطاف كإبري ماوراء البور والزجاج فيتضاعف فيه أسباب الغلط واستقصاء ذلك في هذه العلوة غير ممكن فان أردت أن تفهم منه أنموذجا فانظر الى طرف الظل فترامسا كنا والعقل يقضى بأنه متحرك والى الكواكب فترامسا كنه وهي متحركة والى الصبي في أول نشوئه والنبات في أول النشوء وهوفي النمو والتزايد في كل لحظة على التدرج فترامسا واقفا أو ماشيا كثر (الرابع التبرينات) وقد يعبر عنها باطراد العادات وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والحجر هائل وأسفل والشارصاعدة الى فوق والخمر مسكرة والسقمونيا مسهلة فاذا المعلومات التجريبية يقينية عند من جربها والناس يختلفون في هذه العلوم لاخلافهم في التجربة فعرفة الطيب بأن السقمونيا مسهلة كعرفتك بأن الماء مرو وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه وهذه غير المحسوسات لان مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوى الى الارض وأما الحكم بأن كل حجر هائل فهو قضية عامة لا قضية في عين وليس للحس الاقضية في عين وكذلك اذا رأى مانعا وقد شرهه فسكركم فحكم بأن جنس هذا المانع مسكر فالحس لم يدرك الا شرنا وسكرا واحدا معينا فالحكم في الكل اذا هو للعقل ولكن بواسطة الحس أو بشكر الاحساس مرتبة بعد أخرى المرة الواحدة لا يحصل العلم بها فنألم له موضع فصعب عليه مانعا فزال ألمه لم يحصل له العلم بأنه المزبل اني يحتمل أن زواله بالاتفاق بل هو كإلوقرأ عليه سورة الاخلاص فزال فربما يحظر له أن ازالته بالاتفاق فاذا تكررت مررات

أن مقدمة الواجب واجبة وسيجي الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات لا بتقدير أدق والموقوف على ما لا يثبت بالات نظر الدقيق كيف يكون نظريا كذا قبل وفيه أن هذه مؤاخذه لفظية فان لهم أن يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن لا يتوقف على الشرع فيمكن أن يقول الرسول ان هذا واجب عليك مع قطع النظر عن اخباري فامتثل فلا يتسنى منه لا يجب النظر ما لم أنظر وفيه نظر لانه حينئذ له أن يقول لا أنظر فانه غير واجب فاذا قال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فلجيز عدم صدقه وانى لأضيق وقتي فيما لا أعلم وجوبه حينئذ الا انجام لازم قطعافا هو جوابكم فهو جوابنا فان قلت للرسول أن يقول ادعى قضية ان كنت صادقا فيها بضره الاياه فاسمع وليس للعاقل الاياه عن سماع مثلها فلا انجام قلت هذا ينقلب على أصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له أن يقول انى ادعى قضية ان كنت صادقا فيها لازم الاحكام بقولى فاسمع فتدبر فانه سائق عزيز (والجواب أن الانسليم الوجوب) بالشرع (يتوقف على النظر فانه) أى الوجوب (بالشرع نظرا ولم ينظر) حينئذ لا يصح قوله لا يجب النظر ما لم أنظر بل للرسول أن يقول قد وجب عليك النظر بقولى تنظرا ولا فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف العاقل فانه عاقل عن الرسالة قال (وليس ذلك) أى التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة (من تكليف العاقل فانه) أى المدعى الى النظر (يفهم الخطاب) والعاقل الذى يمتنع تكليفه هو الذى لا يفهم الخطاب كالتائم والمجنون والمجنون المطبق فافهم (أقول) في دفع الجواب (لوقال) المكلف حين قال له الرسول انظر (لا أمثل ما لم أعلم وجوب الامتثال انله أن يمتنع علم يعلم بوجوبه) ولا أعلم الوجوب ما لم أمثل (أمرك بالنظر (لكان) المكلف (يعمل من المساغ في لازم انجام) والجواب عنه أن للرسول أن يقول ان الحسن والقبح في الاشياء ثابت وأنا أعلم المضرة في بعض الاشياء فاصغ الى اذليس من شأن العاقل أن لا يصغى الى ناصح مددع للضررات الشديدة بل شأنه أن يفحص حقيقة الحال فان ظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جواب على تقدير عقلية الحسن والقبح كذلك يتأتى على تقدير كونها شرعيين فان الرسول أن يقول القول قولى وانى أثبت في بعض الاشياء ضررا لا خلاص له عنده وليس شأن العاقل أن لا يفحص عن صدقه كإقرار فواقف عن الاسرار أبى قدس سره أنه لا يتم عن

كثيرة في أحوال مختلفة انعرس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر كما حصل بأن الاصطلاحات بالار من بل بالرد والجز من بل لألم الجوع
 وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لأنه لم
 يلتفت إليه ولم يشغله بل يفظ وكان العقل يقول لو لم يكن هذا السبب بقضيه لما اطر في الاكثر ولو كان بالافتراق لاختلف وهذا
 الاثر بحسبك قطبا عظيمي معنى تلازم الاسباب والمسببات التي يعبر عنها بطراد العادات وقد نهي عن غورها في كتاب
 تهافت الفلاسفة والمقصود تمييز التجربات عن الحسابات ومن لم يعن في تجربة الامور تعوزه جملة من اليقينيات فيستعذر عليه
 ما يلزم منها من النتائج فيستفيدها من أهل المعرفة بها وهذا كما أن الاعشى والاصم تعوزه ما جملة من العلوم التي تستخرج من
 مقدمات محسوسة حتى يقدر الاعشى على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الارض فان ذلك يعرف بأدلة هندسية تنبني
 على مقدمات حسية ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم قرنها الله تعالى بالفؤاد في كتابه في مواضع (الانسان
 متواترات) كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعدهد الصلوات الحس بل كعلمنا بأن مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل
 بالذبي فانه هذا أمر وراء الحسوس اذ ليس الحس الا أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة وأما الحكم بصدقه فهو العقل وأنه السمع
 ولا مجرد السمع بل تكرار السماع ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط بل هو كالتكرار
 التجريبي ولكل معرفة في التجربة بشهادة أخرى الى أن ينقلب الظن علما ولا يشعر بوقته فكذلك التواتر فهذه مدارك العلوم
 اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين وما بعده ليس كذلك (السادس الوهميات) وذلك مثل قضاء الوهم بأن
 كل موجود ينبغي أن يكون مشارا الى جهته فان موجود الامتصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ولا داء خلا ولا خارجا محال وأن
 اثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال وهذا عمل قو في التجويف الاوسط من الدماغ وتسمى وهمية شأنها
 ملازمة المحسوسات ومتابعتها والتصرف فيها فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألقتها فليس في طباعها الا النبوة عنها
 وانكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل ايس وراء العالم خلا ولا ملاء وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان

الاشعرية لم يصل الى فهمه ذهن هذا العبد قال المصنف (والحق) في الجواب (أن اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا
 بعباده عقلا) عند المعتزلة قائمهم فالوا بالوجوب العقلي (أو) واجب (عادة) عندنا فان الله تعالى كريم جرت عادته براءة
 المعجزات واذا كانت الارادة واجبة عقلا أو عادة فبى المكلف المعجزة بالضرورة عند اراءة الرسول ويقع العلم بنبوته ولا تنافي
 هذه الاسولة والاجوبية (وهو متروكه ولو كره الكافرون) المعتزلة قالوا (ثانسا انه لولا) أي كون الحكم عقليا (لم يمنع
 الكذب منه تعالى) عقلا اذ لا حكم للعقل بيقع واذا جاز الكذب عليه (فلا يمنع اظهار المعجزة على يد الكاذب) ولو اكتفى
 به لكفى (فينسب باب النبوة) وهو مفتوح (والجواب انه) أي المذكور (نقص) فيجب نزهته تعالى عنه كيف (وقد
 مر أنه لا نزاع فيه) فانه عقلي باتفاق العقلاء فاللازمة متنوعة (ومافي المواقف) في اثبات اللازمة (ان النقص في الافعال
 يرجع الى النقص العقلي) المتنازع فيه ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب فانه لا نوب ولا عقاب على الباري بل بما به يستحق
 أن يذم لكن هذا الاستحقاق في أفعال العباد يكون باستحقاق العقاب فشرعية القبح توجب شرعية النقص حينئذ جاز عقلا
 الكذب وفيه الفساد (فمنوع لان ما ينافي الوجوب الذاتي كيف كان أو فعلا) من جملة النقص في حق الباري (من
 الاستحالات العقلية) عليه سبحانه (ولهذا) أي لكونه من الاستحالات العقلية (أثبت الحكماة) أي أثبت كونه نقضا
 مستحيلا اتصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يسندون أقوالهم الى نبي من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح (لكن يلزم
 على الأشاعرة) التابعين للشيخ الاشعري (امتناع تعذيب الطائع) لله تعالى في الاعمال (كجهومذنبنا) معشر الماتريديين
 (ومذهب المعتزلة قائله) أي تعذيب الطائع (نقص يستحيل عليه سبحانه) عقلا فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم ثم انه يرد
 عليهم أن لا يصح تعذيب العاصي أيضا فانه ما صار عاصيا باختياره بل جعل الله سبحانه كهورا ينادي ومعشر أهل السنة والجماعة
 وجعل شخص عاصيا ثم التعذيب عليه بأنه لم عصيت نقص فيستحيل عليه سبحانه ولا يارنا هذا أيضا لاننا نقول ان بعض الافعال
 من شأنها حقوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحي على النخمة ولا نقص فيه لان اعطاه ملائمتا الشيء لا يقع
 فيه وان كان مؤلما فان قلت فلم خلق هذه الافعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النقص من الأثم الشديد قلنا التحقيق أنه كان

والاولى منه - ما يقع لئلا يتكذيبها بكثرة ممارستها للادلة العقلية الموجبة لاثبات موجود ليس في جهة والثانية
 ربحا لتانس بتكذيب القلة بممارسة لادلتها واذا تأملت عرفت أن ما أسكره الوهم من نفي الخلاع والملاء غير ممكن لان الخلاع
 باطل بالبراهين القاطعة اذ لا معنى له والملاء منتهى بأدلة قاطعة اذ يستحيل وجود اجسام لامهية لها واذا ثبت هذان الاصلان علم
 أنه لا خلاع ولا ملاء وراء العالم وهذه القضايا مع أنها وهمية فهي في النفس لا تميز عن الاوليات القطعية مثل قولك لا يكون
 شخص في مكانين بل يشهد به اول الفطرة كما يشهد بالاوليات العقلية وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاهو صادق بل الصادق
 ما يشهد به قوة العقل فقط ومدار كماله المذكورة وهذه الوهميات لا يظهر تكذيبها للنفس الا بدليل العقل ثم بعد معرفة
 الدليل أيضا لا تقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فان قلت فيما ذم أميز بينها وبين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل ومتى
 يحصل الامان منها فاعلم أن هذه ورطة تاه فيها جماعة فتفسطوا وانكروا كون النظر عقيدة العلم اليقين فقال بعضهم طلب
 اليقين غير ممكن وقالوا بتكافؤ الادلة وادعوا اليقين بتكافؤ الادلة وقال بعضهم لا يقين أيضا بتكافؤ الادلة بما هو أيضا
 في محل التوقف وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعي تطورا فلا تستقل به ونفيك الا أن طريقين تستعين بهما في تكذيب
 الوهم الاول جلي وهو انك لا تتأكد في وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات ليست من النظريات ولوعرضت على
 الوهم نفس الوهم لا تذكره فإنه يطلب له سمكا ومقدارا ولونا فاذا لم يجده أباه ولو كلفت الوهم أن يتأمل ذات القدرة والعلم
 والارادة لصورت لكل واحد قدرا ومكانا مفردا ولوفرقت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد أو جسم واحد لقد تدر بعضها
 منطبقا على البعض كأنه مترقي ومرسل على وجهه ولم يقدر على اتحاد البعض ببعض بأسره فإنه ربما يشاهد الاجسام
 وبراها متميزة في الوضع فيقضي في كل شئين بأن أحدها ما متميز في الوضع عن الآخر الطريق الثاني وهو معيار في أحاد المسائل
 وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة وإنما توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع
 العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات لانها مثل غير المحسوسات بالمحسوسات

في الافعال استحقاق أن يتعقبه الألم أو الراحة كذلك في الذوات أيضا استحقاق لان تصف بأفعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم
 هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصف به فان قلت فيئتذ لا يصح العقول انه خلاف ما يستحق به الفعل قلت كلابل
 البعض يستحق جواز العقو وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق العقو لاستحقاقه انصاف فعل حسن يتم به استحقاق
 العقو فيتصف به فيعق عنه ولذا لا يعق الكفر ولا يجعل الكافر معتذرا لوجه لان الكفر يستحق العقوبة فقط على أن
 عقو المستحق للام صفة كمال لانص فيها فلا يراد ولا يعق بالاستحقاق أن هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما
 في عرف الفلاسفة بل الاستحقاق صلوحة له وهذا الصلوحة هو الاستعداد وتفصيل أمثال هذه الجاهل في شروح فصوص
 الحكم (مسئلة) قال الاشعرية (على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلا للاعتزلة) ومعظم مشايخنا وقد نص صدر
 الشريعة على أن شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نفا عن الة واطع وذهب طائفة من أصحابنا الى أن الحسن
 والقبح ذم بيان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق والتافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب
 كثير من أصحاب الامام أبي حنيفة خصوصا العراقيين منهم وهو مذهب المعتزلة بأسرها ومعرفة الحسن هو الوجوب
 أو لازمه اذ الغرض أن المؤاخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد لجميع ما أعطى الى
 ما خلق لاجله كالعين لشاهدة ما تحل شاهده ليستدل به على عجب صنعة الحق تعالى ولعلمهم أرادوا بالصرف الصرف الذي
 يدرك بالعقل لا بالصرف مطلقا والافلامعنى لدعوى العقلية و (استدل بأنه لووجب) شكر المنعم عقلا (لوجب لفائدة)
 والا كان عشا (ولا فائدة له تعالى لتعاليمه عنها) الذي ليس له كمال منتظر (والعبد) لانه لو كان فاما في الدنيا والأخرة وهما
 متفتيان (أما في الدنيا فلا نه مشقة) وهي بلاء لا يصلح فائدة (وأما في الاخرة فلا نه لاجل اللعل في ذلك أقول) في رده انه
 (بعد تسليم ما دعا للعتزلة) من كون الحكم عقليا في الجملة (كما هو معنى التنزل القول بأنه لاجل اللعل مقل مشكل)
 فانه قد سلم المجال (على أنه لو تم هذا) الاستدلال (لاستلزم عدم الوجوب مطلقا والظاهر) من التنزل (أن الكلام
 في الخاص به عند تسليم المطلق مع أن) فيه خطبا آخر فإن (المشقة لا تنفي الفائدة) بل قد تصير المشقة مشبهة على فوائد

اذ لا تقبله الاعلى نحو المحسوسات فحيلة العقل مع الوهم في أن يثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية لتساعده الوهم عليها وتنظمها نظم البرهان الذي ذكرناه فان الوهم يساعده على أن اليقينية اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما سبق في الامثلة وكما في الهندسيات فثبت ذلك ميزانا وما كمينه وبينه فاذا رأى الوهم قد زاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعده على صحة نظمها 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 تطوير (السابع المشهورات) وهي آراء محمودة توجب التصديق بها اما شهادة الكل أو الاكثرا وشهادة جاهل الأفاضل كقول الكاذب قبيح واللام البريء قبيح وكفران النعم قبيح وشكر المنعم وانقاذ الهلكي حسن وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يجوز أن يقول عليها في مقدمات البرهان فان هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية فان القطرة الاولى لا تنقض بها بل انما ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا وذلك بأن تكرر على الصبي ويكلف اعتقادها ويحسن ذلك عنده وورعها يحمل عليها حب التسام وطيب المعاشرة وربما تنشأ من الحنان ورقة الطبع فتري أنو اما يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح ويمتنعون عن أكل لحومها وما يجرى هذا المجرى فالنفس المجبولة على الحنان والارفة أطوع لقبولها وورعها يجبل على التصديق بها الاستقراء الكثير وربما كانت القضية صادقة ولكن بشرط دقيق لا يظن الدهن لذلك الشرط ويستمر على تكرير التصديق فيرسخ في نفسه كمن يقول مثلا التواتر لا يورث العلم لان كل واحد من الأحاد لا يورث العلم فالجموع لا يورث لانه لا يزيد على الأحاد وهذا غلط لان قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الافراد وعند التواتر فانه هذا الشرط فيدهل عن هذا الشرط ليدققه 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 فيدهل عن هذا الشرط ويصدق به مطلقا لانه تكرر على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق والتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة وهي من مشاركات الغلط العظيمة وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة

لا تحصى (فان العطايا على من البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فمنا ثمنهم سلبنا) المعتزلة (قالوا انه يستلزم الاذن من احتمال العقاب بتركه وكل ما كان كذلك فهو واجب) فشكر المنعم واجب وقد تمتع الكبرى عقل لابل ما كان كذلك ففعله أولى وان استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعا قال صدر الشريعة كيف يجوز عاقل أن من أعطى من الملك الوهاب ما تقوم به حياته ويستلذ به من الماء كولات والمشروبات والمبوسات وأعرق في بحار الرحمة وغطى كل لحظة بأنواع النعم التي لا يمكن تعدادها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بأنواع الكفران ويكذب بأنواع التكذيبات الشنيعة والملك قادر على الاخذ الشديد دفع هذا كله كيف لا يأخذ من نوع من أنواع التعذيب ولا ينم به شئ من المذمة بل يعنى من ذلك كله ولا يزيد هذا على دعوى الضرورة (وعورس) دليلهم (أولاً بأنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه) لان العبد مع جمع القوى في ملك الرب والشكر لا يكون الا بتعابها وصرها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير أمره وهو حرام والشكر حرام (ويجاب) باننا لانسلم أنه تصرف من غير اذن المالك (بل بالاذن العقلي) من جهته بناء (على أنه مثل الاستقلال والاستصباح) فان العقل يحكم أن صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما (و) عورس (ثانياً بأنه) أي الشكر (يشبه الاستهزاء) وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام وشبهه بالاستهزاء لان نسبة ما أعطى الى ما في ملك المنعم أقل من نسبة لقمه أعطاها الذي ملك خزانة المشرق والمغرب وان أخذ من أعطى تلك اللقمة في المحافل يذكر عطاءه وشكره عدلاً لعباومستترنا (وهو ضعيف) جدا (فان المعتبر عند الله تعالى الاخلاص) في النية (وأيا) لو كان يشبه الاستهزاء لكان حراما بالشرع (و) كيف يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء فتدبر (مسئلة لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل قدعما) عندنا لانه الخطاب القديم (لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه) اتفاقا (بخصوصه أما عند المعتزلة فلانه) أي الحكم (وان كان ذاتيا) لا يتوقف على الشرع (لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة 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 مشخص قبلها) ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعية من جعل هذه المسئلة تنزلية (فلا حرج عندنا) في شئ من

فلذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتخبرون فيها فان قلت فبم يدرك الفرق بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل العدل جيل والكذب قبيح على العقل الاول الفطري الموجب للاوليات وقد رأيتك لم تعاشراً حدا ولم تخالط أهل ملة ولم تأنس بسموع ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بتعليم أستاذ ومرشد وكلف نفسك أن تشكل فيه فانك تقدر عليه وراه متأدياً وانما الذي بعسر عليك هذه التقديرات أنك على حالة تضادها فان تقدر الجوع في حال الشبع عسير وكذا تقدر بكل 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 متأدياً بل لا يتأدى الشك في أن العالم ينتهي الى خلاء أو ملاء وهو كاذب وهمي لكن فطرة الوهم تقتضيه والآخر يقتضيه فطرة العقل وأما كون الكذب قبيحاً فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألقه الانسان من العادات والاخلاق والاستصلاحات وهذه أيضاً معارضة مظلمة يجب التحرز عنها فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينظم البرهان فالمستفاد من المدارك الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات تصلح للفقهييات الظنية والاقيسة الجدلية ولا تصلح لإفادة اليقين البتة

(الفن الثالث من دعامة البرهان في اللواحق 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 وان لم يرجع اليها لم يكن دليلاً وحيث يذكر لاء على ذلك النظم فسيبها ما قصور علم الناظر أو أهمله احدى القدمتين للوضوح أو لكون التليس في ضمنه حتى لا يتسهله أو لتركيب الضرر وجمع جملة منها في سياق كلام واحد مثال ترك احدى المقدمتين لوضوحها وذلك غالب في الفقهييات والمهاورات احترازاً عن التطويل كقول القائل هذا يجب عليه الرجوع لانه زنى وهو محصن وتام القياس أن تقول كل من زنى وهو محصن فعليه الرجوع وهو محصن ولكن ترك المقدمة الاولى لاشتهارها وكذلك يقال العالم محدث فيقال لم فيقول لانه جائز ويقتصر عليه وتعامه أن يقول كل جائز فاعل والعالم جائز

الفعل والترك حتى الكفر والشرك ومشايخنا لا يعزجون عليه ويقولون قد يظهر بعض ما يوجب الكلام النفسى 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 أو التجريم أجاب بقوله (وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق أن أصل الافعال الاباحة كما هو مختاراً كثر الحنفية والشافعية أو) أصلها (الخطر كإذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام) الاصل (الاباحة في الاموال والخطر في النفس) فقتل النفس وقطع العضو وإيلا به بالضرب والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة الاماخص منها بدليل كالفصاص والنكاح (فقبل) هذا الخلاف وقع (بعد الشرع بالأدلة السمعية أى دللت) تلك الأدلة (على) أن ما لم يقم فيه دليل التحريم ما دون فيه) بدلالة دليل آخر كما عند كثر الحنفية والشافعية (أو ممنوع) عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة (وفيه ما فيه) اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاعلية فنحن الادم خطاب الشرع قد تبركنا في الحاشية ولنقل في تقرير الحق فلتهم مقدمة أولاهى أنه لم يمر على انسان زمان لم يبعث اليه فيه الله رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان باقياً الى محيى نوح وشرعته الى ابراهيم وكانت شرعته عامة لكل من انتسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بنى اسرائيل وبق في حق غيره كما كان الى ورود بشر بعنا الحقبة الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى لا يحب الانسان أن يترك سدى واذا تمهدهذا فنقول حينئذ لا يتأدى خلاف في زمان من أزمته وجود الانسان أصلاً ولا يتأدى الحكم بالاباحة مطلقاً ولا بالتجريم مطلقاً كيف وفي كل زمان شرعة فيها تحريم بعض الاشياء وابعادها وابعادته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشرعة بتقصير من قبلهم وحاصله أن الذين جاؤا بعد اندراس الشرعة وجهل الاحكام فاما جهلهم هذا يكون نذراً فيعامل مع الأفعال كلها معاملة المباح أعنى لا يؤخذ بالفعل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه أكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة أصلية وهذا هو مراد الامام نضر الاسلام بقوله

فإذالة فاعل ويقول في نكاح الشغار هو فاسد لانه منهي عنه وتماه أن يقول كل منهي عنه فهو فاسد والشغار منهي عنه فهو
 إذا فاسد ولكن ترك الأولى لانها موضع النزاع ولو صرح به التنبه الخصم لها فربما تركها للتليس مرة كما تركها للوضوح أخرى
 وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون مثل قوله تعالى لو كان فهم ما ألهمه إلا الله فاسد فأنبغي أن يضم اليها ومعلوم أنهم لم يتفسدا
 وقوله تعالى إذا ابتغوا إلى ذي العرش سبيلا وتماه أنه معلوم أنهم لم يتغوا إلى ذي العرش سبيلا ومثال ما يترك للتليس أن يقال
 فلان مائن في حقل فتقول لم يقال لانه كان بناحي عدوك وتماه أن يقال كل من بناحي العدو فهو عدو وهذا بناحي العدو فهو
 إذا عدو ولكن لو صرح به التنبه الذهن بأن من بناحي العدو فقد ينصحه وقد يخذعه فلا يجب أن يكون عدوا وربما يترك المقدمة
 الثانية وهي مقدمة المحكوم عليه مثاله أن يقال لا يتخالط فلانا فيقول لم يقال لان الحساد لا يتخالطون وتماه أن يضم اليه
 ان هذا حاسد والحساد لا يتخالط فهذا إذا يتخالط وسبيل من يريد التليس اهمال المقدمة التي التليس تحتها استغفالا للخصم
 واستحماله وهذا غلط في النظم الاول ويتطرق ذلك الى النظم الثاني والثالث مثاله قولك كل شجاع ظالم فيقال لم فيقال لان
 الجحاح كان شجاعا واما ما وتماه أن يقول الجحاح شجاع والجحاح ظالم فكل شجاع ظالم وهذا غير متيج لانه طلب نتيجة عامة
 من النظم الثالث وقد بينا أنه لا ينتج النتيجة خاصة وانما كان من النظم الثالث لان الجحاح هو العلة لانه المتكرر في
 المقدمتين لانه محكوم عليه في المقدمتين فيلزم منه أن بعض الشجعان 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 والبربروي فاطعوم روي وبالجملة مهما كانت العلة أخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة لم يلزم
 منه النتيجة جزئية وهو معنى النظم الثالث ومهما كانت العلة أعم من المحكوم عليه وأخص من الحكم ومسأوبته كان من
 النظم الاول وأمكن استنتاج القضايا الاربعه منه أعني الموجبة العامة والخاصة والسالبة العامة والخاصة ومهما كانت العلة أعم

ولسنا نقول بهذا الاصل أي يكون النحر مباحا لا اباحة الاصلية بوضع أن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الازمان وانما هذا
 أي القول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الفتره قبل شريعتنا يعني اذلا اباحة حقيقة بل بمعنى نفي الحرج ولعل المراد من
 الافعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمت ما في كل شرع بين ظهورا تاما واما لا يكون عذرا حينئذ لا بد من القول بتحريم الاشياء
 كلها الاختلاط الحلال بالحرام الجهل بالتعيين حرمت احتياطافصار الاصل التحريم كما عند غيرهم ولعلمهم أرادوا ما سوى
 الاشياء الضرورية ومنعهم صدر الاسلام أن تحريم الانفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحرمه وأما غيرهما فقد
 جهات وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا تفسيره لقول الخنيفة والشافعية وفي كلام المصنف إشارة اليه أيضا هذا
 ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (أما المعتزلة فقسوا الافعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والتعيش
 بدونها كالكل الفاكهة مثلا) والاضطرارية التي سواها واجبة أو مباحة عندهم (الي ما يترك فيه جهة محسنة) حسنا
 شديدا يورث تركه قبحا وذنبا أو ضعيفا بحيث يشاب على الفعل ولا يعاقب بالترك أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل
 والترك (أو مقبحة) فبحاشد يباحث يعاقب على الفعل أو ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولوية (فينقسم الى الاقسام
 الخمسة المشهورة) من الوجوب والتدب والاباحة والتحريم والكراهة (والى ما ليس كذلك) أي لم يترك فيه جهة محسنة
 أو مقبحة (ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الاباحة تحصيلها لحكمة الخلق دفعا للعبث) يعني لو لم يكن مباحا فائدة
 المطلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثا (وربما يمنع الاستلزام) أي استلزام عدم الاباحة فوات فائدة الخلق لحوار أن تكون
 الفائدة الابتلاء بواجب الاجتناب (والحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير) وهو الخالق (من غير اذنه وقدمر) مع ما فيه
 (ولا يرد عليهم) ما أنه كيف يقال بالاباحة والحظر العقليين وقد فرض أن لا حكم له (أي العقل فيه) فالقول بمعامع هذا
 الفرض جمع بين المتنافيين وذلك (لان الفرض أن لا علم بعلة الحكم كنه صيلا) أي في فعل فعل (ولا ينافي ذلك العلم اجالا)
 لعلة شاملة لجملة الافعال (أقول يرد عليهما أنه يلزم) حينئذ (جوازات صاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر) فان
 فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز أن يكون الوجوب مشلا والآن أن ثبتم الاباحة أو الحظر (ولا ينفع) حينئذ (الاجمال

من الحكم والمحكوم عليه جميعا كان من النظم الثاني ولم ينتج منه الا النسبي فاما الايجاب فلا ومثال المختلطات المركبة من كل
 غط كقولك الباري تعالى ان كان على العرش امام ساو أو كبراً وأصغر وكل مساو وأصغروا كبر مقدر وكل مقدر
 فاما أن يكون جسماً أو لا يكون جسماً أو باطل أن لا يكون جسماً فثبت أنه جسم فيلزم أن يكون الباري تعالى جسماً ومحال
 أن يكون جسماً فمحال أن يكون على العرش وهذا السياق اشتمل على النظم الاول والثاني والثالث مختلطاً كذلك فن
 لا يقدر على تحديده وتفصيله فرجما انطوى التلبس في تفاصيله وتضاعفه فلا يتنبه لموضعه ومن عرف المفردات أمكنه رد
 المختلطات اليها فاذا لا يتصور النطق باستدلال الا ويرجع الى ما ذكرناه

(الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتبديل الى ما ذكرناه) أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية للحكم
 بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا في الوتر ليس بفرض لانه يؤدي على الراحةلة والفرس لا يؤدي على الراحةلة
 فمقال لم قلتم ان الفرس لا يؤدي على الراحةلة فيقال عرفناه بالاستقراء اذ رأينا القضاء والاداء والمذور وسائر اصناف
 الفرائض لا تؤدي على الراحةلة فقلنا ان كل فرض لا يؤدي على الراحةلة ووجه دلالة هذا الاية الا بالنظم الاول بان يقول كل
 فرض فاما قضاء أو أداء أو نذر وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدي على الراحةلة فكل فرض لا يؤدي على الراحةلة وهذا مختل
 يصلح للظنيات دون القطعيات والخلل تحت قوله اما أداء فان حكمه بان كل أداء لا يؤدي على الراحةلة يمنع الخصم اذ الوتر
 عنده أداء واجب ويؤدي على الراحةلة وانما يسلم الخصم من الاداء الصلوات الخمس وهذه صلوات سادسة عنده فيقول وهل
 استقرت حكم الوتر في تصفحه وكيف وجدته فان قلت وجدته لا يؤدي على الراحةلة فالخصم لا يسلم فان لم تصفحه فلم بين لك
 البعض الاداء فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج لانا بيننا 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 اذا جسم
 فقيل لم قلت ان كل فاعل جسم فيقول لاني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء واسكاف وحمام وحداد وغيرهم فوجدتهم اجساما

والتفصيل) اللذان ذكر في الجواب (لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض) وههنا الاجمال في علة معرفة الحكم لاني محمل
 الحكم (فتأمل) فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالي كالحكم الاجتهادي الخطا فيجب العمل به الى أن تطلع بنس
 الحقيقة بتحقيق البعثة فلا يلزم جواز الا تصاف أصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم
 علم الحكم في خصوص فعل فعل ونحوه بان يكون غير الاباحة والخطر حتى يلزم من اثباتهما ما لا دليل اجمالي اجتماع
 المتناهي بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل مخصوص بخصوص بكل فعل فعلموا الى دليل اجمالي شامل لكل فعل
 فوجدوهما كما بالاباحة والخطر فيثبت ذلك تناقض فتدبر (الثالث التوقف) في الحكم شيء من الاحكام (لان حكم معين من
 الخمسة ولا يدري أيها واقع) فيتوقف (أقول هذا يقضي الوقف في الخصوصية) أي الحكم في خصوص مخصوص (ولا
 ينافي ذلك الحكم) اجمالا (في كل فعل فتدبر) وهذا شيء عجيب فان المصنف أورد على الأولين بعدم كفاية الاجمال
 والتفصيل في عدم المناقاة وههنا حكم بعدم المناقاة لاجل الاجمال والتفصيل الا أن يقال المراد أن الوقف في الخصوص لا ينافي
 الحكم الاجمالي ولو على سبيل انضمامي الاجتهاد والاعوجب في التقرر بان يقال ان عدم كفاية الاجمال والتفصيل ههنا
 لان أهل المذهبين الأولين 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 الشرع بحسبها ان
 ورد كما ورد في صوم آخر رمضان المباركة فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة والاباحة ولا يتبع الاجمال والتفصيل وبهذا ظهر اندفاع
 تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الايراد ههنا أن المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل
 ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقا في نفس الامر بالاستنباط عن ضابطة كلية لأن يعلم حكم واحد شامل للكل كما
 في المذهبين الأولين حتى يلزم الخلف فتدبر وأنصف

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

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

(الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات) وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل ويلتبس الامر فيه على الضعفاء
فلا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فنقول كل مفرد من جهة القوة المفكرة ونسبت أحدهما الى الآخر ينفي
أوثبات وعرضه على العقل لم يحل العقل فيه من أحد أمرين اما أن يصدق به أو يمتنع من التصديق فان صدق فهو الاولى
المعلوم وغير واسطة ويقال انه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل وكل ذلك بمعنى واحد وان لم يصدق فلا مطمع في التصديق
الابواسطة وتلك الواسطة هي التي تنسب الى الحكم فيكون خبرا عنها وتنسب الى المحكوم عليه فتجعل خبرا عنه فيصدق فيلزم من
ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه (بيانه) انا اذا قلنا العقل احكم على النبيذ بالحرام فيقول لأدرى
ولم يصدق به فعلنا أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلا بد أن يطاب واسطة ربما صدق العقل
بوجودها في النبيذ وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالملطوب 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 لزمك التصديق بالثالث لا محالة وهو أن النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه أن يصدق بذلك ويذعن
للتصديق به فان قلت فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين وليست ائمة عليهما فاعلم أن ما توهمت حق من وجهه وغلط
من وجهه اما الغلط فهو أن هذه قضية نالته لان قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث
مقدمات مختلفات وليس فيها تكرير أصلا بل النتيجة اللازمة غير المقدمات الملزمة وأما وجه كونه حقا فهو أن قولك

زائد (أو يقبل) حسنة السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط زائد يمكن الزوال (كالصلاة) وقد (منعت في الاوقات
المكروهة) فسقط حسنها في هذه الاوقات ولنا نقاش أن يناقش بأنه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح
العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا الوادى الصلاة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح
لامرأ آخر لا بطلان الحسن الذاتي فالاولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلاتها صحيحة 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 للقبح
وسقوط حسنة والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكاف 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 (لمحق بالاولى) أى
بما هو حسن لنفسه ليكون هذه الواسطة واسطة لافى العروض والحسن عارض للفعل بالذات (وهو) أى للمحق بالاولى انما
يكون (فيما) أى الغير الذى هو الواسطة (لا اختيار للعبديه) فحينئذ لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا بالاحوال ان يتصف
بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط (كالزكاة والصوم والنجس شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت) ولا اختيار
للعبد فيه ومع هذا الحاجة الفقير اقتضت أن يكون دفعها من الأغنياء من قليل فاضل ما لهم حسنا وهو الزكاة والنفس لما
كانت طاغية اقتضت أن يكون قهرها يمنع شهواتها الثلاث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت أن يكون تغضيها على الوجه
المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا تدخل اهذه الوسائط في العبادة (أو غير لمحق) بالاولى لتكون الغير واسطة
في العروض وهذا القسم منقسم الى قسمين الاول أن يكون هذا الغير يتأدى بأداءه هذا الحسن (كالجهاد والحد وصلاة الجنازة
فانها) في أنفسها تعذيب عباد الله تعالى كفى الاولين أو التشبه بعبادة الجناد كالثالث اكنها حسنت (بواسطة) هدم
(الكفر) واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبحسنه حسن تعذيب الكفار بالقتل والنهب وبه يتأدى هدم الكفر واعلاء
الكلمة الالهية (و) بواسطة (العصية) أى الزجر عليها لئلا يجرح الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبحسنه حسن
تعذيب العباد الفساق باقامة الحدود وهذا الزجر يتأدى بنفس اقامة الحدود (و) بواسطة تعظيم (اسلام الميت) فان

المسك حرام شمل بعومه النبيذ الذي هو أحد المسكرات فقولك التمدحرام ينطوي فيه لكن بالقوة لا بالفعل وقد يحضر العام في
الذهن ولا يحضر الخاص فمن قال الجسم متميز عما لا يحظر بياله ذلك الوقت ان الثعلب متميز بل ربما لا يحظر بياله ذلك الثعلب
فضلا عن أن يحظر بياله أنه متميز وإذا 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 مالم تحضر المقدمتين في الذهن وتخطر
باللذ وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل إذ لا بعد أن ينظر الناظر إلى بغلة متفخمة
البطن فيتوهم أنها حامل فيقال له هل تعلم أن البغلة عاقرا لا تحمل فيقول نعم فيقال وهل تعلم أن هذه بغلة فيقول نعم فيقال
كيف توهمت أنها حامل فيجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين أن ينظمهما أن كل بغلة عاقرة وهذه بغلة فهي إذا عاقرة والاتفاخ
له أسباب فإذا اتفخا هما من سبب آخر ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في الذهن التفتن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة
أشكل على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فالحق أن المطلوب هو المدلول المستنتج وأنه غير التفتن لوجوده
في المقدمتين بالقوة ولكن هذا التفتن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة وعلى سبيل استمداد القلب لحضور المقدمتين
مع التفتن لقيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة وعلى سبيل تضمن المقدمات
للنتيجة بطريق الزوم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب
حضور المقدمتين في الذهن والتفتن لوجه تضمنه ماله بطريق اجراء الله تعالى العادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب عام
النظر عند بعض أصحابنا ثم ذلك من غير نسبة له إلى القدرة الحادثة عند بعضهم بل بحيث لا تتعلق به قدرة العبد وانما قدرته
على احضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها فيهما بالقوة فقط أما صيرورة النتيجة بالفعل فلا
تتعلق بها القدرة وعند بعضهم هو كسب مقدر والرأي الحق في ذلك لا يلبق بما نحن فيه والمقصود كشف الغطاء عن النظر
وان وجه الدليل ماهو والمدلول ماهو والنظر الصحيح ماهو والنظر الفاسد ماهو وترى الكتب مشحونات بتطويلات في هذه

تعظيمه كان حسنا بنفسه ويحده حسن هذا الصنع من الدعاء وربما يورد أن تعذيب الكفار والقتال معهم لا يفي فيه بل يجوز
كونه حسنا بالذات وأى دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه لكنه غير الجهاد وكذا صلاة الجنان ذكره الله تعالى
وعبادته مع الدعاء فيجوز أن يكون حسنا بالذات وليس شهما بعبادة غير الله تعالى كما في الخنج نعم الكفر واسلام الميت وسائط في
الثبوت كما يثبت في الخنج هذا والظاهر أن الجهاد لا يصلح أن يلحق بالاول الأثرى أن القتال معهم يسقط بأدنى شبهة والحسن بالذات
لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب معها الاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه وأما صلاة الجنان فلما سقط بفعل
البعض علمنا أن ليس المقصود آتباع البدن بذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنا لاجله وهذا يخرج الجواب عن
الجهاد أيضا فتدبر وانصف والثاني أن لا يتأدى هذا الغير بآداء هذا الحسن كالتسبيح إلى الجمعة فإنه حسن بحسن صلاة الجمعة
ولا يتأدى بالتسبيح فقط وربما يشمل بالوضوء فإنه حسن بحسن الصلاة لاجل كونه شرطاً وفيه شائبة من الخفاء فان الوضوء مما هو
طهارة حسن وإن كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطه ألا ترى أن السرعة نذوب الدوام على الطهارة والندوب حسن وليس
ندبها لاقامة الصلاة فان من أوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الأوقات المكروهة فتدبر وليعلم أن جميع المأمورات
فيها حسن آخر ثبت بكونه مأمور به ولا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر فالإيمان مع كونه حسنا في نفسه حسن لكونه مأمور به
ولا تظن أن شذنا يقول إلى من ذهب الأشعري من أن الحسن يثبت بالأمر فإنا نقول إن أداء مأمور الله حسن في نفسه فله من قبيل
شكر المنعم وأداء هذه العبادات من أفراد أداء المأمور به فيكون حسنا بحسنه لأن الشرع جعله حسنا وكان آتيا ما واتبان
المنهيات في أنفسهم امتساقين أعادنا الله تعالى عن هذا القول (وهكذا أقسام القبيح) فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط كقبيح
الشرك وسائر العقائد الباطلة والزنا أو يحتمل السقوط ككل الميتة سقط قبيح في المحصنة وقبيح لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح
كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى وبارتكاب الصوم يرتكب الاعراض أو لا يتأدى كالبيع وقت
النداء قبيح لاضائه إلى فوات الجمعة وأما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الثبوت مهددة لم أر بيانه في كلام القوم وإن كان
قتاله الغصب فإنه اعراضا عن حرم تعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهددة فصار الغصب قبيحا بالذات (الأمر المطلق مجردا عن القرينة

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

(معاظة من منكرى النظر) وهو أن يقول ما نطلب بالنظر هو معلوم لا أم لا فان علت فكيف تطلب وأنت واجد
وان جهلته فاذا وجدته فم تعرف أنه مطلوب وكيف يطلب العبد الآتي من لا يعرفه فإنه لو وجد لم يعرف أنه مطلوبه فنقول
أخطأت في نظم شبهتك فان تقسيمك ليس بمحاصر اذ قلت تعرفه أو لا تعرفه بل ههنا قسم ثالث وهو أنى أعرفه من وجه وأعلمه من
وجه وأجهله من وجه وأعنى الآن بالمعرفة غير العلم فانى أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعلم جملة
النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل أى في قوتي أن أقبل التصديق بها بالفعل وأجهلها من وجه أى لا أعلمها بالفعل ولو كنت أعلمها
بالفعل لما طلبتها ولو لم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها اذ ما ليس في قوتي علمه يستحيل حصوله كاجتماع الضدين ولو لا أنى
أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة لما كنت أعلم النظر بمطلوبى اذا وجدته وهو كالعبد الآتي فانى أعرف ذاته بالتصور
وانما أطلب مكانه وأنه في البيت أم لا ونونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور أى أفهم البيت مفردا والكون مفردا وأعلمه بالقوة
أى في قوتي أن أصدق بكونه في البيت وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فاذا رأيت به في البيت صدقت بكونه في البيت
فكذلك طيب لكون العالم حادثا اذا وجدته

(الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علمه وبرهان دلالة) أما برهان الدلالة فهو أن يكون الامر المتكرر في المقدمتين
معلولا ومسببا فان العلة والمعلول يتلازمان وكذلك السبب والسبب والموجب والموجب فان استدلال العلة على المعلول
فالبرهان برهان علمه وان استدلت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة وكذلك لو استدلت بأحد المعلولين على الآخر. مثال
قياس العلة من المحسوسات أن تستدل على المطر بالقيم وعلى شمع زيدا كانه فتقول من أكل كثيرا فهو في الحال شعاع وزيد
قد أكل كثيرا فهو اذا شعاع وان قلت ان كل شعاع قد أكل كثيرا وزيد شعاع فاذا قد أكل كثيرا فهو اذا برهان دلالة ومثاله

هل للحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختار شمس الأئمة) قال واقف أسرار الكتاب المين قدس سره وأذا قنا الله تعالى ما أذقه
ان هذه النسبة غلط فانه ليس في كلامه الا أنه يدل على الحسن انفسه وهو الاظهر كيف وعدم القبول للسقوط في بعض المأمورات
أقل القليل فلا يجعل متادرا (أو) الحسن (لغيره) كما ذكر (في البدع) حكاية قول لا يدري قائله (شون الحسن
في المأمورة اقتضاء فيثبت الادنى) الذى يكفى لدفع الضرورة وأما كونه لنفسه فلا بد له من دليل زائد هذافى الاسرار لأعلم
خلافه فى أن الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله أعلم بحقيقة الحال

(الباب الثانى في الحكم وهو عندنا) معشر أهل السنة (خطاب الله المتعلق بفعل المكلف) أى جنس المكلف فلا يختص
الحد بالمتعلق بكل مكلف وقد كان اكتفى في بعض كلمات الأشعرية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون
فزيد قوله (اقتضاء) حتما أولا (أو تخيرا فنجو والله خلقكم وما تعملون ليس منه) لعدم الاقتضاء والتخيرية فلم يرد النقض
واعترض أيضا بأن الحيثية معتبرة والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف عما هو مكلف والاية ليست متعلقة بفعله بما
هو مكلف وهو غير وافي اذ حينئذ يخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ لا تكليف فيما اقتدر وكلمة أو ههنا ليست
للسك والاهام بل للتوبيخ فلا يضر التعريف والمراد بالفعل ما هو أعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج بنحو وجوب الايمان
نم يرد عليه خروج نحو الإجماع حجة الا أن يقال ليس بحكم الا اذا أول بأن العمل بقتضاه واجب وخبرته بصدار متعلقا بفعل
المكلف فتدبر (وههنا أبحاث الاول أنه لا ينكس) الحد (فانه يخرج منه الاحكام الوضعية) كالحكم بسببية الوقت للصلاة
والمبيع للثأ ومثاله (فهم من زاد) في الحد (أو وضعا) فدخلت تلك الاحكام (ومنهم من لم يزد فتارة) لدفع هذا اليراد
(ينع خروجها عن الحد) ويدعى أن فى الاحكام الوضعية اقتضاء أيضا (فان الاقتضاء) المذكور فى الحد (أعم من الصبحى
والضمينى) والوضعية فيها اقتضاء ضمنى فانه يفهم من سببية الوقت للصلاة أنها واجبة عنده وهكذا فان قيل فحينئذ يدخل
القصة اذ فيه أيضا اقتضاء ضمنى فانه يفهم منه الاجتناب عن أمثال أفعالهم السيئة واتيان أمثال الحسنات أجاب بقوله
(والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها) فانها بهذا الاعتبار اخبار محض فلا تدخل واما باعتبار أنهم يفهم منها الإيجاب

من الكلام قولك كل فعل محكم ففعله عالم والعالم فعل محكم فصانعه عالم ومثال الاستدلال بأحدى النتيجةين على الأخرى في
 الفقه قولنا الزنا يوجب حرمة المصاهرة لأن كل وطء لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة وهذا لا يوجب المحرمية فلا
 يوجب الحرمة فإن الحرمة والمحرمية ليست احداهما علة للأخرى بل هما نتيجتا علة واحدة وحصول احدى النتيجةين يدل
 على حصول الأخرى بواسطة العلة فانها تلازم علتها والنتيجة الثانية أيضا تلازم علتها وملازم الملازم لا محالة وجميع
 استدلالات الفراسة من قبيل الاستدلال بأحدى النتيجةين على الأخرى حتى أنه يستدل بخطوط حجر في كتف الشاة على اراقة
 الدماء في تلك السنة ويستدل بالخلق على الاخلاق ولا يمكن ذلك الا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد ولتقتصر
 من مدارك العقول على هذا القدر فإنه كالعلاوة على علم الاصول ومن أراد من بداعيه فليطلبه من كتاب محك النظر وكتاب
 معيار العلم ولتستغل الآبالات قطب الأربعة التي يدور عليها علم الاصول والمحدثه وحده والصلاة والسلام على خير خلقه محمد
 وآله وعلى جميع أصحابه

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

والكلام فيه ينقسم الى فنون أربعة فن في حقيقة الحكم وفن في أقسامه وفن في أركانه وفن فيما يظهر
 (الفن الاول في حقيقته) ويشتمل على تهميد وثلاث مسائل أما التهميد فهو أن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع
 اذا تعلق بأفعال المكلفين فالحرام هو المقول فيه تركه ولا تفعوله والواجب هو المقول فيه افعاله ولا تركه والمباح هو
 المقول فيه ان شئت فافعله وان شئت فتركه فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم فلهذا قلنا العقل لا يحسن
 ولا يقيم ولا يوجب شكر المنعم ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع فترسم كل مسألة برأسها (مسئلة) ذهب المعتزلة الى أن

وحرمة نظرا الى أن شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل لحكم داخل في الحكم وفيه نظر فإنه ان أراد بالاقضاء الضمني الدلالة على
 الاقضاء ولو التزما فعدم كون القصة دالة عليه غير ظاهر اذ يفتهم من الالفاظ وان أراد بالدلالة مطابقة أو تضمننا أو التزاما
 مقصودة بالذات فكون الاحكام الوضعية بأسرها كذلك دالة على الاقضاء على هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلى الله عليه
 وسلم لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاضطرار وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلا يلزم من جهة
 وجوب الصلاة فتأمل فيه فإنه موضع تأمل (وما في التحرير) مطابقا بقول صدر الشريعة (ان الوضع مقدم عليه) فان
 وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلاة عنده والموجب مقدم فهما متغايران فاذا راج أحدهما في الآخر غير معقول
 وما في التلويح ان التغير لا يضر أعمية الاقضاء بل التغير بين الأعم والأخص ضروري ساقط اذا المراد بالتغير المبينة والوضع
 مبين للاقتضاء موجب له (لا يضر) لما نحن بصدده (الصدق) الاقضاء (الأعم) من الصريح وغيره وان كان
 الصريح مبينا له ومتأخر عنه (وتارة يمنع) هذا المكتفي (كونهم من المحدود فأنالانسي) الخطابات الوضعية (حكما
 وان سمي غيرنا ولا مشاحة) في الاصطلاح البحث (الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم) معشر أهل السنة (أى الكلام
 النفسى قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه) فإلم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت
 عدمه فهو حادث بالحكم اذن مبين الخطاب فلا يصح تعريفه به (والجواب أن) حدوث الحكم غير مسلم بل (الحادث هو
 التعلق) أى تعلق الحكم بالفعل تمييزا (فأفهم) فإنه ظاهر جدا البحث (الثالث الحد منقوض بأحكام أفعال الصبي
 من مندوبية صلته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولا) وان كان يؤدي بالنائب الولي وهي ليست متعلقة بفعل
 المكلف (وأجيب) في كتب بعض الشافعية (بأنه لا خطاب للصبي) أصلا فليست صلته مندوبية (وإنما للولي التعريض)
 على الصلاة للاعتماد للثواب بل (وله) أى للولي (الثواب وعليه الأداء) أى أداء الحقوق من مال الصبي لأن الحقوق
 تجب أولا على الصبي (والحجة) أمر (عقلى) لاحكام شرعى (لانها تتم بالمطابقة) أى مطابقة الجزئى للحقيقة المعتبرة
 شرعا ولا حاجة فيه الى الخطاب (وقبه ما فيه) لان القول بنى الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للاحاديث المشهورة

الافعال تنقسم الى حسنة وقيحة فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وشكر المتعم ومعرفة حسن الصدق وكفح الكفران وابلام البرى والكذب الذى لا عرض فيه ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر وقيح الكذب الذى فيه نفع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات وزعموا أنهم متميزة بصفة ذاتها عن غيرهما بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء 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 تخصيصها والاصطلاحات فيه ثلاثة (الاول) الاصطلاح المشهور العامى وهو ان الافعال تنقسم الى ما يوافق عرض الفاعل والى ما يخالفه والى ما يوافق ولا يخالف فالموافق يسمى حسنا والخالف يسمى قبيحا والثالث يسمى عبثا وعلى هذا الاصطلاح اذا كان الفعل موافقا للشخص مخالفا لآخر فهو حسن فى حق من وافقه قبيح فى حق من خالفه حتى ان قتل الملك الكبير يكون حسنا فى حق أعدائه قبيحا فى حق أوليائه وهؤلاء لا يتحاشون عن تقيح فعل الله تعالى اذا خالف عرضهم ولذلك يسبون الدهر والظلم ويقولون خرب الظلم ونعس الدهر وهم يعلون أن الظلم مستخزل ليس اليه شئ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا نسبوا الدهر فان الله هو الدهر فاطلاق اسم الحسن والقبح على الافعال عنده هؤلاء كاطلاقه على الصور فى مال طبعه الى صورة أو صوت شخص قضى بحسنه ومن نفرطبعه عن شخص استقبجه ورب شخص ينفر عنه طبع وعيل اليه طبع فيكون حسنا فى حق هذا قبيحا فى حق ذلك حتى يستحسن سمرة اللون جماعة ويستقبجها جماعة فالحسن والقبح عنده هؤلاء عبارة عن الموافقة والمنافرة وهما امران اضافيان لا كلسردا واليباض اذ لا يتصور أن يكون الشئ أسود فى حق زيد أبيض فى حق عمرو (الاصطلاح الثانى) التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله فيكون فعل الله تعالى حسنا فى كل حال خالف الغرض أو وافقه ويكون المأمور به شرعا نابتا كان أو ابجا بحسنا والمباح لا يكون حسنا (الاصطلاح الثالث) التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله أن يفعله فيكون المباح حسنا مع المأمورات وفعل الله يكون حسنا بكل حال وهذه المعانى الثلاثة كلها أوصاف اضافية

فصدق على صلته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلته قال فى الحاشية الاظهر أن ترتب الثواب لعله يجرى عادة الله تعالى أن لا يضيع أجر من أحسن عملا انتهى ولا يخفى عليك أن هذا لا يصح من قبل الاشعري اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع فليس هذا العمل بحسن وأما على رأينا وان كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن اقامة الصبي ليس من هذا القبيل فانه قد ورد الخطاب النبوى والتقرير باصطلاح الثواب على أعمال الصبيان فان قلت لا يسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا تحكم ظاهر لا يلتفت اليه فافهم وأما الحقوق المالية فلو لم تجب على الصبي كان الاخذ من ماله ظلما فاذن الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب فى ماله أو لأثم نيوب عنه الولي فى أدائه ولا تريد بعمية بيعه ما ذكر حتى تكون عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولي وهذا حكم شرعى البتة فان معناه أن يبيعه بعد الاذن سبب للثبوت كبيع المكلف ولا يتحقق هذا الا بعد اعتبار الشارع ذلك ولو أورد بدلها كحرمه بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان أدفع للشغب فاذا الحق ما قال صدر الشرع بقرعة الله الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العبد البحث (الرابع انه يخرج) من الحد (مأثبات بالاصول الثلاثة غير الكتاب) من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب الله هناك (والجواب أنها كاشفة عن الخطاب) الالهى (فالثابت بها) أى بالاصول الثلاثة (ثابت به) أى بالخطاب الالهى فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت فعلى هذا يلزم أن لا يعد نظم القرآن خطبا بالانه كاشف أيضا عن النفسى قال (وأما عدم عدت نظم القرآن منه) أى من الكاشف (مع أنه كاشف عن النفسى فلان الدال كانه المدلول) فلا يسمى كاشفا تادبا فان قلت فما بال الحنفية لا ينسبون الكشف الى القياس قال (وما عن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع فيبنى على أنه أصرح فى القرعية) فانه يحتاج الى أصل مقس عليه حال أخذ الحكم بخلافهما اذ لا يحتاج فى أخذ الحكم من ماله الى شئ سواهما فتسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه (فتأمل) فيه فانه دقيق حقيق بالقبول (ثم فى تسمية الكلام فى الازل خطبا بخلاف) فيه فهم جعلوه خطبا بالاولا وآخرون لا (والحق أنه) خلاف لفظى (ان فسر بما يفهم) ولو بالأخرة 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 يحجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها فلا مشاحة في الالفاظ فعلى هذا اذا لم يرد الشرع لا يميز فعل عن غيره الا بالواقفة والمخالفة ويختلف ذلك بالاضافات ولا يكون صفة للذات فان قيل نحن لاننازكم في هذه الامور الاضافة ولا في هذه الاصطلاحات التي نواضعتم عليها ولكن ندعي الحسن والقبح وصفها ذاتيا للحسن والقبح مدر كاضرورة العقل في بعض الاشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل وذلك لانبحور شيئا من ذلك على الله تعالى لقبه ويحرمه على كل عاقل قبل ورود الشرع لانه قبح لذاته وكيف ينكر ذلك والعقلاء بأجمعهم متفقون على القضاء به من غير اضافة الى حال دون حال قلنا انتم منازعون فيما ذكرتموه في ثلاثة أمور أحدها في كون القبح وصفها ذاتيا والثاني في قولكم ان ذلك مما يعمله العقلاء بالضرورة والثالث في ظنكم ان العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعا بها ودليل الاعلى كونه ضروريا أما الاول وهو دعوى كونه وصفا ذاتيا فهو تحكيم على العقل فان القتل عندهم قبح لذاته بشرط أن لا تسبقه جنائية ولا يعقبه عوض حتى جاز ايلام البهائم ونحوها ولم يقبح من الله تعالى ذلك لانه يشبه عليه في الآخرة والقتل في ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه جنائية أو تتعقبه لانه الامن حيث الاضافة الى الفوائد والاعراض وكذلك الكذب كيف يكون قبحه ذاتيا ولو كان فيه عصمة دم نبي باخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسنا بل واجبا يعصى بتركه والوصف الذاتي كيف يتبدل بالاضافة الى الاحوال وأما الثاني وهو كونه مدر كبا بالضرورة وكيف يتصور ذلك ونحن ننازكم فيه والضروري لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء وقولكم انكم مضطرون الى المعرفة وموافقون عليه ولكنكم تظنون ان مستند معرفتكم السمع كما ظن الكعبي أن مستند عمله بحجرات التواتر النظر ولا يبعد التباس مدرك العلم وانما يبعد الخلاف في نفس المعرفة ولا خلاف فيها قلنا هذا كلام فاسد لا نقول يحسن من الله تعالى ايلام البهائم ولا نعتقد لها جرعة ولا ثوابا فدل اننا ننازكم في نفس العلم وأما الثالث فهو اننا لو سلمنا اتفاق العقلاء على هذا ايضا لم تكن فيه حجة اذ لم يسلم كونهم مضطرين اليه بل يجوز أن يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضروري فقد اتفق الناس على اثبات الصانع وحجوز بعثة الرسل ولم يخالف الا الشواذ ولو اتفق أن ساعدتهم الشواذ لم يكن ذلك ضروريا فكذلك اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن أن 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 بالصالح للافادة فالازل في الخطاب في الازل وان أريد الافهام الحالي فلا وأما أخذ العلم بافهامه في الجملة كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المعتبر في كون الكلام خطابا أحد الامرين الافهام بالفعل أو العلم في الحال بالافهام في المآل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما في المآل فليس الا خطابا بالقوة عند الفریقين فادعاء محض بل الكلام الذي هي للافهام خطاب عند من يكتفي بالصالح للافهام في المآل علم انه يفهم ما لا أمل لا نعم بشرط العلم بأنه خطاب علم كونه مفهما فظهور الخطابية انما هو بالعلم واما نفس الخطابية فبالتهيؤ والتوجه للافهام ولو ما لا فتمأمل (ويستبي عليه أنه حكم في الازل وفيما لا يزال) فن قال الكلام خطاب في الازل قال انه حكم فيه ومن لم يقل لا يقول به فان قلت كيف يتأتى أزلية الحكم مع أنه الخطاب المتعلق والتعلق حادث قلت المراد بالتعلق في الحد وقوع فعل المكلف من متعلقاته كالفعل ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل الحادث التعلق بمعنى أن يصير المكلف مشغول الذمة بالفعل وأن هذا من ذلك كذا في التحرير ولث أن تقول بعبارة أخرى المراد بالتعلق في الحد التعلق الاعم من التعليق والتخيير والحادث التخييري قدس سره ولما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال (ثم الاتمضاء) الذي في الحكم (ان كان حتما الفعل غير كفا لايجاب) أي فالحكم الايجاب وعلى هذا نلزم أن لا يكون الكف عن الحرام واجبا ولا يصلح للدخول في باقي الاقسام فيحتل الحصر فالصواب أن لا يقيد بغير الكف (وهو نفس الامر النفسي) وهو ظاهر عند كون الامر النفسي مدلول اللفظي (أو) ان كان (ترجيحا) لفعل (فالتدب) أي فالحكم التدب (أو) ان كان (حتميا لكف) الفعل (فالتحريم) أي فالحكم التحريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان ايجابا بالقياس الى نفسه المطلوب فتدبر أحسن التدبر (أو) ان كان (ترجيحا) لكف (فالكراهة) أي فالحكم الكراهة (والتخيير الاباحة) أي الحكم بالتخيير الاباحة (والخفية) لما وجدوا أحكاما مثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني (لاحظوا) في التقسيم

الآخذين عن السمع وبعضه عن الشبهة التي وقعت لاهل الضلال فالتام الاتفاق من هذه الاسباب لا يدل على كونه ضرورياً يفلا يدل على كونه حجة لولا منع السمع عن تجوز الخطأ على كافة هذه الامة خاصة اذا لا يبعد اجتماع الكافة على الخطأ عن تقليد وعن شبهة وكيف وفي المحدث من لا يعتقد قبح هذه الاشياء ولا حسن نقائصها فكيف يدعى اتفاق العقلاء احتجوا باننا نعم قطعاً أن من استوى عنده الصدق والكذب أثر الصدق ومال اليه ان كان عاقلاً وليس ذلك الحسنه وابل الملك العظيم المستولى على الاقاليم اذا رأى ضعيفاً مشرفاً على الهلاك يميل الى انقاذه وان كان لا يعتقد أصل الدين لانتظر نوابوا ولا ينتظر منه أيضاً مجازاة وشكراً ولا يوافق ذلك أيضاً غرضه بل ربما يتعب به بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف اذا أكره على كلمة الكفر أو على افساء السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكره وعلى الجملة استحسان مكارم الاخلاق وافاضة النعم مما لا ينكره عاقل الاعن عناد والجواب أن التناكر اشتهر هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ولكن مستندتها اما للدين بالنسبة وما من الاغراض ونحن انما ننكر هذا في حق الله تعالى لا تنفاء الاغراض عنه فاما اطلاق الناس هذه الالفاظ فيما يدور بينهم فيستمر من الاغراض ولكن قد تدق الاغراض وتحنى فلا يتسبها الا المحققون ونحن ننبه على مشاركات الغلط فيه وهي ثلاث مشاركات يغلط الوهم فيها (الاولى) ان الانسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث انه لا يلتفت الى الغير فان كل طبع مشغوف بنفسه ومستهقر لغيره فيضى بالقبح مطلقاً وربما يضيف القبح الى ذات الشيء ويقول هو بنفسه قبيح فكيف قد يفتى بثلاثة أمور هو مصيب في واحد منها وهو أصل الاستقباح وتخطئ في أمرين أحدهما إضافة القبح الى ذاته إذ غفل عن كونه قبيحاً مخالفة غرضه والثاني حكمه بالقبح مطلقاً ومنشؤه عدم الانتفات الى غيره بل عدم الانتفات الى بعض أحوال نفسه فإنه قد يستحسن في بعض الاحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف الغرض (الغلظة 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 فيه اذ مخالفاً في كل الاحوال فيضى بالقبح مطلقاً لاستيلاء أحوال فحسه على قلبه وذهاب الحالة النادرة عن ذكره كحكمه على الكذب بأنه قبيح مطلقاً وغفلته عن الكذب الذي تستفاد به عصمة دم نبي أو وولي واذ افضى بالقبح مطلقاً واستمر عليه مدة وتكرر ذلك على

(حال الدال) في الطلب الحتمي لانه العمد في الباب (فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقضي بالافتراض) ان كان ذلك الطلب للفعل (أو التحريم) ان كان ذلك للكف (أو) ثبت الطلب الجازم (بظني فالإيجاب) ان كان ذلك الطلب للفعل (وكرهية التحريم) ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة فقد بان لك أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا في التسمية لاقى المعنى فلا وجه لما شتر الدليل صاحب المحصول لا بطل قولنا ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الافتراض في كلام الشارع على أيهما يحمل فقد غلط كيف وابل النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن انما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين أن اطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس الاعلى الا لزام لا غير والذي أوقعه في هذا الغلط ما بين القاضي الامام أبو زيد في وجه التسمية بالافتراض (و) الوجوب وكرهية التحريم (بشاركانهما) 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 اللزوم (قال) الامام الهمام (محمد) رحمه الله تعالى (كل مكروه حرام تجوزاً) وأراد استحقاق العقاب بالفعل للقطع بأن محمد رحمه الله تعالى لا يكفر جاحداً المكروه (والحقيقة) من الكلام (ما قاله) أي الامامان الشيخان (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 لا يدل ظني كما يقال مسح ريع الرأس فرض وأمثاله ومما يمكن شرطاً ولا ركناً بل مكمل لها ولكن كان حتماً يقال له الواجب سواء كان الحتم مقطوعاً كما يقال الستر واجب في الطواف أولاً كما يقال الفاتحة واجبة في الصلاة وهذا الاصطلاح مذكور في الكشف وبعضهم زعموا أنهم انما أطلقوا الافتراض في أمثال المسح لانه قطعي ثابت بالكتاب وشنع عليه فيه بتشيعات يطول الكلام بذكرها ومن أراد الاطلاع عليه فليرجع اليه (واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم حرة الايجاب والتحريم) جعلوا حرة (أخرى الوجوب والحرمه تحمل بعضهم على المساحة) وقالوا انما جعل الوجوب والحرمه لانها

سمعه ولسانه انفرس في نفسه استقباح منفر فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه نفرة عنه طول نشوه على الاستقباح
فانه ألقي اليه منذ الصاع على سبيل لتأديب والارشاد أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه أحد ولا ينبه على حسنه في بعض
الاحوال خيفة من أن لا تستحكم كفرته عن الكذب فيقدم عليه وهو قبيح في أكثر الاحوال والسماع في الصغر كالنقش في
الحجر فينفرس في النفس ويحن الى التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الاطلاق بل في أكثر الاحوال واذالم يكن في ذكروه
الأكثر الاحوال فهو بالاضافة اليه كل الاحوال فلذلك يعتقد مطلقا (العلطة الثالثة) سببها سبق الوهم الى العكس فان
ما يرى مقرونا بالشئ يظن أن الشئ أيضا الاحالة مقرون به مطلقا ولا يدري أن الاخص أبدا مقرون بالاعم ولا يلزم أن
يكون مقرونا بالادخس ومثاله نفرة نفس السليم وهو الذي نهشته الحمية عن الخيل المبرقش اللون لانه وجد الاذى مقرونا
بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالادى وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبه بالعدو لانه وجد الاذى والاستقذار
مقرونا بالرطب الاصف فتوهم أن الرطب الاصف مقرون به الاستقذار ويغلب الوهم حتى يتعدى الى كل وان حكم العقل بكذب
الوهم لكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام وان كانت كاذبة حتى ان الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم اليهود اذ وجد
الاسم مقرونا بالقيح فظن أن القيح أيضا ملازم للاسم واذ اورد على بعض العوام مسألة عقلية جلية فيقبلها فاذا قلت هذا
مذهب الاشعري او الخليلي او المعتزلي نفر عنه ان كان يسيء الاعتقاد فيمن نسبتها اليه وليس هذا طبع العمى خاصة بل طبع
أكثر العقلاء المتسبين بالعلوم الا العلماء الراصين الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه وأ أكثر الخلق قوى نفوسهم
مطيعة للاوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها وأ أكثر اقدام الخلق واجامهم بسبب هذه الاوهام فان الوهم عظيم الاستيلاء على
النفس ولذلك ينفر طبع الانسان عن المبيت في بيت فيه ميت مع قطعه بأنه لا يتحرك ولكنه كانه يتوهم في كل ساعة حركته
ونظفه فاذا انتهت لهذه المثارا تفرج وتقول انما تفرج الانفاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرائع لادفع الاذى الذي
يلحق الانسان من رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانتكالك عنه وسببه أن الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره
معرضا عنه وعن انفاذه فيستحبه منه بخالفه غرضه فيعود ويقدر ذلك الاستقباح من الشرف على الهلاك في حق نفسه

أثران لهما وأريد بهما الايجاب والتعريم اطلاقا للسبب على السبب ولك أن تجوز في المقسم وتقول أريد بالمقسم حين قسم الى
الجوب والحرمه ما ثبت بالخطاب وهذا الصق بكلام صدر الشريفة بل كلامه ظاهر فيه (و) حل (بعضهم على أنهم متحذران
بالذات مختلفان بالاعتبار) فلنأبس بجعلهم من أقسام الحكم لانه ليس هنا صفة حقيقية فأتمه بالفعل حتى يسمي وجوبا وحرمه
فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية فاذن ليس الاصفه الحاكم وهو معنى اقل ولها اعتباران اعتبارا قيامها
بالفاعل ونسبتها اليه وحينئذ تسمى ايجابا واعتبارا تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل وهذا الاعتبار تسمى وجوبا وهذا معنى قوله
(فان معنى اقل اذا نسب الى الحاكم) واعتبر مع هذا الانتساب (سمى ايجابا واذان نسب الى الفاعل) واعتبر مع هذا
الانتساب (سمى وجوبا) فينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري (وأورد أن الوجوب مترتب على الايجاب) فان الشئ يجب
بالايجاب (فكيف الاتحاد) والالزم ترتب الشئ على نفسه (ويجب) بعدم المناقاة بين الاتحاد والترتب (يجوز ترتب
الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجهه الى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر) ولا استحالة فيه وفيما نحن فيه نسبته
الى الفعل متأخرة عن نسبه الى الحاكم (قال السيد) قدس سره (وهذا ايجاب عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل
والوجوب من مقولة الانفعال) وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد ويقال انه لا بأس في كون الشئ باعتبار مندرجا
تحت مقولة وباعتبار آخر تحت أخرى (ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ باعتبارات شتى محل مناقشة) فانه جائز
لا بأس به (انتهى) كلام الشريف (أقول) انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة
حاصلة من التأثير ولا يصدق على صفات الباري بل أراد الاعتبارية و (الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية) التي هي
أجناس عالية (لم يلزم وتصادق) المقولات (الاعتبارية) التي يعبرها العقل وان لم تكن أجناسا (باعتبارات مختلفة ليس
بممتنع) فلنأبس بان يصدق عليه باعتبارا نسبته الى الحاكم الفاعل فعل أي هيئة تأثيرية باعتبارا نسبته الى الفعل المفعول
انفعال أي هيئة تأثيرية (فلا يرد ما قيل) في حواشي ميرزا جان (ان الشيخ) شيخ الفلاسفة أباعلى بن سينا (في الشفاء

فيدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم فان فرض في بهيمة أو في شخص لارقة فيه فهو بعيد تصوره ولو تصور فيبقى أمر آخر وهو طلب الشاء على احسانه فان فرض حيث لا يعلم أنه المتقد فيتوقع أن يعلم فيكون ذلك التوقع باعتبار أن فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى ميل النفس وترجى ضاهي نفرة طبع السليم عن الجبل المبرقش وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرونة بالثناء فظن أن الشاء مقرون بها بكل حال كما أنه لما رأى الأذى مقروناً بصورة الجبل وطبعه بنفر عن الأذى فنفر عن المقرون بالأذى فالمقرون بالذي ينلذبو المقرون بالمكروه مكروه بل الانسان اذا جالس من عشقه في مكان فاذا انتهى اليه أحسن في نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره ولذلك قال الشاعر

أمر على الديار ديار ليلى * أقل ذا الجدار وذا الجدارا
وماتلك الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منها على سبب حب الاوطان

وحب أوطان الرجال اليهم * ما رُب قضاها الشباب هنالك
اذا ذكروا وأوطانهم ذكرتهم * عهود الصبا فها خنوا لذلك

وشواهد ذلك مما يكثر وكل ذلك من حكم الوهم وأما الصبر على الصبر على الصبر في ترك كفة الكفر مع طمأنينة النفس فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشرع بل ربما استحقوه وانما استحسنه من ينتظر الثواب على الصبر أو من ينتظر الشاء عليه بالشجاعة والصلابة في الدين وهم من شجاع ركب من الخطر ويتهم على عددهم أكثر منه وهو يعلم أنه لا يطبقهم ويستحق ما يناله من الأثم لما يعقاضه من توهم الشاء والحدول بعد موته وكذلك اخفاء السر وحفظ العهد عما تروى الناس به مما لم يقم من المصالح وأكثروا الشاء عليهم ما في محتمل الضرر فيه فالتمايحتمل لاجل الشاء فان فرض حيث لا نفاء 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 السعي في هلاك نفسه بغير فائده ويستحق من يفعل ذلك قطعاً في سلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة وعلى هذا يجري

صرح بان المقولات متباينة) بالذات متباينة ذاتياً (فلا يتصادقان) على شيء (ولو باعتبار) وجه عدم الوجود أن قول ابن سينا في المقولات الحقيقية لا اعتبارية ونحن ندعي صدق الاعتبارية فان هذا من ذلك واعلم أن ما ذكره المصنف تنزل بعد تسليم قول ابن سينا والآن نقول أي حجة في حسان ابن سينا فانه ما أقام عليه دليلاً فلنا أن لتساعده فعني كلامه قدس سره أن دعوى امتناع صدق المقولات وان اشهر بين الفلاسفة وصدور عن شيخهم محل مناقشة عندي فلا يراد ثم ههنا بحثان الاول أنه لا يلزم من الدليل غير أن الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم أن لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز أن يكون صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة لفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم مادام معدوماً لا يتصف بصفة حادثة أصلاً فحينئذ لا حظ للفعل من الوجوب الا وجوداً فعمل متعلقاً به فبما أنه سلم فكونه متعلقاً بصفة حادثة فيلزم أن لا يصح هذا التعلق والتحقيق أن انصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري وحينئذ يصح انصافه بصفة اعتبارية أخرى ثم ان تنزلنا نقول سلمنا أن الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تمييز التكليف قطعاً ويحدث من تعلق الخطاب الأزلي به صفة فيه هي ضرورة ذمته مشغولة بآداء الفعل وهو الوجوب فافهم وأما الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعدوم وسببها أنه مكلف فلا بد له من وجود فالمكلف وان كان معدوماً ما زاناً لكنه 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 يجبي عن تكليف المعدوم الطلب التعليق وهو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعليق يصح بالمعدوم وأما وجود المكلف والفعل متحققين بزمان وجودهما في الأزل عنده تعالى فقول بالقدم الدهري والاصولون برونه شيئاً فربما هذا الثاني أن تعاريف الوجوب والایجاب ضروري فانهما متضايقان مقتضيان للوصوفين المتغايرين وانكاره مكابرة الجواب بالانكار تعاريف المفهومين وانما المقصود اتحاد الصدق بالذات مع الغايرة بالاعتبار وهو معنى أفعال قائماً بالفاعل متعلقاً بالمفعول فالفعل يتدرع منته مفهومين أحدهما باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيصعب به الفاعل والآخر باعتبار علقه بالمفعول فيصعب به

الجواب عن الكذب وعن جيع ما يفرضونه ثم نقول نحن لا نشكر 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 وتورث عبيده واماءه وبعضهم يوجب في بعض يرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لقبح منه وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده ولم يوجب منه وقولهم انه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب هوس لانه علم أنهم لا ينزجرون فليتهم قهرا فكم ممن ممنوع عن الفواحش بعنة أو عجز وذلك أحسن من عنكبتهم مع العلم أنهم لا ينزجرون

(مسئلة) لا يجب شكر المنعم عقلا خلا للعترة ودايمه أن لا معنى للواجب الا ما أوجبه الله تعالى وأمره وتوعد بالعقاب على تركه فاذا لم يرد خطاب فأى معنى للوجوب ثم تحقيق القول فيه أن العقل لا يتجاوز امانه ووجب ذلك لفائدة أولا لفائدة ومحال أن يوجب لفائدة فان ذلك عبث وسفه وان كان لفائدة فلا يتجاوز امانه أن يرجع الى المعبود وهو محال اذ يتعالى ويتقدس عن الاغراض أو الى العبد وذلك لا يتجاوز امانه في الدنيا أو في الآخرة ولا فائدة له في الدنيا بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر ويحرمه عن الشهوات واللذات ولا فائدة له في الآخرة فان الثواب تفضل من الله يعرف بوعده وخبره فاذا لم يخبر عنه فنأين يعلم أنه يثاب عليه فان قيل يحظره أنه ان كفر وأعرض عما يعاقب والعقل يدعو الى السؤلوط طريق الامن قلنا لا بل العقل يعرف طريق الامن ثم الطبع يستحث على سلوكه اذ كل انسان يجبول على حب نفسه وعلى كراهة الام فقد غلطتم في قولكم ان العقل داع بل العقل هاد والبواعث والدواعي تنبعث من النفس تابعة لحكم العقل وغلطتم ايضا في قولكم انه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة لان هذا الخطا مستنده وهم عرض في جانب الشكر يمتزجه عن الكفر وهما منساو بان بالإضافة الى جلال الله تعالى بل ان فتح باب الاوهام فر بما يحظره أن الله يعاقبه ولو شكره ونظر فيه لانه أمدته بأسباب النعم فعليه خلقه ليرتبه وليتمتع فأنعماءه نفسه تصرف في مملكته بغير اذنه ولهم شبهتان احدها ما قولهم اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقيمة الكفران لا سبيل الى انكاره وذلك مسلم لكن في حقهم لا هم يتزورون ويتأخرون للشكر ويعتمون بالكفران والرب تعالى يستوى في حقه الامران فالمعصية والطاعة في حقه سيان ويشمله أمران احدهما أن المقرَّب الى

المفعول المقروض 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 والتخيير 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 (كالدول) أى الزوال (لوجوب الصلاة) لقوله تعالى وأقم الصلاة لدلوك الشمس (ومعنوية) ان لم يكن وقتا (كالاسكار للتحريم) لقوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم (ومنها الحكم بكونه مانعا للحكم) فقط مع بقاء السبب على السببية (كالابوة في القصاص) فانها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما (أو للسبب كالدين في الزكاة) فإنه منع النصاب عن كونه سببا فان أداءه حاجة أصلية والنصاب صار مستغولا فلم يبق فاضلا مغنيا حتى يكون مفضيا الى وجوب الاغتناء فقد اضع الفرق بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكاة النصاب المعنى سببا وأما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وانما تخلف الحكم في البعض لما نعت فافهم (ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم المبيع) للبيع أى صحته وهى حكم (أو للسبب كالطهارة) شرطت (في الصلاة وسببها تعظيم البارى تعالى) وقد شرطت الطهارة فيها لاجلها لان التعظيم يفسد مع فقدان الطهارة (هذا * والان شرع في مسائل الاحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب) لما فيه من الشغب وان كان علم سابقا في ضمن التقسيم (وهو ما استحق تاركة العقاب استحقاقا عقليا) كما عليه قائموا الحسن والقبح العقليين (أو) استحقاقا (عاديا) كما عليه الاشعرية وزيد تاركة في جميع وقتها ليدخل الموسع وقيل تاركة في جميع وقتها بوجهه ليدخل الموسع والكفافي ولا حاجة اليهما ويكفى ما في المتن فتدبر وما قيل انه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لانه غير مقدور وان أريد الكف عن الفعل للزم أن يكون التارك الغير الكافي لا يستحق العقاب فحقه ما سجيء أن عدم المقدور وان كان في نفسه غير مقدور يوجب استحقاق العقاب فان قيل فعلى هذا يلزم عدم صحة العفو قلنا كلا (والعفو) لمستحق العقاب (من الكرم) فلا ينافى الاستحقاق والصلوح (وقيل ما أوجب العقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف

السلطان بتعزيرك أتمته في زاوية بيته وجرته مستهين بنفسه وعبادة العباد بالنسبة الى جلال الله دونه في الرتبة والثاني أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبز في شخصه فأخذ يدور في البلاد وينادي على رؤس الاشهاد بشكره كان ذلك بالنسبة الى الملك قبيحا وافضاحا وجاهة نعم الله تعالى على عباده بالنسبة الى مقدوراته دون ذلك بالنسبة الى خزائن الملك لان خزانه الملك تفتي بأمثال تلك الكسرة لتناهما ومقدورات الله تعالى لاتنتهي بأضعاف ما أفاضه على عباده (الشبهة الثانية) قولهم حصر مدارك الوجوب في الشرع يقضي الى اتمام الرسل فانهم اذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعوون لا يجب علينا النظر في معجزاتكم الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بنظر نافي 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 غلظتم في ظنكم بنا أنا نقول استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين بل اذا بعثت الرسول وأيد معجزته بحيث يحصل بها إمكان المعرفة لوقطر العاقل فيها فقد ثبت الشرع واستقر وورد الخطاب باليجاب النظر اذ لا معنى الواجب الا ما ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم أو موهم فعني الوجوب رجحان الفعل على الترك والموجب هو المرجح والله تعالى هو المرجح وهو الذي عرّف رسوله وأمره أن يعرف الناس أن الكفر سمر مهلك والمعصية داء والطاعة شفاء فالمرجح هو الله تعالى والرسول هو المخبر والمجزة بسبب يمكن العاقل من التوصل الى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة التي بها يعرف صدق الخبر عن الترجيح والطبع المبحول على التألم بالعذاب والتلذذ بالثواب هو الباعث المسخّط على الحد من الضرر وبعد ورود الخطاب حصل الايجاب 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 ما لم أعرف الا بالولادة التفت فان وراةك سباعا باهوا ذمهم عليك ان غفلت عنه فيقول لا أنتفت ما لم أعرف وجوب الالتفات ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السبع ولا أعرف السبع ما لم أنتفت فيقول له لاجرم تهلك بتركك الالتفات وأنت غير معذور لانك قادر على الالتفات وترك العناد فكذلك النبي يقول الموت وراةك ودونه الهوام المؤذية والعذاب الاليم ان تركت الايمان والطاعة وتركت ذلك بأدنى نظري في معجزتي فان نظرت وأطعت نجوت وان غفلت وأعرضت فانه تعالى غنى عنك وعن عملك وانما أضررت بنفسك

في الوعيد جائز فيجوز أن يوعد بالعقاب ولا يأتي به فان أهل العقول السليمة يعدونه فضلا لا نقصا وهو مروى عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما (دون الوعد) فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه (ورد) هذا العذر (بأن ايعاد الله تعالى خير فهو صادق قطعا) لاستحالة الكذب هناك واعتذر بأن كونه خيرا ممنوع بل هو انشاء للتخويف فلا بأس حينئذ في الخلف ورده بقوله (وتجوز كونه انشاء للتخويف بما قيل) في حواشي ميرزا جان وغيرها (عدول عن الحقيقة بلا موجب) يلجئ الى العدول وهو غير جائز (على أن مثله يجري في الوعد) اذ يمكن أن يقال انه لانشاء الترتيب فيجوز فيه الخلف (فينسحب المعاد) هذا خلف (أقول) ثالثا انه (لوم) تجوز الانشائية (لدل على بطلان العموم مطلقا) لانه التجاوز عن مستحق المؤاخذة وعلى هذا ليس المؤاخذة موعودة (والكلام) كان (في خروجه بعد تسليم وجوده) واذا لم يتم العذر تجوز الخلف (فلا بد أن يقال) في العذر (ان الاعداد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو) فلا خلف ولا ايراد ولك أن تقلب عليه بأن التقيد عدول عن الحقيقة بلا موجب ومثله يجري في الوعد أيضا فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جواز وقوعها فالحق أن الموجب للعدول مستحق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر الغير المشركين ثبوتها قطعيا جلما مثل الشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لغير الكفرة فاما بالتقيد وجعله لانشاء التخويف وأما الوعد فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قال فليس بشئ لان التخويف لا يكون الا على فعل قبيح موجب استحقاق الذم والتجاوز عن مستحق الذم والعقاب هو العفو قيل في ترجيح الاضمار على التخويف بأن التخويف بخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين ونص الوعيد شامل لغيرهم وليس في حقهم تخويف ولا يصح في كلام واحد أن يكون تخويفا في حق البعض وخيرا في حق الآخرين ولا يعد أن يجاب بأنه هناك تخويف في حق الكل الا أنه ربما يؤخذ فان مؤاخذة المخوف جائزة وربما يعفو نعم الآيات والا حاديث مخصوصة بأهل الشرك لا تحتمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا وقع في كلام الشيخ الا كبر خليفة الله في الارضين قدس سره أن لا وعيد حقيقة الا لنصوص الواردة في حق المشركين * (مسئلة الواجب على الكفاية) أي الواجب الذي

فهذا أمر معقول لا تناقض فيه (الجواب الثاني) المقابلة بجهدهم فأنهم قضوا بأن العقل هو الموجب وليس بوجوب بجهده
 يجب باضروا بالانفصال منه أحد أدلوا كذلك لم يحل عقل عاقل عن معرفة الوجوب بل لا بد من تأمل ونظر ولولم ينظر لم يعرف
 وجوب النظر وإذا لم يعرف وجوب النظر فلا يتصرف فيؤدي أيضا إلى الدور كما سبق فان قيل العاقل لا يتلوعن خاطر ينحصر ان له
 أحدهما أنه ان نظر وشكر أريب والثاني أنه ان ترك النظر عوقب فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الامن قلنا كم
 من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يحظر له هذا الخاطر بل قد يحظر له أنه لا يميز في حق الله تعالى أحدهما عن الآخر فكيف
 أعذب نفسي بلا فائدة ترجع إلى ولا إلى المعبود ثم ان كان عدم الخلو عن الخاطرين كافي في التمكن من المعرفة فاذا بعث النبي
 ودعا وأظهر المعجزة كان حضور هذه الخواطر أقرب بل لا ينقل عن هذا الخاطر بعد انذار النبي وتحذيره ونحن لا نتكر أن
 الانسان اذا استشعر الحماقة استحمه طبعه على الاحتراز فان الاستشعار انما يكون بالتأمل الصادر عن العقل فان سمي مسم
 معرف الوجوب موجبا فقد تجاوز في الكلام بل الحق الذي لا يحاز فيه أن الله موجب أي مرجح الفعل على الترتل والتبخر
 والعقل معرف والطبع باعث والمعجزة ممكنة من التعريف والله تعالى أعلم

(مسئلة) ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة وقال بعضهم على الخطر وقال بعضهم على
 الوقف ولعلمهم أرادوا بذلك فيما لا يقضى العقل فيه بتعيين ولا تفصيل ضرورة أن نظرا كما فصلناه من مذهبهم وهذه المذاهب كلها
 باطلة أما بطلان مذهب الإباحة فهو أن نقول المباح يستدعي مبيحا كما يستدعي العلم والذكريا كراوعلم والمبيح هو الله تعالى اذا
 خبر بين الفعل والتركة بخطابه فاذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن إباحة وان عتوب يكون مباحا أنه لا حرج في فعله ولا
 تركه فقد أصاب في المعنى وأخطأ في اللفظ فان فعل المهمة والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحا وان لم يكن في فعلهم وتركهم
 حرج والأفعال في حق الله تعالى أعنى ما يصدر من الله لا يوصف بانها مباحة ولا حرج عليه في تركها لكنه اذا انتفى التخيير
 من الخيرا انتفت الإباحة فان استجرا مستجري على اطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى ولم يرد به الاثني الحرج فقد أصاب
 في المعنى وان كان لفظه مستكرها فان قيل العقل هو المبيح لانه خير بين فعله وتركه اذ حرم التقيح وأوجب الحسن وخير فيما

من شأنه أن يثاب الآتون ولا يعاقب التاركون اذا أتى به البعض وان لم يأت أحد يعاقب الكل (واجب على الكل أي كل واحد)
 والمصنف جرى في هذا الكتاب على اطلاق الواجب بحيث يشمل الفرض أيضا (ويسقط بفعل البعض) فان قيل سقوط
 الواجب من غير أداءه نسخ له قال (ولا يلزم النسخ لان سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانتهاء علة الوجوب) وهو ليس
 بنسخ وهي حصول المقصود من إيجابه بامان واحد وتحقيقه أن المقصود من الإيجاب قد يكون اتباب المكلف بالاستشغال
 به كافي الأركان الاربعة وقد يكون المقصود شيئا آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بمحصله فاذا حصل المقصود لا يبقى
 الواجب واجبا كالجهاد فانه انما واجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا أتى به البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب وهذا امر اهل
 من النسخ (وقيل) الواجب على الكفاية واجب (على البعض) المهتم وهو مختار صاحب المحصول وأما القول بأنه واجب
 على واحد معين عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر عن يعتد به وبطلانه بين فانه يلزم أن لا يكون المكلف عالما بما كلف به ولا يصح
 من أحدية أداء الواجب والقول بأنه واجب على البعض المقتنين رحمهم الله والشيء كصلاة الجنائز فانها تجب على من
 شهدا شرح لقول 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 شهودها وقال صدر الشريعة في شرح الوفاية نصير صلاة الجنائز فرضا على
 جيرانه دون من هو بعيد فان أقام الأقربون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الأبعدان الأقرب ضيع حقه فعلى الأبعد
 أن يقوم بها فان تركه الكل فكل من بلغ اليه خبر موته آتم فافهم لنا وتلا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه
 وآله وأصحابه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسئلة رواة الامام أبو حنيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه
 و (لنا) ثانيا (ثم الكل يتركه اذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل) ولولم يكن واجبا عليهم لم يأثموا جميعا قال في الحاشية وفيه ما فيه
 ولعل وجهه أن ثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تأثم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجي مع حله وقد يقال لعل ثم
 الكل الوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعى هذا ووجهه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب

ليس بحسن ولا قبح فلنا تحسين العقل وتقيمه قد أبطنناه وهذا مبني عليه فيبطل ثم تسمية العقل مبيحا مجاز كسميته موجبا
فان العقل يعرف الترجيح ويعرف انتفاء الترجيح ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه والعادل يعرف ذلك ومعنى كونه
مباحا انتفاء الترجيح والعقل معترف لا مبيح فانه ليس يرجح ولا مسؤول 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 يقصمه الا ويجوز أن يرد الشرع بما يجابه
فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي لاجله يكون لطفاناها عن القمضاء داعيا الى العبادة وذلك أوجب الله تعالى والعقل لا يستقل
بدركه ويجوز أن يرد الشرع بتحريره فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه الى الفحشاء لا يدركه العقل وقد استأثر الله
بعله هذا مذهبه ثم يقولون ثم تنكرون على أصحاب الحظر اذا قالوا الان لم يستواء الفعل وتركه فان 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 قبحه
قلنا لو كان حسنا لأذن فيه وورد السمع به فعدم ورود السمع به دليل على انتفاء حسنه فان قيل اذا علمنا الله تعالى أنه نافع
ولا ضرر فيه فقد أذن فيه قلنا فاعلام المالك ايانا أن طعامه نافع لا ضرر فيه ينبغي أن يكون اذنا فان قيل المالك منا
يتضرر والله لا يتضرر بالتصرف في مخلوقاته بالاضافة اليه مجرى التصرف في امرأة الانسان بالنظر فيها وفي حائطه
بالاستقلال به وفي سراج به بالاستضاء به قلنا لو كان قبيح التصرف في ملك الغير لتضرره لالعدم اذنه لفتح وان اذن اذا كان
متضررا كيف ومنع المالك من المرأة والنظر والاستضاء بالسراج قبيح وقد منع الله عباده من حلة من الماء كولات ولم يقبح
فان كان ذلك لضرر العبد فاسم فعل الا ويتصور أن يكون فيه ضرر حتى لا يدركه العقل و يرد التوقيف بالنهي عنه ثم نقول
قولكم انه اذا كان لا يتضرر البارئ يتصرفنا فيباح فلم قلتم ذلك فان نقل امرأة الغير من موضع الى موضع وان كان
لا يتضرر به صاحبها مجرم 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 بتصرف الحائط ولا في الاستضاء بتصرف السراج فلو تصرف في نفس هذه الاشياء بما
يقضى بتحريره الا اذا دل السمع على جوازها فان قيل خلق الله تعالى الطعوم فيها والذوق دليل على انه اراد ان تغاها فقد كان

غير معقول والا يلزم الاثم بترك البعض وهو يناقى الوجوب الكفائي قائلوا الوجوب على البعض (قالوا أو لا يسقط بفعل
البعض ولو كان) واجبا (على الكل لم يسقط) بفعل البعض كسائر العبادات (قلنا) لان الملائمة اذ المقصود وجود
الفعل في الواقع (وقد وجد) فلم يتبق عاة الوجوب فسقط (كسقوط ما على الكفيلين بأداء أحدهما) لحصول المقصود
وهو حصول حق الدائن وهذا مستند للمنع فلانضر المناقشة فيه بأنه ليس على الكفيلين دين وانما علم ما المطالبة فانه يكفينا في
الاستناد سقوط المطالبة عنهما باداء ما توجه به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يقهمن من بعض كتب الشافعية تضرر فافهم
(و) قالوا (ثانيا) الاجهام في المكلف كالاجهام في المكلف به) والتكليف بالمكلف به المهم صحيح فكذا على المكلف المهم
لحصول المصلحة به قلنا ولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر بان الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض
فالمكلف القدر المشترك وهو لبعض فلا يحميل المانع الا الاجهام وهو غير مانع لان الاجهام في المكلف مثله في المكلف به وهو
لا يمنع وحينئذ فالجواب أن السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية
بالوجوب على الكل فلم لا يجوز أن يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم (قلنا) ثانيا قياس مع الفارق
اذ (تأثم المهم غير معقول) بخلاف تأثم المتعينين بترك المهم فافهم المكلف مانع دون المكلف به (قيل) عليه (مذهبهم
اتم الكل بسبب ترك البعض) فلان تأثم المهم (قلنا) بل لازم اذ (ترك البعض يقضى أولا وبالذات اثم البعض) اذ هم
التاركون للواجب (وان كان يؤل الى) اثم (الجميع ثانيا وبالعرض) لعدم أولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تأثم
الكل بالعرض أيضا الا اذا كان واجبا على الكل بالعرض وهم غير قائلين به (فيلزم تأثم المهم أقول) لدفعه (الكل من فرد
البعض المهم) اذ مرادهم بالبعض أهم من أن يتحقق في البعض أو الكل (فان الكل اذا أتوا به أو اجماعا واجب عليهم انفا قافا ثم
الكل فرد من اثم البعض) كما أن اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض (وهذا القهر من تأثم المهم معقول البتة لانه
لا يناقى التخصيص نعم) تأثم (المهم الغير اجماع الكل أي من حيث انه مهم غير معقول فتفكر) وفيه أولا أن الكل وان

قد ادر على خلقها عارية عن الطعوم قلنا الا شعريه رأكثر المعتزلة مطبقون على استحالة خلوها عن الاعراض التي هي قابلة لها فلا يستقيم ذلك وان سلم فعله خلقها لا ينتفع بها أحد بل خلق العالم بأسره لالعله أو لعله خلقها ليدرك ثواب اجتنابها مع الشهوة كإيتاب على ترك القبائح المشتمة وأما مذهب أصحاب الحظر فأظهر بطلاننا ذلك لا يعرف حظرها بضرورة العقل ولا بدليله ومعنى الحظر ترجيح جانب الترك على جانب الفعل لتعلق ضرر بجانب الفعل فنأين يعلم ذلك ولم يردسمع والعقل لا يقضى به بل ربما ينضرب ترك الذات عاجلا فكيف يصبر تركها أولى من فعلها وقولهم انه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو قبيح فاسد لانا لا نسلم قبح ذلك لولا تحريم الشرع ونهيته ولو حكم فيه العادة فذلك قبيح 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 لاحقيقة له وأما مذهب الواقف ان أرادوا بدأن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فصحيح اذ معنى الحكم الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع وان أراد به انا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة فهو خطأ لا ندري أنه لا حظ اذ معنى الحظر قول الله تعالى لا تنفعلوه ولا اباحه اذ معنى الاباحه قوله ان شتمت فاعلوه وان شتمت فارتكوه ولم يردشئ من ذلك

(الفن الثاني في أقسام الاحكام)

ويشتمل على تهميد وسائل خمس عشرة أما التهميد فان أقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه ووجه هذه القسمة ان خطاب الشرع اما ان يرد باقتضاء الفعل أو باقتضاء الترك أو التحريم بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فأما ان يمتنع به الأشعار يعقاب على الترك فيكون واجبا ولا يمتنع فيكون ندبا والذي ورد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب على الفعل حنظروا لافكرهية وان ورد بالتحريم فهو مباح ولا بد من ذكره كل واحد على الرسم فأما حد الواجب فقد ذكرنا طرفا منه في مقدمة الكتاب ونذكر الآن ما قيل فيه فقال قوم انه 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 أى واحد واحد ماصدق عليه البعض أو على البعض المبهم فى أى فرد تحقق وعلى الاول الواجب على الكل وانما الاختلاف فى التعبير وعلى الثانى فتأيم المبهم لازم قطعان الا تم لا يكون الا تارك الواجب عليه وههنا التارك للواجب البعض المبهم فهو الا تم وهو غير معقول لانه حينئذ يتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر وثنا يقول هذا العبدان تأيم المبهم باطل لان العقاب اما على بعض مبهم من حيث الاجهام أو على بعض معين أو على الكل وبطلان الاول ضرورى وكذا الثانى اذ لا أولوية للبعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل أحد منهم العذر بانك أوجبت على البعض فغذب سواى ولا يصح أن يقال انما يعذب الكل لعدم الاولوية 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 فالى ما قلنا من الواجب على الجميع هذا والعلم الا تم عند اعلام الغيوب (و) قالوا (ثالثا قال الله تعالى فلا ولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم ينعى لهم لا ينضرم كل فرقة طائفة واحدة اكان أوأ كتم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا بعد الرجوع أول لا ينفر طائفة فى السرايا ولم ينفر كل أحد ولا يبقى آخرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم الذين مع السرايا اذا رجعوا فقد أمر البعض بالخروج لتفقه أو الجهاد وكل منهما واجب على الكفاية (قلنا) ليس فى الكريهة ما يدل على الواجب على البعض بل فيه تحريض لخروج البعض لتحصيل لهم فائدة التفقه وعلى التنزل نقول (مؤول بالسقوط بفعل البعض جمع بين الأدلة) هذا الدليل والدلائل الدالة على الواجب على الكل من النصوص وغيرها (ثم) قال (فى التحريم يشكل) مسألة الواجب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض (سقوط) صلاة (الجنابة) بفعل الصبي العاقل كما هو الاصح عند الشافعية مع أنه لا واجب عليه) ولا يسقط الواجب الا بداء من وجب عليه (أقول) لا اشكال فان ذلك السقوط (كسقوط الدين بأداء المتبرع) مع أنه لا واجب لاداء الدين عليه والحاصل أنه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ خروج الفعل المقصود منه فى الوجود فان وجد بنفسه أو بأداء من لا واجب عليه يسقط الواجب

ما توعد بالعقاب على تركه فاعترض عليه بأنه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد فان كلام الله تعالى صدق ويتصور أن يعقبه ولا يعاقب وقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك يبطل بالمشكوك في تحريمه ووجوبه فإنه ليس بواجب وخاف العقاب على تركه وقال القاضي أبو بكر رحمه الله الأولى في حده أن يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجهه تالان الذم أمرنا جزو العقوبة 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 امتثاله فان قيل فهل من فرق بين الواجب والفرض قلنا لا فرق عندنا بينهما بل هما من الالفاظ المترادفة كاللحم واللازم وأصحاب أبي حنيفة اصطلموا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك الاطنا ونحن لاننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا يخفى في الاصطلاحات بعد فهم المعاني وقد قال القاضي لو أوجب الله علينا شيئا ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب فالوجوب انما هو بما يجابه لا بالعقاب وهذا فيه نظر لان ما استوى فعله وتركه في حقا فلا معنى لوصفه بالوجوب اذ لا تفعل وجوبا الا بان يتخرج فعله على تركه بالاضافة الى اغراضنا فاذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلا واذا عرفت حدة الواجب فالمحذور في مقابلته ولا يخفى حده وأما حد المباح فقد قيل فيه ما كان تركه وفعله سببا ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة ويبطل بفعل الله تعالى وكثير من أفعاله يساوى الترك في حقا وهما في حق الله تعالى أبداسيان وكذلك الافعال قبل ورود الشرع تساوى الترك ولا يسمى شيئا من ذلك بما لا بل حده أنه الذي ورد الاذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بدم فاعله ومدحه ولا يذم تاركه ومدحه ويمكن أن يحده بأنه الذي عرق الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه ولا فعله ولا نفع من حيث فعله وتركه احتراما عما اذا ترك المباح معصية فإنه يتضرر لان حيث ترك المباح بل من حيث ارتكاب المعصية وأما حد الندب فقيل فيه أنه الذي فعله خير من تركه من غير ذم يلحق بتركه ويرد عليه الاكل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لمخافه من الذمة وبقاء الحياة وقالت القدرية هو الذي اذا فعله فاعله استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه ويرد عليه فعل الله تعالى فإنه لا يسمى ندبا مع أنه مدح على كل فعل ولا يذم فالاصل في حده أنه المأمور به الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو تركه له من غير حاجة الى بدل احتراما عن الواجب المخير والموسع وأما المكر وهه لفظ مشترك في عرف

وهذا كما أنه متحقق في حقوق العبادان المقصود وصول الدين مثلا فان وجد الدائن مال المدين وأخذ بقدر دينه من غير اذنه أو أدى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المدين كذلك في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع الصلحة دون اتعاب المكلف بالذات بل الاتعاب لاجل وقوع الفعل فقط فالوقوع المصلحة بنفسها كما اذا أسلم الكفرة أو ما أو أواقتلوا فيما بينهم وقتلوا جميعا سقط وجوب الجهاد عن الذمة لما 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 ويسقط بفعل البعض فلو أتى) المكلف (بالجميع يستحق ثواب واجبات) على هذا الرأي لأنه أتى بواجبات (أقول) هذا غير مطرد اذ (ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كصباح أحد المستعدين للإمامة) الكبرى فإنه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الا بالكل ثواب واجبات بل يستحق الا بالكل لعل القائل هذا انما يقول بثوابات مهما أمكن ثم الظاهر أن النزاع انما هو فيما ورد الامر مرددا بين أشياء معلومة وعلى هذا فالنقض انما يرد لو ثبت الأمر فيها بهذا الوجه والا لا (ثم هذا الاحتمال مما لم يشتهر قاله) قال السيد قال به بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلا وهذا عين مذهبا فلا نزاع في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع معنويا باخرا وهذا المذهب بأن الواجب الكل نرد وبأنه لو كان كذلك لزم الاثم بترك البعض (وقيل) الواجب واحد (معين عنده تعالى) مهم عندنا (وهو) أي المعين (ما يفعله فيختلف) الواجب فن أي بالاعتقاد فهو الواجب عليه ومن أي بالاطعام أو الكسوة فهو الواجب (ورد بان الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل) لعله أراد أن العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والافهنا القائل بقيلية الوجوب (حتى يتمثل) اذا امتثال من غير العلم بالوجوب غير معقول فإنه الاتيان بالواجب من حيث انه واجب وبنية في أكثر الواجبات خصوصاً في الكفارة قال في الحاشية الوجوب طلب وهو قبل المطلوب والتعين ولو في علم البارز انما يكون بعد الوجود لان العلم تابع للعلوم انتهى وهذا يرسله الى أن الحاصل أنه لا يتصور للطلب المعين قبل الوجود وهذا كإثري فان الله تعالى بعلم الاشياء قبل وجودها

الفقهاء بين معاني أحدها المحظور فكثيرا ما يقول الشافعي رحمه الله وأكره كذا وهو يريد التحريم الثاني ما نهى عنه نهى تنزيه وهو الذي أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب كأأن الندب هو الذي أشعر بان فعله خير من تركه الثالث ترك ما هو الأولى وان لم ينه عنه تركه صلاة الضحى مثلا لا نهى وردد عنه ولكن لكثرة فضله ونوابه قيل فيه انه مكره تركه الرابع ما وقعت الرية والشبهة في تحريمه كعصم السبع وقليل التبذ 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 الخصم خرازة في نفسه ووقع في قلبه فقد قال صلى الله عليه وسلم الا تم خرازا القلب فلا يقم اطلاق لفظ الكراهة لما فيه من خوف التحريم وان كان غالب الظن الحل ونحوه هذا على مذهب من يقول المصيب واحد فاما من صوب كل مجتهد فالحل عنده مقطوع به اذا غلب على ظنه الحل * واذا فرغنا من تمهيد الاقسام فلنذكر المسائل المتشعبة عنها (مسئلة) الواجب ينقسم الى معين والى مهمم بين اقسام محصورة ويسمى واجبا مخترا كخضلة من خصال الكفارة فان الواجب من جملة واحد لا يعينه وانكرت المعتزلة ذلك وقالوا لا معنى للايجاب مع التخيير فانه ما متناقض ونحن ندعى أن ذلك جائز عقلا وواقع شرعا * اما دليل جواز عقلا فهو أن السيد اذا قال لعبدك أو جبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلت اكتفيت به وأثبتك عليه وان تركت الجميع عاقبتك واست أو جب الجميع وانما واجب واحد لا يعينه أي واحد أردت فهذا كلام معقول ولا يمكن أن يقال انه لم يوجب عليه شيئا لأنه عرض له لعقاب تركه الجميع فلا ينفل عن الوجوب ولا يمكن أن يقال أوجب الجميع فإنه صرح بنقيضه ولا يمكن أن يقال أوجب واحدا يعينه من الخياطة أو البناء فإنه صرح بالتخيير فلا يبقى الآن يقال الواجب واحد لا يعينه وأما دليل وقوعه شرعا فخصال الكفارة بل ايجاب اعتناق الرقبة فإنه بالاضافة الى أعيان العبيد تخير وكذلك تزويج البكر الطالبة للزواج من أحد الكفوزين لخالطين واجب ولا سبيل الى ايجاب الجمع وكذلك عقد الامامة لاحد الامامين الصالحين للامامة واجب والجمع محال فان قيل الواجب جميع خصال الكفارة فلوتر كها عقوب على الجميع ولو أتى بجميها وقع الجميع واجبا ولو أتى بواحد سقط عنه الآخر وقد يسقط الواجب

كما توجد فعلم كل ما يأتي به المكاف معينا فيصح تعلق الطلب به والحق ما قلنا سابقا (فافهم وقيل) الواجب واحد (معين لا يختلف لكن يسقط) عن الذمة (به) أي باتيانه (و) يسقط (ب) اتيان (الآخر) أيضا لوقوعه بدلالته (لنا الجواز عقلا) متحقق كيف وان الواجب كلها انما طلب فيها القدر المشترك فان الصلاة انما طلب فيها الامر المشترك بين الصلاة الجزئية الواقعة في كل جزء من وقتها وانكاره مكابرة (والنص دل عليه) دلالة فاطمة فيجب القول به فائلا ووجوب الكل (قالوا في نقي التخيير) وانما يقده لان بعض دلائلهم لا يعطى الا هذا القدر قال في الحاشية في هذا التقيد اشارة الى أن لا تخييره أصلا بخلاف المذهبين الباقيين المخالفين فان في أحدهما الاختيار بحسب الفعل وفي الآخر بحسب الاسقاط فارجاع الكل الى نقي 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 فإنه يسقط بفعل الكل أو البعض أي بعض كان بل المراد بالتخيير التخيير في الاتيان بالواجب في ضمن أي خصوصية شاء وهذا انما يتحقق على القول المختار على المذاهب الأخر فان الواجب في الثاني الكل وفي الثالث الواحد المعين غاية ما في الباب أنه يختلف بحسب كل مكاف وفي الرابع الواجب المعين غاية ما في الباب أن الاخير يصير خلفا عنه فافهم (أولا) الواحد غير معين (وغير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكف به) لأنه سيجي ما تمتاع التكليف به وبه يمكن ابطال المعين المختلف وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به أيضا (قلنا) لان سلم 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) فاستحاثته ممنوعة (وانما يستحيل لو كلف بأيقاعه غير معين في الخارج) قالوا (ثانيا) ان الواحد واجب وتخييره بزعمكم (كون الواجب أحدها والتخيير فيه متناقضان قلنا الواجب المهم والتخيير فيه المتعينات) التي هي أقراده (وذلك جائز) لان محل الوجوب غير محل التخيير (كوجوب أحد النقصين) والاجاز ارتقاعهما (مع امكان كل منهما) قالوا (ثالثا) الوجوب بالجميع في التخيير كالوجوب على الجميع في الكفاية) فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل (فان المقضى فيهما واحد وهو حصول المصلحة جميعهم قلنا) أولانه تليل في مقابلة النص القاطع وثانياه قياس مع الفارق إذ (تأنيب واحد لا يعينه غير معقول) فلذا يجب هناك على واحد لا يعينه بل على الكل (بخلاف التأنيب ترك واحد) فإنه معقول

بأسباب دون الاداء وذلك غير محال قلنا هذا لا يتردد في الامامين والكفوفين فان الجمع فيه حرام فكيف يكون الكل واجبا ثم هو خلاف الاجماع في خصال الكفارة اذا لامة مجمعة على أن الجميع غير واجب واحتجوا بأن الحاصل الثلاثة ان كانت متساوية الصفات عند الله تعالى بالاضافة الى صلاح العبد فينبغي أن يجب الجميع تسوية بين المتساويات وان تميز بعضها بوصف يقتضى الاجباب فينبغي أن يكون هو الواجب ولا يجعل مهم ما يغيره كيلا يلتبس بغيره قلنا ومن سلم لكم أن للافعال أوصافا في ذواتها لا يظنها بوجه الله تعالى بل الاجباب اليه وله أن يعين واحدة من الثلاث المتساويات فيخصصها بالاجباب دون غيرها وله أن يوجب واحدا لا يعينه ويجعل مناط التعيين اختار المكلف لفعله حتى لا يتعذر عليه الامتثال احتجوا بان الواجب هو الذي يتعلق به الاجباب وإذا كان الواجب واحدا من الحاصل الثلاثة علم الله تعالى ما يتعلق به الاجباب فيميز ذلك في علمه فكان هو الواجب قلنا اذا أوجب واحدا لا يعينه فان علمه غير معين ولو خاطب السيد عبده بأني أوجبت عليك الخياطة أو البناء فكيف يعلم الله تعالى ولا يعلمه الا على ما هو عليه من نعته ونعته أنه غير معين بفعله غير معين كما هو عليه وهذا التحقيق وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الاجباب به وانما هو اضافة الى الخطاب والخطاب بحسب النطق والذكر وخلق السواد في أحد الحسنيين لا يعينه وخلق العلم في أحد الشخصين لا يعينه غير ممكن فاما ذكر واحد من اثنين لاعلى التعيين فممكن كما يقول لزوجه احد كما طالق فلا يوجب قول يتبع النطق فان قيل الموجب طالب ومطلوبه لا بد أن يميز عنده قلنا يجوز أن يكون طلبه متعلقا بأحد امرين كقوله المرأة زوجي من أحد الخاطبين أيهما كان وأعتق رقبة من هذه الرقاب أيها كانت وبيع أحد هذين الامامين أيهما كان فيكون المطلوب أحدهما لا يعينه وكل ما تصور طلبه تصورا يوجبها فان قيل ان الله سبحانه يعلم ماسيا في 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 يسقط بفعال واحد قلنا لان الوجوب يتحقق بالعقاب ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لا يعينه ويجوز أن يقال انه يعاقب على أحد الفعلين لا يعينه

فأقول وجوب معين يختلف (فألو اعلم) الله (ما يفعله فهو الواجب) في الحاشية أقول يلزم منه أنه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا عليه الا أن يقال علم لوفعل لفعول ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة (قلنا) نعم انه الواجب لكن (لكونه أحدها لا بخصوصه) يعني لكونه فردا من أفراد الواجب هو الواحد من الثلاثة لا لأن الواجب هو مخصوصه فاقوم فأقول وجوب واحد معين غير مختلف (فألو أو لا يجب ان يعلم الامر الواجب) والا لا يصح الامر (فتكون) الواجب (معين عند الله تعالى) لان الاجسام لا يكون في المعدم (قلنا يعلم حسب ما أوجه) وهو مفهوم أحدها ولا اجسام فيه انما الاجسام في أفرادها (فان العلم تابع) أي مطابق (للعالم) (فألو) (تأبوا أن) المكلف (بالكل معا فالامثال) أي الاتيان كما وجب (اما بالكل فيجب الكل) لانه لا يمثل الا الواجب (أو) الامتثال (بكل واحد فلزم تعدد العلة التامة) على واحد وهو محال (أو) الامتثال (واحد لا يعينه) وهو غير موجود فتعين المعين أقول) في الجواب اختار الشق الاول و (لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل) فانه انما يمثل بالكل لكونه فردا من مفهوم أحدها ووجوده فيها (وانما يلزم) وجوب الكل بالامتثال بالكل (ولو لم يكن) الكل (بدلا) فحينئذ يصير المجموع بما هو مجموع واجبا (الآ ترى أن عدم الجزع له تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزع ان كان المجموع) من العدمين (هو العلة التامة) لان العلة بالحققة عدم العلة التامة فاذا عدم جزع تحقق عدمه في ضمنه فهو العلة لا شتماله عليها واذا عدم الجزع انما لكل علة لا شتماله على عدم العلة التامة فكذلك ههنا الواجب حقيقة واحد لا يعينه فاذا وجد واحد معين فهو الواجب لا شتماله عليه واذا وجد الكل فهو الواجب لا شتماله عليه ايضا ويمكن ان يقرر باختصار الاخير وينبغي كون الواحد لا يعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل وبه الامتثال وهذا أظهر (وأجاب في المنهاج بان الامتثال بكل) (و) لا بأس بتعدد العلة التامة اذ (تلك معرقات) شرعية وليست عللا حقيقية فلا خلاف (وفيها نظر ظاهر) لان لهذا المعرف أسوة بالعلة العقلية فلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا منافق لما يستحق المصنف من تجوز تعدد العلة في باب القياس فاصواب ان 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 انما علة عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى لكن التعدد فيها ايضا غير متصور وكيف يجوز عاقل أن احتراق خشب واحد باحتراقين ولعل هذا امر ادشاح المنهاج

(مسئلة) الواجب ينقسم بالاضافة الى الوقت الى مضيـق وموسع وقال قوم التوسع يناقض الوجوب وهو باطل عقلا ونسرا ما العقل فان السيد اذا قال لعبده مخط هذا الثوب في بياض هذا النهار ما في اوله اوفى اوسطه اوفى آخره كغمما اردت فهما فعلت فقد امتثلت الجابي فهذا معقول ولا يتخلو اما ان يقال لم يوجب شيئا أصلا أو واجب شيئا مضيقا وهما محلان فلم يبق الا أنه أوجب موسعا وأما الشرع فالاجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال وأنه مهماصلي كان مؤد بالافرض وممثلا لامر الايجاب مع أنه لا تضيق فان قيل حقيقة الواجب ما لا يسع تركه بل يعاقب عليه والصلاة والخياطة ان أضغما الى آخر الوقت فيعاقب على تركه فيكون وجوبه في آخر الوقت أما قبله فيتخير بين فعله وتركه وفعله خير من تركه وهذا احد النذب قلنا كشف الغطاء 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 أجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة بالثمة وحقيقته لا بعد والنذب والوجوب فالاولى الالقاب به الواجب الموسع أو النذب الذي لا يسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمي هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلاة وعلى أنه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب النذب فاذا الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والزاع يرجع الى اللفظ والذي ذكرناه اولى فان قيل ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالاضافة الى اول الوقت نذب اذ يجوز تركه وبالاضافة الى آخر الوقت حتم اذ لا يسع تأخير عته وقولكم انه بنوى الفرض فسلم لكنه فرض بمعنى أنه يصير فرضا كجهل الزكاة بنوى فرض الزكاة يثاب ثواب مجمل الفرض لا ثواب النذب ولا ثواب الفرض الذي ليس بمجمل قلنا قولكم انه بالاضافة الى اول الوقت يجوز تأخيره فهو نذب خطأ اذ ليس هذا احد النذب بل النذب ما يجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه الا بشرط وهو الفعل بعده أو العزم على الفعل وما جاز تركه يبدل بشرط فليس نذب بدليل ما لو امر بالاعتاق فانه ما من عبد الا ويجوز له تركه اعتاقه لكن بشرط أن يعتق عبدا آخر وكذلك خصال الكفارة ما من واحدة الا ويجوز تركها لكن يبدل ولا يكون نذبا بل كما يسمى ذلك واجبا بخبرنا يسمي هذا واجبا غير مضيـق واذا كان حظ المعنى منه متفعا عليه وهو الانقسام الى الاقسام الثلاثة فلا معنى للمناقشة وما جاز تركه بشرط يفارق ما لا يجوز

بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد ال على امتناع تعدد العرفات ايضا ثم انه يلزم من الامتثال بكل وجوب كل فلا يصح الا بالمرجعة الى ماسبق في المتن ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا يتبع القول بالامتثال بكل وان لم سلم فهو الجواب فافهم * (تقسيم) الواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فموقت والافغير موقت و (الوقت في الموقت اما ان يفضل) عن الواجب (فيسمى ظرفا وموسعا) والمشهور ان الموسع اسم للواجب (كوقت الصلاة وهو سبب للوجوب) لاضافة الصلاة اليه وهي تتكرر بتكرار الوقت وهذا آية السببية (وظرف للمؤدى) فانه يسعه وسع غيره (وشروط للاداء وهو) أي كونه شرط للاداء (الحكم في كل) واجب (موقت وليس المظروف عين المشروط لان) المشروط الاداء والمظروف الصلاة المؤداة (الاداء غير المؤدى وما في التحريم المراد بالاداء الفعل المفعول فيتحمدان) أي المشروط والمؤدى المظروف (لا) المراد (فعل الفاعل) وهو الاداء (لانه اعتباري لا وجود له فندفع لان الحادث وان كان اعتباريا يصلح للشرطية واما ان يساوى) الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره (فيسمى معيارا ومضيـقا) والمضيـق قد يطلق على الواجب (وهو قد يكون سببا للوجوب كرمضان عين شرعا لفرض الصوم) واليوم الواحد لا يحتمل الا لصومين فاذا تعين للفرض (فلم يبق غيره مشروعا) فصار الوقت معيارا له (فلا يشترط نية التعيين) اذ لا مزاحم فيصح نية المطلق (بل يصح نية مبيانية) للنفل أو الواجب الآخر (عند اختلفة 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 ينادى أن لم أرد صوم الفرض والاعمال بالنبات قال في الحاشية اذا نوى جهة الخصوص شرعا بقى مطلق النية المعجزة لوجود الفعل والنوع اذا انحصر في فرد يقال ذلك القرية هذا ورده واقف الاسرار البارع في العلوم بان انتفاء الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز أن ينتفعا معامع أن الكلام في صحة الاطلاق أيضا وشيد أركانه في بعض تصانيفه بان تعيين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لانه لا يبق مشروعا وكيف والنهي في الشرعيات يقرر المشروعية بل يجوز أن يصح وان كان الاتى عاصيا كصوم العيد فلم ينحصر النوع في الفرد ولو سلم أن الشهر لم يبق محل الصوم أصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل يجوز أن تلغوا النية ويكون الصائم لغير الفرض كعدم النية

تركه مطلقا وما يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث وأما ما ذكرتموه من أنه تعجيل للفرض فلذلك سمي فرضا يخالف الإجماع إذ
يجب نية التعجيل في الزكاة وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت الامانواه في آخره ولم يفرقوا أصلا وهو مقطوع به
فان قيل قد قال قوم يقع نفلا ويسقط الفرض عنده وقال قوم يقع موقوفا فان بقي نعت المكلفين الى آخر الوقت تين وقوعه
فرضا وان مات أو جن وقع نفلا قلنا لو كان يقع نفلا لحازت بنية النفل بل استحتم وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلا إذ
النية قصد يتبع العلم والوقف باطل اذا لامة مجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤديا فرض الله
تعالى كما نواه وأداه اذ قال نويت أداء فرض الله تعالى فان قيل بنيتم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتثال
أو الفعل وليس كذلك فان الواجب المحير ما خيره بين شيئين كخصال الكفارة وما خيرا للشرع بين فعل الصلاة والعزم ولان مجرد
قوله صل في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فأجاب به زيادة على مقتضى الصيغة ولأنه لو غفل وخلع عن العزم ومات في وسط الوقت
لم يكن عاصيا قلنا ما قولكم لو ذهل لا يكون عاصيا فسلم وسبه أن الغافل لا يكلف أما اذا لم يغفل عن الامر فلا يخول عن العزم
الابضده وهو العزم على الترك مطلقا وذلك حرام وما لا خلاص من الحرام الابيه فهو واجب فهذا الدليل قنديل على وجوبه وان
لم يدل عليه مجرد الصيغة من حيث وضع اللسان ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة فاذا يرجع حاصل الكلام الى أن الواجب
الموسع كالواجب المحير لا إضافة الى أول الوقت وبالإضافة الى آخره أيضا فإنه لو أخلى عنه في آخره لم يعص إذا كان قد فعل في أوله
(مسئلة) اذا مات في أثناء وقت الصلاة جأه بعد العزم على الامتثال لا يكون عاصيا وقال بعض من أراد تحقيق معنى
الوجوب أنه يعصى وهو خلاف إجماع السلف فان علم أنهم كانوا لا يؤثعون من مات جأه بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من
وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح وكانوا لا ينسبونه الى نقصه لاسيما اذا اشتغل بالصلاة ونهض الى
المسجد فأتى الطريق بل محال أن يعصى وقد جوزه التأخير فن فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصيته فان قيل جاز له التأخير
بشرط سلامة العاقبة قلنا هذا محال فان العاقبة مستورة عنه فاذا سألتنا وقال العاقبة مستورة عني وعلى صوم يوم وأنا أريد أن
أؤخره الى غد فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة أم أعصى بالتأخير فلا بد له من جواب فان قلنا لا يعصى فلم تأثم بالموت الذي

في حكم المقطر هذا وتحقيق المقام أن اليوم الواحد أي يوم كان لا يسع أكثر من صوم واحد بالضروة فشر رمضان لا يسع
كل يوم منه الا صوما واحدا ولما أوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق بخلاف الصوم آخر كيف يؤثر به
أيضا حديث رواه الفقهاء فاذا اسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نقي حقيقة غير صوم رمضان فلم يبق بخلاف ما يام هذا
الشهر كالباقي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم ايقاع
هذا فان أوقع يكون صوما والموقع عاصيا فاذا ثبت أن الواحد الذي يسعه كل يوم من أيام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا
يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم وان لم ينو بقيد الفرضية مساوي في الصدق لصوم الفرض فالاطلاق
والتعيين سواء ونيتة نية والصوم المضاف اليه المقيد بقيد النقلية في قوة الصوم الفرض والنقل ولو نوى على هذا الوجه بتأدى
الفرض وبلغوهذا التيسيد فكذا ههنا هذا ما عندى ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (الابنية المسافر) عند الامام أبي حنيفة
رحمه الله تعالى لا يكفي لاداء الفرض اذا كان بنية نفل (الترخص) ف رمضان في حقه كشعبان فلا يتأدى بنية واجب آخر
ولان نفل في رواية لذلك ولأنه لما رخص الفطر لمصالح بدنه فالاولى أن يرخص لمصالح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه أن
يفرغ ذمته عن أداء واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض بنية النفل فان مصلحة دينه تقتضى 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 فحسب وأما عدم اتساع الوقت صوما آخر فحاله كما يدل عليه الحديث المروى بهومه وهذا كلام حق وان شئت فسيّد
أركانها عماد كرسا بقا ان هذا اليوم كان لا يسع الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوما آخر حتى يجوز اتصافه
بوصف سواء كان حلالا أو حراما والوجه الثاني أيضا ضعيف اذا لا شركة في المناط فان اعتبار مصالح البدن يمكن بتجوز الافطار
فان المحل صالح له بخلاف مصلحة أداء واجب آخر فانها غير ممكنة اذا المحل ليس صالحا للصوم آخر غير الفرض كما علمت وأما
المرضى فقد اضطربت الاقوال فيه فني كشف المنارة يقع عن الفرض اذا ترخص بالبحقيقة العزم واذا صام بان أن لا يجز

ليس اليه وان قلنا يعصى فهو بخلاف الاجماع في الواجب الموسع وان قلنا ان كان في علم الله تعالى أنك تموت قبل الغد فأنت عاص وان كان في علمه أن تحيا فالك التأخير فيقول وما يدريني ماذا في علم الله فاقفوا كم في حق الجاهل فلا بد من الحزم بالتحليل أو التحريم فان قيل فان جاز تأخيرها أبدا ولا يعصى اذامات فأى معنى لوجوبه قلنا تحقق الوجوب بأنه لم يجز التأخير الا بشرط العزم ولا يجوز العزم على التأخير الا الى مدة يغلب على ظنه البقاء اليها كتأخير الصلاة من ساعة الى ساعة وتأخير الصوم من يوم الى يوم مع العزم على التفرغ له في كل وقت وتأخير الحج من سنة الى سنة فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهرا أو الشيخ الضعيف على التأخير سنين وغالب ظنه أنه لا يعيش الى تلك المدة يعصى بهذا التأخير وان لم يمت ووفق للعمل لكنه مأخوذ بوجوب ظنه كالمعز اذا ضرب ضربا 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 جاز لأنه 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 فهلك ضمن لانه آثم لكن لانه أخطأ في ظنه والمخطئ ضامن غير آثم

(مسئلة) اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب الابه هل يوصف بالوجوب والتحقيق في هذا أن هذا ينقسم الى ما ليس الى المكاف كالقدرة على الفعل والكفاية والكفاية وكالرجل في المشي فهذا الايوصف بالوجوب بل عدمه يمنع الايجاب الاعلى مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق وكذلك تكليف حضور الامام الجمعة وحضور تمام العدة فإنه ليس اليه فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذره الواجب وأما ما يتعلق باختيار العبد فينقسم الى الشرط الشرعي والى الحسي فالشرعي كالظاهرة في الصلاة يجب ووصفها بالوجوب عند وجوب الصلاة فان ايجاب الصلاة ايجاب لما يصير به الفعل صلاة وأما الحسي فكالسعي الى الجمعة وكالمشي الى الحج والى مواضع المناهل فينبغي أن يوصف أيضا بالوجوب اذا أمر العبد عن البيت بالحج أمر بالمشي اليه بالجملة وكذلك 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 الابه وهو فعل المكاف فهو واجب وهذا أولى من أن نقول يجب التوصل الى

ولا يخفى 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 وحق في المريض تفصيل بين أن يضره فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالسافر وان كان المرض لفساد الهضم فبتحققها فان صام بنية النذر وقع عن الفرض وفي الشق الثاني أيضا خفاء كما اذا صام صاحب المرض الثاني واستضره وزاد مرضه ينبغي أن لا يقع عن فرض الوقت وروى الامام أبو الحسن الكرخي أن المريض والمسافر سيان وهو مختار صاحب الهداية هذا كله على رأيه وأما عندنا فالصحيح والمقيم والمسافر سواسية في كفاية مطلق النية ونية المباين لاداء الصوم الوقت وهو الاشبه بالصواب كما قررنا ثم اعلم أنه نقل عن المصنف أن المريض الذي لا يضره الصوم والمثل المرفقه المسافر سواء في عدم المشقة فتجوز الافطار لاحد همدون الآخر تحكم وليس كذلك فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة في رخصة السفر وان عقد الاجماع حتى لم يرو خلاف فيه فأبقى السفر على اطلاقه بخلاف المرض فان الظاهر أن ترخيص الافطار فيه للضرورة كمن وقلا ينحو الانسان عن المرض فلو كان مطلقه مخصصا لما كان لاقتراضه فائدة بل يرتفع الصوم من بين التهم الا قليلا كالمعدوم فافهم (وقد لا يكون المعيار (سببا) للوجوب) كالنذر المعين فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل (الافق) رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم صوم واحد وكان له أن يصفه بصفة النقلة وغيرها ولما نذر به صار واجبا فلا يتصف بالنقلة ولا يصح غيره حتى يتصف بالنقلة فهذا اليوم بالقياس الى النقل كالمباين بالقياس الى الصيام كله فتلغو النقلة وتبقى نية الصوم في هذا اليوم ومصادقه ليس الا المندور فيصع (ولا يتأدى بنية واجب آخر) كالقضاء والكفارة (بلا خلاف) في رواية (بخلاف رمضان) فانه يصح بكل نية (فرق بين ايجاب الله تعالى (وايجاب العبد) فبالجواب الله تعالى صار صوم رمضان يوصف بالفرض فلا يتصف بصفة أخرى ولا يمكن غيره ليتصف وأما المندور فاما تعين بنذره وقد كان أيام العروقت لاداءه واجب آخر فنذره لا يخرج صوم اليوم عن قبول وصف الوجوب والالزام قلب المشروع وهو معصية ولا نذر بها أو ما ابطال النقلة فكان فيه ما ذوئنا من الشارع فوقت النذر المعين محل لا يقام الصوم مع وصف الكفارة مثلا وان كان يقامه

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 علة وجوبه غير علة وجوب المقصود فان قيل لو كان واجبا لكان مقدرًا فما المقدار الذي يجب غسله من الرأس وامساكه من الليل قلنا قد وجب التوصل به الى الواجب وهو غير مقدر بل يجب مسح الرأس ويكفي أقل ما ينطق 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 ويعاقب على تركه وتاركه الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس بل من غسل الوجه وتاركه الصوم لا يعاقب على تركه الامساك لئلا قلنا ومن أين عرفتم أن ثواب البعيد عن البيت لا يزيد على ثواب القريب في الحج وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه وان كان بطريق التوصل وأما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء وليس يتوزع على أجزاء الفعل فلامعنى لضافته الى التفاصيل فان قيل لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب قلنا هذا مسلم لانه انما يجب على العاجز ما القادر فلا وجوب عليه (مسئلة) قال قائلون اذا اختلطت منكوبة باجنبية وجب الكف عنهما لكن الحرام هي الاجنبية والمنكوبة حلال ويجب الكف عنها وعندنا متناقض بل ليس الحرمة والحلل وصفان انما لهما بل هو متعلق بالفعل فاذا حرم فعل الوطء فمما نأى معنى لقولنا ووطء المنكوبة حلال ووطء الاجنبية حرام بل هما حرامان احدهما بعله الاجنبية والاخرى بعله الاختلاط بالاجنبية فالاختلاف في العلة لاقى الحكم وانما وقع هذا في الاوهام من حيث ضاهى الوصف بالحلل والحرمة الوصف بالحجز والقدرة والسواد والبياض والصفات الحسية وذلك وهم نهننا عليه اذ ليست الاحكام صفات للاعيان أصلا بل نقول اذا اشبهت رضية بنباء بلدة فنكح 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 الا من حل وطؤها بنكاح وهذه قد حل وطؤها فهي حلال عنده وعند الله تعالى ولا نقول هي حرام عند الله تعالى وحلال عنده في ظنه بل اذا ظن الحل فهي حلال عند الله تعالى ايضا وسأيت تحقيق هذا في مسألة تصويب المجتهدين أما اذا قال لزوجه احد كما طالق فيحتمل أن يقال يحل وطؤها والطلاق غير واقع لانه لم يعين له محلا فصار كما اذا ناع أحد عبده ويحتمل

انما التقويت واجب النذر فانكشف الفرق بآتم وجهه فلا تصح الى من يقول لافرق بين النذر ورمضان لانهم فرضان فلم يبق في الوقت مابينهما مشروعا فينبغي أن يتحد حكمهما (والحج وشبهين) شبه (بالمعارو) شبه (بظرف فانه لا يسع في عام) واحد (الاواحد) وبهذا شبه المعيار كالاسبغ الا واجبا واحدا (ولا يستغرق فعله وقته) الذي هو أشهر الحج وهذا آية الاتساع وفيه أن العام الواحد بعض من الوقت فان وقته العركه فلا يصلح شبه بالمعيارية والافوق الصلاة أيضا معيارا وبعضه لا يسع الا الصلاة واحدة ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي للظرفية بل سعة الوقت بفعل آخر مثله وليس أشهر العام الواحد كذلك وههنا وجه آخر للاشكال أي لكونه ذا شهن هو أن العام الاول لا يصلح الاجبا واحدا والتأخير عنه ثم فهو وقته والعام الآخر منكوك فتعين للاداء فهذا الوجه معيار وان وحدا عوام أخرى فهي أيضا صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العركه وأخر بهذا الوجه صار طرفا كذا ذكره القاضى الامام أبو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام نخر الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكل أن وقته العركه 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 الظهر اليه فان قلت الحج وان كان وقته العركه محتمل الموت قيل ادراك العام الثاني فالعام الاول محتمل أن يكون هو العركه فيتضيق الوقت ويحتمل أن يكون بعض العركه فينتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التجديد من الشارع بل مثله مثل الزكاة اذا تضيق بقرب الموت والصلاة اذا تضيق بالتأخير بخلاف قول أبي يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده شرعا على الفور لاحتمال الموت فيتضيق شرعا فاذا عاش ولم يحج العام الاول تضيق الثاني شرعا وصار هو مع العام الاول موسعا فافهم وتأمل فانه حقيق به (ومن ههنا) أى من أجل شبهه بالمعيار والظرف أعطى حكمين حكميهما قلنا (بتأدى فرضه بمطلق النية ويقع عن النقل اذا واه) وانما يعكس لان النقلة تضاد الفرضية وليست مبطله له كافي المعيار والاطلاق لا يضاهاه وأنت لا يذهب عليك أنه هل يصلح العام الاول للنقل أم لا وعلى الثاني يلزم

أن يقال حرمتا جميعا فإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق ثم عليه التعيين واليه ذهب أكثر الفقهاء والتسع في ذلك موجب ظن
 المجتهد أما المصير إلى أن أحدهما محرمة والأخرى منكوحه كما توهموه في اختلاط المنكوحه بالاجنبية فلا ينقدح ههنا لأن ذلك
 جهل من الأدي عرض بعد التعين وأما هنا فليس متعينا في نفسه بل يعلمه الله تعالى مطلقا أحدهما لا بعينها فان قيل إذا
 وجب عليه التعين فأنه تعالى يعلم ما سيئنه فتكون هي المحرمة المطلقة بعينها في علم الله تعالى وإنما هو مشكل علينا قلنا الله
 تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فلا يعلم الطلاق الذي لم يعين محله متعينا بل يعلمه فأبالتعيين إذا عينه المطلق ويعلم أنه سيعين
 ز ينبت مثلا فتعين الطلاق بتعيينه إذا عين لا قبله وكذلك نقول في الواجب الخير 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 التعين
 فيعلم الوجوب والطلاق على ما هو عليه من عدم التعين (مسئلة) اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بمحدد كسبح
 الرأس والطما نبتة في الركوع والسجود ومدته القيام انه اذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب فالوجه جمع جميع الرأس
 هل يقع فعلا بحملته واجبا أو الواجب الاقل والباقي نذب فذهب قوم الى أن الكل بوصف بالوجوب لان نسبة الكل الى الامر
 واحد والامر في نفسه امر واحد وهو امر واجب ولا يتغير البعض من البعض فالكل امتثال والاولى أن يقال الزيادة على الاقل
 نذب فإنه لم يجب الاقل ما يطلق عليه الاسم وهذا في الطما نبتة والقيام وما وقع متعاقبا أظهر وكذلك المسح اذا وقع متعاقبا وما
 وقع من جملة معا وان كان لا يتغير بعضه من بعض بالاشارة والتعيين فيحتمل أن يقال قدرا الاقل منه واجب والباقي نذب وان
 لم يتميز بالاشارة المندوب عن الواجب لان الزيادة على الاقل لا عقاب على تركها مطلقا من غير شرط بدل فلا يتحقق فيه حد الوجوب
 (مسئلة) الوجوب ببيان الجواز والاباحة بمحده فلذلك قلنا يقضى بخطمان ظن أن الوجوب اذا نسخ بق الجواز بل الحق انه
 اذا نسخ رجوع الامر الى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو اباحة وصار الوجوب بالنسخ كان لم يكن فان قيل كل واجب فهو
 جائز وزيادته اذا الجائز ما لا عقاب على فعله والواجب أيضا لا عقاب على فعله وهو معنى الجواز فاذا نسخ الوجوب فكأنه أسقط

أن يصح بنية النفل أيضا وعلى الاول فلا يكفي الاطلاق فان المؤدى لم يتعين للفرض وأيضاً الواجب وان كان واجبا فوريا
 لكن غايته حرمة غيره لا أنه صار الوقت في حق ما عداه كالمحرم فلا بد من نية التعين بخلاف شهر رمضان والحق في وجهه أن
 في الحج نوسعة حتى حكم (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة ان حج ابنك وكان غير عاقل تام فا كتفي بنية أمه فأولى أن يصح
 بنية مطلقة من الحاج وأما النافلة فصادرة بالكلمة فلا يصح بنيةها هذا والله أعلم بمراد عباده وهو عاقل العوجوب (مسئلة * اذا
 كان الواجب موسعا لجميع اوقات لادائه) فيتميز المكاف أن يأتي به في أي وقت شاء من وقته المقدر ولا يتولد في كل
 الوقت (قال القاضي) أو بكر الباقلاني (وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل أو العزم بدلا ويتعين) الفعل
 (آخره ولا يوجد) أي هؤلاء (بمحدد العزم في كل جزء) حتى ان أدخل بالعزم في الجزء الثاني عصى (بل) يجوز أن يكون
 مذهبهم العزم (الاول) يسحب انسحاب النية) الى ان يتضيق (فلا يرد ما في المنهاج ان البدل متعدد والمسئل واحد) وذلك
 لم يوجد في الشرع وجه عدم الورد اننا نسلم تعدد البدل فإنه لم ينص عليه فيجوز أن يكون واحدا منسجبا انسحاب النية وأما اذا
 وجد العزم فليس كل بدلا بالذات بل البدل أحدهما الموجود في ضمنهما كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل
 له في البدلية (علي أن) البدل أيضا متعدد فان (ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء) أي عدد أجزاء الوقت ولا شك أن تلك
 الايقاعات واجبة بدلا فإنه ان لم يورد في أول الوقت فيجب الايقاع الثاني وهكذا فكذا أعزاهما متعددة (قتساوى) الايقاعات
 (الاعزام) الأبدال فان قيل الواجب ليس الا الصلاة ولا تعدد فيها وإنما تعدد في الايقاعات الجزئية فالبدل واحد والبدل
 كسبر قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلاة المطلقة وجزئياته كجزئياته فان قلت الشرع إنما أوجب صلاة واحدة
 لاصوات لكن موسعا فيجب في كل جزء بدلا صلاة واحدة والعزم البدل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب الى
 الآخر فهذا هو الجواب الاول والالزم تعدد الابدال قطعاً قلت ذهب الواجب من الشرع صلاة واحدة لكن لا بوحدة متعينة

(١) قوله حتى حكم الخ كذا في الاصول التي عندنا وأصل العبارة في شرح محمد عبد الحق هكذا ان في الحج نوسعة حتى حكم رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بصحة حج عصى غير عاقل مع أمه فا كتفي الخ والحديث في مسلم وغيره رفعت امرأة صبيا لها فقالت يا رسول الله
 الهذا حج قال نعم ولك أجر اه كنه مصححه

العقاب على تركه فيبقى سقوطه للعقاب على فعله وهو معنى الجواز قلنا هذا كقول القائل كل واجب فهو نذوب وزيادة فاذا نسخ
الوجوب بقي النذوب ولا قائل به ولا فرق بين الكلامين وكلاهما وهم بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز فان حقيقة الجواز التخيير
بين الفعل والتترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع وذلك مني عن الواجب وذكر هذه المسئلة ههنا أولى من ذكرها في كتاب
النسخ فانه نظري حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ (مسئلة) كلفهم أن الواجب لا يتضمن الجواز فافهم
أن الجواز لا يتضمن الأمر وأن المباح غير ما مور به لثناقض حديثهما كما سبق خلافا للبخي فانه قال المباح ما مور به ولكنه دون
النذوب كما أن النذوب ما مور به ولكنه دون الواجب وهذا محال اذا الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مطلوب بل ما دون فيه ومنطلق
له فان استعمل لفظ الامر في الاذن فهو يجوز فان قيل ترك الحرام واجب والسكون المباح يترك به الحرام من الزنا والسرقة
والسكون المباح والكلام المباح يترك به الكفر والكذب وترك الكفر والكذب والزنا ما مور به قلنا قد يترك بالنذوب حرام
فليكن واجبا وقد يترك بالحرام حرام آخر فليكن الشيء الواحد واجبا حراما وهو تناقض وهو تناقض ويلزم هذا على مذهب من زعم أن الامر
بالشيء ثم ي عن ضده والنهي عن الشيء أمر باحد أضداده بل يلزم عليه كون الصلاة حراما اذا تحرم (١) بها من ترك الزكاة
الواجبة لانه أجد أضداد الواجب وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء لكنهم لم يقولوا به فان قيل فالمباح 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 والاذن فيه فهو تكليف وان أراده أنه الذي كاف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الاباحة
بل بأصل الايمان وقد سماه الاستاذ أبو اسحق رحمه الله تكميلا بهذا التأويل الاخير وهو بعيد مع نزاع في اسم فان قيل فهل
المباح حسن قلنا ان كان الحسن عبارة عما لفاعله أن يفعله فهو حسن وان كان عبارة عما أمر بتعظيم فاعله والثناء عليه أو
وجب اعتقاد استحقاقه للثناء والقيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم أو العقاب فليس المباح بحسن واحترنا باعتقاد
الاستحقاق عن معاصي الانبياء فقد دل الدليل على وقوعها منهم ولم يؤمر بها منهم ودمهم لكانا نعتقد استحقاقهم لذلك مع

بل أي وحدة كانت فان الواجب الصلاة في أي جزء وقعت ولاشك 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 يقعها في جزء آخر وكذا الاعزام فتدبر لأن 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 ففشاء) فينبغي على هذا أن يأن بالتأخير عن أول الوقت (و) روى (عن بعض
الحنفية) العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب (بل أخره) وقته (فان قدمه فنقل بقطعه بالفرض) كالوضوء قبل
الوقت ونسب في المناهج هذا القول الى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال بعض شروحه أنهم قالوا ليس في أول الوقت واجب
الاداء فقيه أنه نفل لا محل له فان نفس الوجوب لا يوجب نافلة المأتي به بل ينافيها ولو أتى به المكلف أتى بالواجب قطعاً (قال)
الامام أبو الحسن (الكرخي ان يتي) المؤدى في غير الآخر (بصفة التكليف الى آخر الوقت فاقدمه واجب) والافضل
(لنا أن الأمر وسع وقت الفعل) وخير المكلف بالاداء في أي وقت شاء (لانه لو أتى في أي جزء لا يعد عاصيا بالاجماع) القاطع
قبل حدوث هذه الآراء (والنعين) بأول الوقت أو أخره (تضييق) مناف للتوسعة (والتخيير بين الفعل والعزم) كما في قول
القاضي (زيادة) على توسعة الأمر من غير دليل (واستدل بأن المظلي في غير الآخر) بل في الوسط (متمثل) فليس
الواجب في الاول والاخر الامتثال ثم هو متمثل (لكونه مصديا قطعاً لا كونه آتيا بأحد الامرين) فبطل قول القاضي
(وربما تمنع المقدمة) المذكورة فانها كيف يسألها القاضي (فقبل انها مجمع عليها اجماعاً قطعياً) فلا يصح المنع (أقول)
الاجماع على الامتثال بها بمحض وهو ما في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه) لان الامتثال أداء الواجب كما يجب (وقد
تقدم الخلاف فيه) فلا اجماع (فتأمل) اشارة الى منع الفرعية مستنداً بأن الامتثال في وقت أعم من الوجوب فيه والجواب
أن أوردناه اتيان المأمور به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالاتبان كما يجب (والأ أن نقول في تقرير الدليل ان خروج المصلي
في غير الآخر عن عهدة التكليف انما هو لا تبيان الصلاة لا تبيان أحد الامرين والاجماع على هذا الا يتوقف على الاجماع على
الوجوب الموسع تدبر قال واقف الامر اقدس سره الخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة هي الوجوب ثم لو حزر

(١) قوله اذا تحرم بها من ترك الزكاة الخ كذا باصليين بيدنا وعبارته فيما سألني اذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور اه معجده

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 شيئاً انه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع ولم يغير حكمه كل ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقى على النقي الاصلى فغيره بالمباح وهذا غور وكشف الغطاء عنه أن الافعال ثلاثة أقسام قسم بقى على الاصل فلم يردفه من الشرع تعرض لاصبر يح اللفظ ولا بدليل من أدلة السمع فينبغى أن يقال استترفيه ما كان ولم يتعرض له السمع فليس فيه حكم وقسم صرح الشرع فيه بالتحخير وقال ان شئت فافعلوه وان شئت فآتر كوه فهذا خطاب والحكم لامة على له الخطاب ولا سبيل الى انكاره وقد ورد وقسم ثالث لم يردفه خطاب بالتحخير لكن دل دليل السمع على نقي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نقي الحرج عن فعله وبقاؤه على النقي الاصلى فهذا فيه نظراً اذا جمع عليه دليل العقل والسمع وفي الطرفين الآخرين أيضاً نظراً ذمك أن يقال قول الشارع ان شئت فقم وان شئت فاقعد ليس بتجديد حكم بل هو تقرير بالحكم السابق ومعنى تقريره أنه ليس بغير أمر بل يتركه على ما هو عليه فليس ذلك أمر احاديث بالشرع فلا يكون شرعياً وأما الطرف الآخر وهو الذي لم يردفه خطاب ولا دليل فيمكن أيضاً انكاره بان يقال قد دل السمع على أن ما لم يردفه طلب فعل ولا طلب ترك فالمكلف فيه تحخير وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الافعال فلا يبقى فعل الامدلولوا عليه من جهة الشرع فتكون اباحته من الشرع والاعورض أن الاباحة من جهة الشرع تقرير لا تغيير وليس مع التقرير تجديد أمر بل بيان أنه لم يحد فيه أمر ا بل كف عن التعرض له وسأبقى لهذا تحقيق في مسئلة اقامة الدليل على الناقى

(مسئلة) المنسوب مأموره وان لم يكن المباح مأموره لان الامر اقتضا وطلب المباح غير مقتضى أما المنسوب فانه مقتضى لكن مع اسقاط الذم عن تاركه والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه اذا تركه مطلقاً وتركه وبدله وقال قوم المنسوب غير داخل تحت الامر وهو فاسد من وجهين أحدهما أنه شاع في لسان العلماء أن الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر استحباب وما شاع أنه ينقسم الى أمر اباحة وأمر ايجاب مع أن صيغة الامر قد تطلق لارادة الاباحة كقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فاذا

الكلام على طريقة المنع وجعل المذكور ارتفع هذا القيل والقال من الذين قد تندر (ثم أقول الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين) بأن تكون الصلاة بدلا من العزم والعزم من الصلاة (كخصال الكفارة بل) ههنا الصلاة (أصل و) العزم (خلف فالامتنال بالصلاة بخصوصها) لكونها أصلا (لا يضره) كما أن الامتنال بوضوء المعدور لكونه أصلا لا يضر وجوب التيمم بدلا منه فتأمل فانه دقيق القاضى وشيعته (قالوا لو أتى بأحدهما أجزاء ولو أخل بمصاعى) فالواجب أحدهما قلنا العصيان منشرع) على تقدير الاخلال بهما (كيف وكثيرا ما لا يوجد في أول الوقت الفعل وأرادته) فينبغى أن يعصى (و لو قيل أريد) بالعزم (عدم ارادة الترك قلنا) مسلم أنه واجب لكن (هومن أحكام الايمان) لا دخل فيه للوقت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه أن لا يرد الترك للواجب (الأثرى لو أخل بالعزم بأن أراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم) قال (في البديع) لا بطل قول القاضى (لو كان العزم بدلا) عن الصلاة (يسقط به المبدل كسائر الابدال) وليس كذلك فان الصلاة لا تسقط حتى قال انا يتعين آخر (والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه) فانه يسقط الوجوب في ذلك الحين وأما في الآخر فلا بد وفيه نظر ظاهر فانه اذا أتى بالمبدل مرة سقط وجوب المبدل والمبدل فتم امتثال الامر فانه لا يقتضى التكرار فان وجب وجب بأمر آخر فهذا واجب آخر ولا كلام فيه فتأمل وهذا ما عندى وأيضا يلزم أن لا يكون المؤدى بعد العزم في وسط الوقت ممثلا لعدم بقاء الوجوب والامتنال حقيقة ليس الأداء الواجب كما وجب اللهم الآن يلتزم ويقول نفل يسقط به الفرض وأيضا يلزم أن لا يصح هذا المؤدى لانه ان أدى بنية أداء الواجب فلا واجب وان أدى بنية النفل أو مطلق النية فلم يذهب اليه أحد في الموسع فتأمل وأنصف فانه دقيق بعض الخفية (قالوا لو كان واجبا أو لا عصى بتأخيره) وفي الكشف بعبارة أخرى الايجاب في أول الوقت والتحخير فيه متنافيان لان الايجاب يقتضى المنع عن الترك والتحخير يجوزه (قلنا) اللزوم (ممنوع وانما يلزم لو كان) الوجوب (مضيقا) بل انما وجب موسعا ولا تنافى فان الوجوب الموسع مانع عن الترك في كل الوقت والتحخير انما هو في أجزاء الوقت بشرط أن لا يجلبه في كل

قضيت الصلاة فانتشروا الثاني ان فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس طاعة لكونه مرادا اذا امر عندنا بفارق الارادة
ولالكونه موجودا اوحادا ما ولذاته اوصفة نفسه اذ يجرى ذلك في المباحات ولا لكونه مباحا عليه فان المأمور وان لم يثب 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 الترتك والتخيير فيه وقولكم انه يسمى مطيعا بقابله
انه لو ترك لا يسمى عاصيا فلما اذنب اقتضاء جازم لا تخيير فيه لان التخيير عبارة عن التسوية فاذا رجح جهة الفعل ربط الثواب به
ارتفعت التسوية والتخيير وقد قال تعالى في المحرمات أيضا فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر فلا ينبغي أن يظن أن الامر اقتضاء
جازم بمعنى أن الشرع يطلب منه شيئا لنفسه بل يطلب منه لما فيه من صلاحه والله تعالى يقتضى من عباده ما فيه صلاحهم
ولا يرضى الكفر لهم وكذلك يقتضى التذنب نيل الثواب ويقول الفعل والترك سببا بالاضافة الى أما في حقه فلا مساواة ولا
خبرة اذ في تركه ترك صلاحا وثوابا فلهذا اقتضاء جازم وأما قولهم انه لا يسمى عاصيا فسيببه أن العصيان اسم ذم وقد أسقط
الذم عنه نعم يسمى مخالفا وغير ممتثل كما يسمى فاعله موافقا ومطيعا (مسئلة) اذا عرفت أن الحرام ضد الواجب لانه
المقتضى تركه والواجب هو المقتضى فعله فلا يخفى عليك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجبا حراما طاعة معصية لكن
ربما تخفى عليك حقيقة الواحد فالواحد ينقسم الى واحد بالنوع والى واحد بالعدد أما الواحد بالنوع كالسجود مثلا فانه
نوع واحد من الافعال فيجوز أن ينقسم الى الواجب والحرام ويكون انقسامه بالاوصاف والاضافات كالسجود لله تعالى
والسجود للصنم اذا أحدهما واجب والاخر حرام ولا تناقض وذهب بعض المعتزلة الى أنه تناقض فان السجود نوع واحد
مأموره فيستحيل أن ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لان نفس السجود وهذا خطأ فاحش فانه اذا تغير
متعلق الامر والمنهى لم يتناقض والسجود للصنم غير السجود لله تعالى لان اختلاف الاضافات والصفات يوجب المغايرة
اذ الشيء لا يغير نفسه 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 أن الساجد للشمس عاص

الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الآخر لما صح في الاول فلما تنوع وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع
من الاول الى الآخر (مسئلة * السبب) الواجب (الموسع الجزء الاول عينا عند الشافعية للسبب) وعدم
المزاحة من الجزء الآخر (وعند عامة الحنفية) ليس السبب الجزء الاول عينا (بل موسعا الى الاخير كالسبب) فانه
موسع وأراد بتوسيع السببية انتقالها يعني أن السبب الجزء الاول ان اتصل به الاداء حصل المقصود ونقر السببية والا فالثاني
وهكذا الى الاخير (وعند الامام (زفر) الانتقال (الى ما يسع الأداء) وبعده لاسبية من صار اهلا في الجزء الذي
لا يسعه لا يجب الصلاة عليه عنده وعندنا يجب وسيجيء ان شاء الله تعالى (و بعد الخروج) أي بعد خروج الوقت ولم يؤد
(فالكل) سبب (وروي عن أبي اليسر ان) الجزء (الاخير) من الوقت (متعين حينئذ) أي حين الخروج للسببية
(واستدل) أولا (بالاجماع على الوجوب على من أسلم وبلغ في وسط الوقت) وبالجملة صار اهلا فيه ولو كان السبب الجزء
الاول عينا لما وجب عليه والالزام الثبوت من غير سبب وان شئت فاقض الاهدات متعاقبة في أجزاء متعاقبة الى الاخير فلا
يتعين جزء عينا للسببية (ويمكن أن) يجب (يقال انه) أي الجزء المدرك (الاول في حقه ما 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 أن لا تصح الصلاة ابعد انقضاء الوقت واما الاول بعينه فيلزم أن يكون المؤدى في الوسط قضاء واما جزءه فبعينه فيلزم
أن لا يصح الاداء قبله فتعين أن يكون كل سبب على جهة الانتقال وفيه نظر لان الغرض أن يختار الثاني ويقول سببته ليس
للو جوب المصيق حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مقض الى شغل ذمة المكلف بالاداء في
أي جزء من أجزاء الوقت بعينه ولا يؤخر عنه كما في خصال الكفارة الواجب أحد الاشياء محضرا وشيخنا الشيخ ابن الهمام
أركان سببية الاول عينا بان انتقال السببية يوجب أن يكون أداء المسبب معرقا للسببية وهو قلب الموضوع السببية لانه تقرر
السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف بالاداء وهذا ليس بشئ لان السبب عندنا الجزء

بنفس السجود والقصد جميعاً فقولهم ان السجود نوع واحد لا يعنى مع انقسام هذا النوع الى أقسام مختلفة المقاصد المقصود
 هذا السجود تعظيم الصنم دون تعظيم الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرة الرافعة للتضاد
 فان التضاد انما يكون بالاضافة الى واحد ولا وحدة مع المغايرة (مسئلة) ما ذكرناه في الواحد بانوع ظاهر أما الواحد
 بالتميين كصلاة بندي دار معصوبة من عمر وغركته في الصلاة فعل واحد بعينه هو مكتسبه ومتعلق قدرته فالذين سلوا في
 النوع الواحد نازعوا عنها فقالوا لا تصح هذه الصلاة اذ يودى القول بصحتها الى أن تكون العين الواحدة من الافعال حراما
 واجبا وهو متناقض فقيل لهم هذا خلاف اجماع السلف فانهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور
 المعصوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلاة في الاراضي المعصوبة فاشكل الجواب على القاضي أبي بكر رحمه الله
 فقال يسقط الوجوب عندها لاجل الاجماع ولا يقع واجبالان الواجب ما يثاب عليه وكيف يثاب على ما يعاقب عليه وفعله
 واحده كون في الدار المعصوبة وسجوده وركوعه أ كوان اختيارية فهو معاقب عليها ومنهى عنها وكل من غلب عليه الكلام
 قطع هذا النظر الى اتحاد كوانه في كل حالة من أحواله وان الحادث منه الا كوان لا غيرها وهو معاقب عليها عاص بها فكيف يكون
 مقربا بما هو معاقب عليه ومطيعا بما هو به عاص وهذا غير مرضى عندنا بل نقول الفعل وان كان واحدا في نفسه فاذا
 كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوبا من أحد الوجهين مكروها ومن الوجه الآخر وانما الحال أن يطلب من الوجه الذي
 يكره بعينه وفعله من حيث انه صلاة مطلوب ومن حيث انه غضب مكروه والغضب معقول دون الصلاة والصلاة معقولة دون
 الغضب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الامر والنهي الوجهان المتغايران وذلك يعقل من السيد أن يقول لعبد
 صل اليوم ألف ركعة وخط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت النهي ضربت وان امتثلت الامر أعتقتل نقاط
 الثوب في الدار وصلى ألف ركعة في تلك الدار فيحسن من السيد أن يضربه ويعتقه ويقول أطاع بالخياطة والصلاة وعصى
 بدخول الدار فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما
 ويكره الآخر ولورى سهما واحدا الى مسلم بحيث يبرق الى كافر أو الى كافر بحيث يبرق الى مسلم فإنه يثاب ويعقب ويملك سلب

الاول وبه يثبت الواجب في الذمة فان أدى فيها والا ينقض هذا الجزء وتحقق آخر فهو مقض 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 بقي أم ارتفع على الاول يلزم بسببية الجزء الثاني اما تحصيل الحاصل أو وجوده بان وهما باطلان والثاني تصادمه
 الضرورة الوجدانية 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 الادل وجب المسبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلان 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 تحكّم فالسبب للوجوب جزء من أجزاء
 هذا الوقت ثم الوجوب موسع في كل جزء منه يصبح أداء الواجب والفعل الموجود في جزء غير الموجود في جزء آخر ضرورة أن
 الصلاة حركات وسكنات والزمان من مشخصاتها في الجزء الاول كانت الحقيقة الصلواتية مطلوبة فيه فان أدى فيها الاصارت
 في الجزء الثاني مطلوبة وهكذا فالسبب الجزء الاول لان نفسه بل لسكونه جزءا ما فان أدى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ الذمة
 والافرجد الجزء الثاني فهو السبب الالاه هو بخصوصه بل لانه جزء من أجزاء هذا الوقت لكن اشتغل ذمة المكلف بالاداء
 في جزء آخر في شخص آخر وهكذا وهذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الابقاعات بهذا الوجه كافة والاستدلال الثاني
 الذي عليه مغلل الأئمة لا يقيد السببية جزءا 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 والتكلمان
 على المقضول المنعام (فرع صبح عصر يومه في) الجزء (الناقص) وهو وقت اجرار الشمس لان السببية قد انتقلت
 اليه فتصاندها واجب ناقصا وأدى كما وجب (لا) عصر (أمسه) أي لا يصح قضاء العصر اليوم الآخر (لان سببه) أي
 عصر الامس (أي الجملة) من الوقت (ناقص من وجه) دون وجه فالواجب له لا يكون ناقصا من كل وجه (فلا يتأدى

الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا تضمن فعله الواحد أمرين مختلفين فإن قيل ارتكاب النهي عنه إذا أدخل بشرط العبادة أفسدها بالاتفاق ونية التقرب بالصلاة شرط والتقرب بالمعصية محال فكيف ينوى التقرب فالجواب من أوجه الأول أن الاجماع إذا انعقد على صحة هذه الصلاة فليعلم به بالضرورة أن نية التقرب ليس بشرط أو نية التقرب بهذه الصلاة يمكن وأبوهانم والجباي ومن خالف في صحة الصلاة مسبقا باجماع الامة على ترك تكليف الظلمة قضاء الصلوات مع كثرتهم وكف ينكسر سقوط نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية ونية الاضافة الى الله تعالى فقال قوم لا يجب الا أن ينوى الظهر أو العصر فهو في محل الاجتهاد وقد ذهب قوم الى أن الصلاة تجب في آخر الوقت والصبي اذا صلى في أول الوقت ثم بلغ آخره أجزاءه ولو بلغ في وسط الوقت مع أنه لا تحقق الفرضية في حقه فان قيل من نوى الصلاة فقد تضمنت نية القربة قلنا اذا صححت الصلاة بالاجماع واستحال نية التقرب فلغني تلك النية ويصح أن يقال تعلق نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة وما لا يبرأ من حق المغضوب منه فان الاكوان هي التي تتناول منافع الدار ثم كيف يستقيم من المعتزلة هذا وعندهم لا يعلم المأمور كونه مأمورا ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كإسياتي فكيف ينوى التقرب بالواجب وهو لا يعرف وجوبه الجواب الثاني وهو الاصح أنه ينوى التقرب بالصلاة ويعصى بالغضب وقد بينا انفصال أحدهما عن الآخر ولذلك يجد المصلي من نفسه نية التقرب بالصلاة وان كان في دار مغضوبة لأنه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصقا 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 يفعل له الاقيامه وقعوده وهو متقرب بفعله 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 الحيطة 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 أن نقول بم تنكرون على القاضي رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لا يهدد دليل 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 كإسياتي فان قيل هذه المسئلة

بالناقص من كل وجهه واعتراض يلزم صحتها اذ وقع بعضها 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 من تلك الاجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة تحققة في وقت الاحرار (فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح) عصر القضاء (في ناقص غيره مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل) فانه لم يكن أهلا فيه فالسبب ليس في حقه الا الناقص فينبغي أن يصح في ناقص غيره ولا يعد أن يقال ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق وهو كامل 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 في الناقص فتأمل (فأوجب بمنع عدم الصحة فانه لا روية عن المتقدمين فيلزم الصحة) هذا مختار الامام نضر الاسلام وقال شمس الأئمة لا يصح وهو المختار وأشار اليه بقوله (والحق أن لانقص في الوقت لذاته) فان الوقت وقت كسائر الاوقات ولذا تصح فيه عبادات أخرى (وانما لم) النقص (الاداء) للصلاة (بالعرض) لوقوع التشبه بعبادة الكفار فان الشمس تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه (فيجمل) هذا النقص (في الاداء لشرفه) وكلاهما والاتفات هذا الكمال (دون غيره) أي غير الاداء فان فيه اختيار النقصان مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء (في) الواجب (البدني عند الشافعية بخلاف) الواجب (المالي كالزكاة) فانها عنده قبل الحول كانت نفسها واجبة دون أدائها فانه يجب بعد الحول (بدليل عدم الأتم بالتأخير) من وقت تلك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يؤاخذ بها (والسقوط بالتجمل) قبل حولان الحول بنية الفرض فعمل أن نفسها واجبة

اجتهادية أم قطعية قلنا هي قطعية والمصيب فيها واحدلان من صحح أخذ من الإجماع وهو قاطع ومن أبطل أخذ من التضاد الذي بين القرينة والمعصية ويدعى كون ذلك محالاً بدليل العقل فالمسئلة قطعية فان قيل ادعيت الإجماع في هذه المسئلة وقد ذهب أحد جنس الخيل الى بطلان هذه الصلاة وبطلان كل عقد منهي عنه حتى البيع في وقت التداوم يوم الجمعة فكيف تتجوز عليه بالإجماع قلنا الإجماع حجة عليه اذ علمنا أن الظلمة لم يثمر وابقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها مع أنهم لو أمروا به لانتشر وإذا أنكروا هذا فيلزمه ما هو أظهر منه وهو أن لا تحل امرأة تزوجها وفي ذمته دائق ظلمه ولا يصح بيعه ولا صلته ولا تصرفاته وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذه حاله لانه عصي بتركه رد المظلمة ولم يتركها الا بتركها ولا يصح بيعه وصلاته وتصرفاته فيؤدي الى تحريم أكثر النساء وقوات أكثر الاملاك وهو خرق للإجماع قطعاً وذلك لا سبيل اليه (مسئلة) كإقتضاد الحرام والواجب فيقتضاد المكره والواجب فلا يدخل مكره تحت الامر حتى يكون شيئاً واحداً ما وراءه مكره والآن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور الى غيره ككراهية الصلاة في الحمام وأعطان الابل وبطن الوادي وأمثاله فان المكره في بطن الوادي يتعرض لخطر السيل وفي الحمام يتعرض للرشاش أو لخطب الشياطين وفي أعطان الابل يتعرض لنفزارها وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة ويرعاشوش الخشوع بحيث لا ينقدح صرف الكراهية عن المأمور الى ما هو في جواره وصحبه لكونه خارجاً عن ماهيته وشروطه وأركانها فلا يجتمع الامر والكراهية فقله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لياتناول طواف المحدث الذي نهى عنه لان المنهي عنه لا يكون ما وراءه والمنهي عنه في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المأمور اذا المأمور به الصلاة والمنهي عنه الغصب وهو في جواره (مسئلة) المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة تنقسم 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 القسم الاول نظاهر ومثال القسم الثالث أن يوجب الطواف ونهى عن إيقاعه مع الحدث أو بأمر بالصوم ونهى عن إيقاعه 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 يأثم بالتأخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب أن يفترق فيه 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 وجهه أن المقصود النقص على الدليل وهو لازم فان ما استدله به جارهنها أيضاً مع عدم الافتراق عندهم ويمكن أن يقرب الكلام بأن السقوط بالاداء فيه مع عدم الاثم في التأخير حال تحقق السبب آية الوجوب دون حال أخرى فانه لا مسمع فيها الى القول بالوجوب قد بر وقديح بان الوضوء انما يسقط الوجوب لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث بخلاف الزكاة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قربة فالزم تكون واجبة من قبل لم تكن مجزئة فان قلت هذا لا يصح على رأى الشافعي لان التنية شرط عنده فالمقصود هناك القربة أيضاً قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون التنية وردد هذا الجواب بأن الزكاة يجوز أن يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو التصاب وان قد وصل سقاً الوجوب واصل هذا مجادلة فان الزكاة من أركان الدين وأساس العبادات فالمقصود من إيجابها تعاب المكلف بإيقاعها في العين فالزم تكون واجبة قبل الحولان لم تكن مجزئة هذا والاحسن في الدفع أن يقال الزكاة تسقط بالتجهيل بنية أداء الفرض وأن نوى التنفل لم تسقط فعلم أنهم واجبة ولا يأثم بالتأخير الى الحول ومن مات قبل الحول لا يأثم وان ظن الموت فعلم أنهم غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدي بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت لا ارتفاع علة الوجوب وهو الحدث ونظيره سقوط الجهاد بعمت الكفار أو يقتل كفاراً خرين اياهم ثم اعلم أن دليل الشافعية لا يدل الاعلى الافتراق في المالي وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشيد الشيخ أبو معين أن كانهم بان الواجب البدني ليس الافعل الصوم مثلاً وهو نفس الاداء كيف والصوم امان نفس الامسالك المخصوص أو غيره والثاني مكارهة وبهت وعلى الاول فهو امان 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 اختيارياً بالعباد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء

من حيث انه بيع مشروع ولكن من حيث وقوعه مقترنا بشرط فاستد أو زيادة في العوض في الربويات مكروه والطلاق من حيث انه طلاق مشروع ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه وحرانه الولد من حيث انها حرانه مشروعة ولكنها من حيث وقوعها في غير المتكوحه مكروهة والسفر من حيث انه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الاابق به عن السيد غير مشروع فجعل أبو حنيفة هذا قسما ثالثا وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الاصل لانه راجع الى الوصف لا الى الاصل والشافعي رحمه الله الحق هذا بكرة الاصل ولم يجعله قسما ثالثا وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهي عن أصله ووصفه الى تطويل العدة أو لحوق التدم عند الشك في الولد وأبو حنيفة حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث زعم أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرط في الصلاة فانه قال عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور فهو نقي للصلاة لانهم وفي المسئلة نظران أحدهما في موجب مطلق النهي من حيث اللفظ وذلك نظري مقتضى الصيغة وهو بحث لغوي نذكره في كتاب الاوامر والنواهي والنظر الثاني نظري تصادفه الاوصاف وما يعقل اجتماعه وما لا يعقل اذا وقع التصريح به من القائل وهو أنه هل يعقل أن يقول السيد لبعده أنا أمرت بالخياطة وأنها لك عنها ولا شك في أن ذلك لا يعقل منه فانه فيه يكون الشيء الواحد مطلوباً بمكروهها ويعقل منه أن يقول أنا أطلب منك الخياطة وأكره دخول هذه الدار والكون فيها ولا يتعرض في النهي للخياطة وذلك معقول واذا خاط في تلك الدار أي بطوبه ومكروهه جميعا وهل يعقل أن يقول أطلب منك الخياطة وأنها لك عن ايقاعها في وقت الزوال فاذا خاط في وقت الزوال فهل جمع بين المكروه والمطلوب أو ما أتى بالمطلوب هذا في محمل النظر والصحيح أنه ما أتى بالمطلوب وأن المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطبوبة أنليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الواقع فان قيل فلم صحت الصلاة في أوقات الكراهة ولم صحت الصلاة الواقعة في الاماكن السبعة من بطن الوادي وأعطان الابل وما الفرق بينهما وبين النهي عن صوم يوم النحر قلنا من صح هذه النصوص لزمه صرف النهي عن أصل الصلاة ووصفها الى غيره وقد اختلفوا في انعقاد الصلاة في الأوقات المكروهة لتردهم في أن النهي نهي عن ايقاع الصلاة

فوجب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا يقتران بخلاف الواجب المالي فان المال شيء يجب في الذمة بايجاب الله تعالى والاداء فعل فيه فلا بأس بالافتراق ولقد بين هذا مطلباً في العارة فمأذ كرنا كفاية والحوار أنه لا شك أن الصوم والصلاة حقيقة وهي الحالة التي تحصل في العين والتصوير والاداء اخراج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما أنه فعل في المال وحيث فنقول الصوم ان أرببه الحالة التي يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الايقاع والاداء وقد جعله الشارع جبراً على ذمة المكلف كما يجعل المال على ذمته وهذا نحو من الواقعة المعترضة من الشارع ولا طلب عنده هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد أن يقع ذلك الثابت في الذمة في العين فانبات الحالة الصومية مثلاً في الذمة هو نفس الوجوب وحكمه محبة الاداء وطلب ايقاع هذا الثابت وجوب الاداء فأتضح الفرق ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشغولة بشئ سيطالب بايقاعه هذا (وأما الحقة فقولوا بالانفصال مطلقاً) أي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المالي والبدني (فن حاضت آخر) أي في وقت آخر الاجزاء (لأقضاء عليها) لعدم وجوب الاداء (بخلاف من طهرت آخر) يجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها واعلم أن هذا التفريع ذكره صاحب الكشف وليس في متنه ويفهم من هذا أن القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال الآتي يدل على أن مناه على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت في الذمة إذ لم يؤد في الوقت ولا بد من التفريع يجب ادائه في غير وقته قال في الحاشية ويمكن أن يقرر أصل الكلام بأنه بالحيض في الآخر انتقلت السببية عما قبلها من الاجزاء الى أن انعدمت فانعدمت نفس الوجوب فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقررت السببية بعد أن لم تكن فاشتغلت الذمة وثبتت نفس الوجوب (١) وان كان معه وجوب الاداء أيضاً

(١) وجد هتاز بادة ليست في نسخ الطبع ونصها ومن طهرت آخر في الجزء الاخير الذي لا يسع الاحد التحريمه نفس الوجوب عليها لوجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وهو شرط وانتفاء الشرط انتفي المشروط وأنت لا يذهب عليك أن هذا مخالف الكتب الثقات وهو ما يقوله المصنف ان الواجب عليها الاداء ليرتب عليه القضاء والسعة المشروطة لوجوب الاداء السعة المتوهمه وتستحق ما هو الحق ان شاء الله فالصواب أن يقال ومن طهرت آخر فقد تقررت السببية وثبتت نفس الوجوب اه ولا يخفى أن الكلام تام بدونها ففعل الناسخ حولها من الهامش الى الصلب كتبه مصححه

من حيث أنه باقاع صلاة أو من أمر آخر مقترن به وأما صوم يوم النحر فقطع الشافعي رحمه الله بطلانه لأنه لم يظهر انصراف
 النهي عن عينه ووصفه ولم يرض قولهم أنه نهي عنه لما فيه من ترك اجابة الدعوة بالا كل فان الاكل ضد الصوم فكيف يقال
 له كل أي أحب الدعوة ولا تأكل أي صم والان تفصيل هذه المسائل ليس على الاصولي بل هو موكل الى نظر المجتهدين في
 الفروع وليس على الاصولي الا حصر هذه الاقسام الثلاثة وبيان 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 الاصولي شيء من ذلك وعام النظر في هذا
 بيان أن النهي المطلق يقتضى من هذه الاقسام أيها وأنه يقتضى كون النهي عنه مكرها لذاته أو غيرها أو لصفته وسيأتي
 (مسئلة) اختلافوا في أن الامر بالنهي هل هو نهي عن ضده وبالسؤال طرفان أحدهما يتعلق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند
 من لا يرى للأمر صيغة ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله قم غيره قوله لا تقعد فاتهم ما صورتان مختلفتان فيجب عليهما الرد الى المعنى
 وهو أن قوله قم له مفهوم أحدهما طلب القيام والاخر ترك القعود فهو دال على المعنيين فالمعنيان المفهومان منه متحدان
 أو أحدهما غير الآخر فيجب الرد الى المعنى والطرف الثاني البحث عن 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 ونهي ووعده وعيد فلا تتطرق الغيرية
 اليه فليفرض في المحلوق وهو أن طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب لتركه وقد أطلق المعتزلة أنه ليس الامر
 بالنهي ثم باعن ضده واستدل القاضي أبو بكر رحمه الله عليهم بأن قال لا خلاف أن الامر بالنهي ناه عن ضده فاذا لم يقم دليل
 على اقتران شيء آخر بأمره دل على أنه ناه عما هو أمره قال وهذا علنا أن السكون عين ترك الحركة وطلب السكون عين طلب
 ترك الحركة وشغل الجوهر بخير ينقل اليه عين تفريره للغير المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البدء من المشرق فهو فعل
 واحد بالاضافة الى المشرق بعد وبالاضافة الى المغرب قرب وكون واحد بالاضافة الى حيز شغل وبالاضافة الى الآخر تفرغ
 وكذلك ههنا طلب واحد بالاضافة الى السكون أمر والى الحركة نهي قال والدليل على أنه ليس معه غيره أن ذلك الغير لا يتحو
 من أن يكون ضده أو مثله أو خلافا ومحال كونه ضد الانهما لا يجتمعان وقد اجتمعوا ومحال بونه مثلا تضادا للمثلين ومحال

وقد أشار الى أنه لا يصلح توجيه التفرغ فالاخرى أن يجعل هذا من تفرغات انتقال السببية وقد وقع في كلام الامام نفي
 الاسلام نفي بع عدم مؤاخذة من مات قبل الآخر على الانتقال وهذا مثله قال واقف الاسرار ولك أن تسقط مؤنة انتقال
 السببية وتقول مبنى القضاء على أصل الوجوب لكن بشرط بقائه وههنا لم ينقل ارتفاع الأهلية عند توجه المطالبة بخلاف
 الظاهرة آخر لتقرر الوجوب مع عدم الاداء وهذا لا يفهمه هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تفرغه وبراءة الذمة بعد
 اشتغالها بالبدل من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببه فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد
 ارتفعت وارتفعت الأهلية عند وجود سبب آخر فأمل (واستدلوا بوجوب القضاء على تأتم كل الوقت) بالاجماع (وهو
 فرع الوجوب) لأن ما لم تكن الذمة مشغولة به لا يتبدل وهو ما نفس الوجوب أو وجوب الاداء (والاتفاق على انتفاء
 وجوب الاداء عليه) أي على تأتم كل الوقت (لعدم الخطاب) ولابد له من الخطاب وانما عدم الخطاب (حذرا عن الغو)
 فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فان قلت اذا لم يكن التأتم مخاطبا 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 اما مع طلب
 الاداء وهو وجوب الاداء أو بدون الطلب بل بنفس ثبوته في الذمة وهو نفس الوجوب ومقابلته القضاء وهذا هو المراد في تلك
 المسئلة والثاني ايقاع الفعل المطلوب وهو بع القضاء والاداء وهو المراد ههنا فندير ثم من التجانب ما وقع في بعض شروح
 أصول الامام نفي الاسلام من أن التأتم ايضا مطالب بالصلاة لكن لأن يظهر أثره في القضاء فان الطلب كما أنه قد يكون لأن
 يقع المطلوب كذلك قد يطلب لأن يقع مثله كافي من صار أهلا آخر الوقت بحيث لا يسع الاقذار الترخية وفيه أنه لو تم ثبوت
 وجوب الاداء لوجود الخطاب فلا يصلح دليلا على الافتراق بين الوجوبين ثم هو في نفسه باطل أيضا لان المانع من تعلق الخطاب
 عدم فهمه فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع عدم القدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب بقدرة
 متوهمة يظهر أثره في القضاء فالحق ما أسلفنا لك فافهم وأورد الشيخ أبو معين بما حاصله ان الواجب على التأتم بعد زوال النوم

كونه خلافاً لتوكان خلافاً لجاز وجود أحد ههنا دون الآخر إما ههنا دون ذلك أو ذلك دون هذا كإرادة الشيء مع العلم به لما
اختلفاً تصور وجود العلم دون الإرادة وأن لم يتصور وجود الإرادة دون العلم بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر وضد الشيء
عن الحركة الأمر بها فلتجزأ أن يكون الأمر بالسكون والحركة معاً يقولون تحركوا وسكنوا وقموا وقعدوا وهذا الذي ذكره دليل
على المعترضة حيث منعتوا تكلف المحال والافس بجواز ذلك يجوز أن يقولوا جمع 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 الكلاسيكي تغيره على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهيياً عن ضده لاعتقائه أنه يعنى ولا يعنى
أنه يتضمنه ولا يعنى أنه يلزمه بل يتصور أن الأمر بالشيء من هو ذا هل 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 يعنيه فإن أمره لم يكن ذاهلاً
عن أضداد المأمور به فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصوداً إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل الماء وره الأبتراء أضداده فيكون
ترك أضداد المأمور به ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستئالة الجمع بين القيام والقعود
إذا قيل له قم فجمع كان ممتثلاً لأنه لم يؤمر إلا بالقيام وقد أوجده ومن ذهب إلى هذا المذهب لزمه فضاض الكعوى من المعترضة
حيث أنكرا المباح وقال ما من مباح إلا وهو ترك الحرام فهو واجب ويلزمه وصف الصلاة بأنها حرام إذا تركها كافة الواجبة
على الفور وإن فرق مفرق فقال النهى ليس أمراً بالضد والأمر نهي عن الضد لم يجد إليه سبيلاً إلا التحكم المحض فإن قيل فقد
قلم إن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده فليكن واجباً قلنا ونحن نقول ذلك
واجب وإنما الخلاف في إيجابه هل هو عين إيجاب المأمور به أو غيره فإذا قيل اغسل الوجه فليس عين هذا إيجاب الغسل جزء من
الرأس ولا قوله ضم النار إيجاباً بعينه لأمسك جزء من الليل ولذلك لا يجب أن ينوى الصوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل
على وجوبه من حيث هو ذرية إلى المأمور لانه عين ذلك الإيجاب فلا منافاة بين الكلامين

واجب مستقل لم يكن واجباً من قبل بدليل شرعي وأما كونه قضاءً أو أداءً فعرف منا والعرف القديم غير فارق يقال قضيت
الصلاة وأديت من غير فرق وأما وجوب نية القضاء فممنوع بل يجب عليه نية ما أوجب الشارع به من ذوال العذر فينبذ لادلالة
على ثبوت الوجوب على التام هذا لكن القوم نقلوا الإجماع على كون صلاة التام بعد الانتباه قضاء والقضاء وإن كان
اصطلاحاً مكن ما اصطلاحاً عليه معنى محصل وكان مفهوماً معلوماً من الشارع والإجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة التام
بعد الانتباه وأيضا حديث القضاء ناطق بأن لصلاة المنسية والتام عنهما التي تؤدي بعد الانتباه فتدبر (قيل) أنا لا نسلم أن
مخاطبة التام توجب اللغو (انما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بالوقت الآن) حال النوم (بل هو مخاطب به بعد الانتباه) فالخطاب
تعلق وهو غير ممنوع التعلق بالتام (كالخطاب) المتعلق (للعدم) فإنه تعلق لا يلزم منه اللغو (والجواب أن الكلام
في الخطاب تخييراً) فإنه لا بد لوجوب الأداء منه (والخطاب للعدم انما يصح تعليقا) فكذا يصح أن يهمل بالتام تعليقا
ولا يضرنا (ولا فرق في هذا الخطاب) التعليق (بين الصبي والمبالغ بخلاف الأول) التخييري (فعل هذا لو انتبه الصبي
بالعلاقة عليه) لعدم التيقن بالأهلية في الوقت (الاحتياط) واستدلوا أيضا بصوم المسافر فإنه إن أدى بنية الفرض
يصح ولو لم يؤد ومات قبل ذلك العدة من أيام أخر لا يأنتم فعلم أن كان الصوم واجبا عليه ولم يكن واجب الاداء ولا يمكن أن يقال أنه
واجب الاداء وجوباً موسعاً ولهذا لا يأنتم بالترك لانه لو كان كذلك لكان حال السفر وبعده متساويين فإنه بعد الإقامة وادراك
العدة وجوب موسع أيضاً فينبغي أن يأنتم أدماً قبل ادراك العدة كما يأنتم بعدها وأول يأنتم في الحائض وأجاب الشيخ ابن الهمام
عن هذين الدليلين أن ههنا إقامة السبب مقام السبب في التام انما يجب القضاء لادراكه السبب وفي المسافر انما يصح الصوم
لذلك لانه كان الصلاة والصوم واجبين عليهما وهذا غير واف فإن إقامة السبب ان كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة
منعولة بحيث يكون الفعل مسقطاً للطلب الذي سيقع ويستحق الحسنى التي تحصل عن الطلب ويأمن عن العقاب الذي يتوقع
بالترك بعد الطلب فهذا هو نفس الوجوب عبر بأى عبارة شئت وإن كان أقامته من غير هذا الاعتبار فأى شيء يقضى التام والمسافر

(الفن الثالث من القطب الاول في أركان الحكم)

وهي أربعة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم أما نفس الحكم فنقد ذكرناه وأنه يرجع الى الخطاب وهو الركن الاول (الركن الثاني الحاكم) وهو المخاطب فان الحكم خطاب وكلام فاعله كل متكلم فلا يشترط في وجود صورة الحكم الا هذا القدر أما استحقاق نفوذ الحكم فليس الامتنان له الخلق والامر فاعلم النافذ حكم المالك على مملوكه ولا مالك الا الخالق فلا حكم ولا أمر الا له أما النبي صلى الله عليه وسلم والسلطان والسيد والاب والزوج فاذا أمر وأمر أو وجوباً لم يجب شيء بل يجب الله تعالى طاعتهم ولو لا ذلك لكان كل مخلوق أو واجب على غيره شيئاً كان له لوجب عليه أن يلقب عليه الايجاب اذ ليس أحدهما أولى من الآخر فاذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته فان قيل لا بل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حسافهواهل للاييجاب اذ الوجوب انما يتحقق بالعقاب فلناقد ذكرنا من مذهب القاضي رحمه الله أن الله تعالى ولو أوجب شيئاً لوجب وان لم يتوعد عليه بالعقاب لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يتحصل على طائل اذ لم يتعلق به ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الآن العادة جارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يحذر في الآخرة ولا قدرة عليه الا الله تعالى فان أطلق على كل ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الا في من ذلك يجوز ان يكون موجبا لاعتق أن يتحقق قدرته عليه فانه ربما يعجز عنه قبل تحقيق الوعيد لكن تتوقع قدرته ويحصل به نوع خوف (الركن الثالث المحكوم عليه) وهو المكلف وشرطه أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب فلا يصح خطاب الجنان والبهيمة بل خطاب الجنون والصبي الذي لا يعبر لان التكليف مقتضى الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك الا بقصد الامتثال وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف فكل خطاب متضمن للامر بالفهم فن لا يفهم كيف يقال له افهم ومن لا يسمع الصوت كالجناد كيف يكلمهم وان سمع الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع ومن يسمع وقد يفهم فهم ما لم يكنه لا يعقل ولا يثبت كالجنون وغير المميز فخطأه ممكنة لكن اقتضاء الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن فان قيل فقد وجبت الزكاة والقرامات والتفقات على الصبيان قلنا ليس ذلك من التكليف في شيء اذ يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب الدية على العاقلة لا بمعنى أنهم

وأى شيء سوى المسافر حين أدائه وعمله بالعرصة هذا والعلم التام عند اعلام الغيوب (وما قيل) في التلويح (ان الوجوب لازم لعقلية الحسن) لان استحقاق الثواب لا يتلوه عن نوع شغل الذمة وعقلية الحسن حق (كما هو مذهبنا) فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب (فيرد عليه أنه يلزم ثبوته) أي ثبوت الوجوب (بدون الشرع ولم يقل به أحد منا كيف وليس لنا أصل خامس) وهذا وقد عرفت أن معظم أصحابنا قالون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه أصالة أصل خامس فان هذه الاصول كاشفة عن الشغل الذي كان من الشارع جبر الكون الحسن عقلياً وقد قالوا بمعرفة بعض الاحكام بالفعل أيضاً (ثم اعلم أنهم صرحوا بان لا طلب في أصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبر الفعل) بأن فاعله يستحق الحسن التي يستحقها بالاداء بعد الطلب ويعد عن الضرر الذي يتوقع بالترك بعد الطلب وأما وجوب الاداء ففيه طلب ان امتثل استحق الحسن والاستحق العقاب (وأورد أن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو) أي الواجب (انما يكون واجبا بالطلب) فقط وقد قلتم أن لا طلب فلا وجوب فأي شيء يسقط بالفعل (و) أيضاً (قصد الامتثال انما يكون بالعلم به) أي بالطلب واذ لا طلب فلا قصد للامتثال فلا يسقط الواجب بالفعل فاذا لا يصح الاقتراق بين الوجوب وبين أصالة لا في المسالي ولا البدني بل انما يحدث بالطلب وجوب موسع الى الاخير وعنده يتضيق لا غير وهو مختار الشيخ ابن الهمام (والحواب أنا لان سلم أن الواجب انما يكون واجبا بالطلب) فقط (بل) قد يكون واجبا (بالسبب) أيضاً (والنبي قد ثبت) في الذمة (ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب المطار الى انسان لا يعرف مالكة) فانهما يثبتان في الذمة ولا يطلبان وهذا استدلال لعدم الضرر المناقشة فيه بانه يجوز أن يكون هناك وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه اشارة الى أنه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع من بعض المشايخ ولك أن تقول لو كان الوجوب موسعاً الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثم 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 ظاهر جداً (أقول فقه المقام اننا خطاب وضع بالسببية للوجوب) كقوله عليه وعلى

مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت الغرم في ذمتهم فكذلك الاتلاف ومالك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان يعني أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وذلك غير محال إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم أفهم وأن يخاطب من لا يسمع ولا يعقل وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به فهم التكليف في نافي الحال حتى إن الهبة لم تملك لها أهلية فهم لخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تنهأ لإضافة الحكم إلى ذمتها والشرط لأبدان يكون حاصلها أو يمكن أن يحصل على القرب فيقال أنه موجود بالقوة كما أن شرط المالكية الإنسانية وشرط الإنسانية الحياة والتطفة في الرحم قد ثبتت لها الملك بالارت والوصية والحياة غير موجودة بالفعل ولكنها بالقوة إذ مصيرها إلى الحياة فكذلك الصبي مصيره إلى العقل فملح لإضافة الحكم إلى ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال فإن قيل فالصبي المبرأ مأور بالصلاة فلنا مأور من جهة الولي والولي مأور من جهة الله تعالى إذ قال عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وذلك لأنه يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه فصار أهلاً له ولا يفهم خطاب الشارع إذ لا يعرف الشارع ولا يخاف عقابه إذ لا يفهم الآخرة فإن قيل فإذا قارب البلوغ عقل ولم يكفه الشرع أفيدل ذلك على نقصان عقله قلنا قال القاضي أبو بكر رحمه الله ذلك يدل عليه وليس يتجسس ذلك لأن انفصال التطفة منه لا يزيد عقله لكن حط الخطاب عنه تخفيفاً لأن العقل خفي وإنما يظهر فيه على التدرج فلا يمكن الوقوف بعنقه على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع ويعرف المرسل والرسول والآخرة فنصب الشرع له علامة ظاهرة (مسئلة) تكليف الناسي والغافل عما يكلف محال إذ من لا يفهم كيف يقال له أفهم أما ثبوت الأحكام بأفعاله في النوم والعقلاء فلا يسكر كلزوم الغرامات وغيرها وكذلك تكليف السكران الذي لا يعقل محال كتكليف الساهي والمجنون والذي يسمع ولا يفهم بل السكران أسوأ حال من النائم الذي يمكن تنبيهه ومن المجنون الذي يفهم كثير من الكلام وأما نفوذ إطلاقه ولزوم الغرم فذلك من قبيل ربط الأحكام بالاسباب وذلك مما لا يسكر فإن قيل فقد قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا خطاب للسكران قلنا إذ ثبت بالبرهان استحالة خطابه وجب تأويل الآية ولها تأويلان أحدهما أنه خطاب مع المنتشى الذي ظهر فيه مبادئ النشاط والطرب ولم يرزل عقله

آله الصلاة والسلام وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين (وخطاب تكليف بالاعتناء) فإذا كان الخطابان مختلفين (فجيب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر) والاتحاد (فثبوت الفعل حقاؤه كدأ على الذمة من الأول) وهو خطاب الوضع (وهو الوجوب) نفسه (وطلب إيقاعه في العين من الثاني) وهو الخطاب التكميلي (وهو وجوب الأداء فعلم أن الوجوب شيء ووجوب الأداء شيء آخر) فينصّل أحدهما عن الآخر (و) غلم (أن لا طلب في الأول) أي نفس الوجوب (بل في الثاني) أي وجوب الأداء (والا) فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فانقلب التكليف وضعاً و (لزم قلب الوضع فتدبر) وأنت لا يذهب عليك أنه لو تم فأنما يدل على مغايرتها في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء في الواقع والمطلوب هذا دون ذلك قال مشيد أركان الأصول والفروع واقفاً لا سراراً أبو ناقد سمره أنه غير تام إذ يجوز أن يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الإيقاع عند وجود السبب لا غير فهو يفيد الطلب ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما حينئذ لا بد أن يرجع إلى الدليل السابق بأنه لو كان مشتملاً على الطلب يلزم في النائم القعود فإنه تعلق به خطاب الوضع هذا وتأمل فيه فإن فيه أخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا شناعة فيه واعلم أنه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء ببراهين لا تدحضها شبهة أصلالكنهم ما كتفوا به هذا بل ادعوا أن في غير الآخر نفس الوجوب فقط وأما وجوب الأداء فأنما يتحقق في الآخر وتعلق الخطاب فيه وهو وقت التصديق وأورد عليه أنه لو كان الأمر كذلك لكان الطلب مع المطلوب إذ حال التصديق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب الأداء وهذا الإراد لا اختصاص له بهذا المقام فإن في الصوم أيضاً يلزم ذلك لأن 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 يتوجه الخطاب بأن يصلى في وقت التصديق ويصوم في اليوم فلا فساد واستدلوا على ما ادعوا أن في ما قبل الآخر أن أدى سقط الفرض فهناك وجوب التسهة وأن آخر فلا ثم فليس هناك طلب والآن ثم المخالفة الأمر فهناك وجوب من دون وجوب الأداء وأما في الآخر فبأن تأخير فضيه توجه الخطاب ولا يخفى ما فيه فإنه لا يدل الأعلى

فانه قد يستحسن من اللعب والانسباط ما لا يستحسنه قبل ذلك ولكنه عاقل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معنا حتى تتيقنوا
 وبشكل فبكم باتكم كما يقال للغيضان اصبر حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن غضبك فيكمل علمك وان كان أصل عقله باقيا
 وهذا لانه لا يشغل بالصلاة مثل هذا السكران وقد يبر عليه تصحيح مخارج الحروف وتتمام الخشوع الثاني انه وردنا الخطاب
 به في ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلاة بل المنع من افراط الشرب في وقت الصلاة كما يقال لا تقرب
 التهجيد وانت شبعان ومعناه لا تشبع فيثقل 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 قاعا والسكران
 والنابى والصبي والمجنون أقرب الى التكليف من المعدوم قلنا ينبغي أن يفهم معنى قولنا ان الله تعالى أمر وان المعدوم مأمور فانا
 نعني به أنه مأمور على تقدير الوجود لا أنه مأمور في حالة العدم اذ ذلك محال لكن أثبت الذاهبون الى اثبات كلام النفس أنه
 لا يبعد أن يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الوالد الذي سيوجد انه لو قدره رقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطالبا
 بذلك الطلب ومأمورا به فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد قد يتم تعلق بعباده على تقدير
 وجودهم فاذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء ومثل هذا جار في حق الصبي والمجنون فان انتظار العقل لا يزيد على انتظار
 الوجود ولا يسمى هذا المعنى في الازل خطبا بانما يصير خطبا با اذا وجد المأمور وأسمع وهل يسمى أمرا فيه خلاف والصحيح أنه يسمى
 به ان يحسن أن يقال فيمن أوصى أولاده بالتصدق بماله أن يقال فلان أمر أولاده بكذا وان كان بعض أولاده مجتثا في البطن
 أو معدوما ولا يحسن أن يقال خاطب أولاده اذا حضره وأسمعوا ثم اذا أوصى فنفسه واوصيته يقال قد اطاعوه وامتلوا أمره
 مع أن الأمر الآن معدوم والمأمور كان وقت وجود الأمر معدوما وكذلك نحن الآن بطاعة عما يتناولون أمر رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا وان كان جاعدا الله تعالى فاذا لم يكن وجود لا أمر شرطا لكون المأمور مطيعا مما تلازم
 بشرط وجود المأمور لكون الأمر أمرا فان قيل أفتقولون ان الله تعالى في الازل أمر للعديم على وجه الالتزام قلنا نعم
 نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصديق اذا عاقبوا وبلغوا فيكون الالتزام

انتفاء الطلب المضيق فانه ان كان طلب في الاول موسعا الى الآخر بحيث يتغير المكلف أن يؤدي في أي وقت شاء فلا يلزم الأمر
 بالتأخير ولا محذور واهله من ههنا زعم المصنف أن المطلوب نفي الطلب الحتمي لكن تنبوعه كما تمهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم
 أن لا يتحقق امتثال أصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلاة والسلام والعبادة رضوان الله عليهم متمثلين للاوامر الالهية فان
 الامتثال يقع المأمور به كما هو مأمور وقد فرض أنه لم يتعلق أمر قبل الآخر وفي الآخر لم يتعلق لمنع الأداء في الوقت السابق على
 الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد أن يتكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو أعلى منه وهو ابتغاء رضا الله
 بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم انه يلزم أن لا يتحقق التكليف المنجز في الصلاة الاعلى أقل القليل من المكلفين الاتيين
 بالفعل حال التضييق أو القاضين ولعلمهم بترمونه هذا وقد وقع في هذه المسئلة نوع اطباب لانه من مطارح الاذ كياء وزل فيها
 أقدم كثير من المهرة والله تعالى ولي السداد (مسئلة) الواجب قسمان أداء وقضاء (الأداء فعل الواجب في وقته المقدر له
 شرعا) ودخل فيه المؤدى في الآخر من الوقت وغير الآخر فيشمل الواجب بنفس الوجوب وواجب الأداء فهذه معنى الأداء
 غير ماسق (وقبل) الأداء فعل (ابتدائه كالتحريم عند الحنفية وركعة عند الشافعية) في وقته المقدر شرعا ليدخل ماسرعا
 في الوقت وأتم خارجه (ومنه) أي من الأداء (الاعادة وهو الفعل فيه) أي في وقته المقدر شرعا (مانا للخلل) واقع في الفعل
 الاول غير الفساد كتركه الفاتحة على مذهبا واختلف فيه قيل مندوب لان الصلاة الواجبة قدمت فلاحقه للوجوب مرة
 أخرى (والاصح أنه واجب) اذا كان للخلل أداءها مع كراهة تحريم كترك الواجب لان الذمة بقيت مشغولة بهذا الواجب
 المترولا فلا بد من أدائه واذا لم يعرف قربة الا في ضمن صلاة فوجب الصلاة ليكون الواجب مؤدى فتكون هذه جارية للاولى التي
 وقعت فرضا خلافا لابي السر فانه يقول الثاني بصير فرضا هذا وله وجه أيضا (والقضاء فعله بعده) أي فعل الواجب بعد
 الوقت المقدر شرعا (استدرا) كما سافرت عمدا أو سهوا تمكّن من فعله كما سافرا ولم يتمكن لما منع شرعا كالخض وأعتقا كالنوم
 فعلى هذا العبادة الغير المؤقتة ليست أداء ولا قضاء اذ لا وقت مقدر هناك (فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز) فانه وان

والإيجاب حاصل ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لعبد صم غدا فصد وأوجب وأزعم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بأنه ملزم وموجب في الحال (الركن الرابع المحكوم فيه) وهو الفعل اذ لا يدخل تحت التكليف الا الافعال الاختيارية ولله داخل تحت التكليف شروط الاول صحة حدوثه لاستحالة تعلق الامر بالتقديم والباقي وقلب الاجناس والجمع بين الضدين وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها عند من يحيل تكليف ما لا يطاق فلأمر الاعدوم يمكن حدوثه وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأمورا به كما كان قبل الحدوث أو يخرج عن كونه مأمورا كما في الحالة الثانية من الوجود اختلفوا فيه وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره الثاني جواز كونه مكتسبا لعبد حاصل باختباره اذ لا يجوز تكليف زيد كتابة عمرو وخياطته وان كان حدوثه ممكنا فليكن مع كونه ممكنا مقدورا للمخاطب الثالث كونه معلوما للمأمور معلوم التميز عن غيره حتى يتصور قصد الهه وأن يكون معلوما كونه مأمورا به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامثال وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فان قيل فالكافر مأمور بالايمان بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه مأمور به قلنا الشرط لا بد أن يكون معلوما وفي حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم ممكنا بان تكون الأدلة منصوبة والعقل والتمكين من النظر حاصل حتى ان ما لا دليل عليه أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصح في حقه الرابع أن يكون بحيث يصح ارادة ايقاعه طاعة وهو أكثر العبادات ويستثنى من هذا شيان أحدهما الواجب الاول وهو النظر العرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه الا بعد الاتيان به والثاني أصل ارادة الطاعة والاخلاص فانه لو افتقرت الى ارادة لا فقرت الى ارادة وتسلسل ويتشعب عن شروط الفعل خمس مسائل (مسئلة) ذهب قوم الى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط بل يجوز تكليف ما لا يطاق والامر بالجمع بين الضدين وقلب الاجناس واعدام القديم وإيجاد الموجود وهو المنسوب الى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وهو لازم على مذهبه من وجوب أحد عمات القاعدة عنده غير قادر على القيام الصلاة لان الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله وانما يكون مأمورا قبله والاخر أن القدرة الحادثة لا تأثر لها في إيجاد المقدور بل أفعال الحادثة بقدره الله تعالى واختراعه وكل عبده عنده مأمور بفعل الغير واستدل

كان فعلا في غيره وقته الذي وجب اتمامه فيه بالاحرام لكن ليس ذلك وقته المقدر شرعا (ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بدل 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 بمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قال الامام نفي الاسلام الاداء تسليم عن الثابت بالامر كالعبادة في وقتها وتسليم عن المغصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالامر كالصوم للصوم والقدية في حق الشيخ الفاني وتسليم قيمة الفرس المغصوب وأورد ههنا تقسيمات وتعرفات كما هو دأبه الشريف أعرض عنها مخافة أن يطول الكلام (فرع • تأخير الفعل) الواجب الموسع (مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية انفاقا) لا بد لعوى 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 نفي الاسلام وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة أن الشرع خير في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا أن يسقط خياره بالتضييق للوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لاشئ عليه ثم هذه الدعوى لا تستقيم على القول بالوجوب للأداء موسعا أيضا وان تعلق الخطاب في أول الوقت فان الشارع وسع الى الآخر فالتأخير جائز ولا معصية في الجائر والقول بان التوسيع ليس الا عند عدم الظن بالموت تغيير للنص فلا بد ذلك من دليل والقول بان المعصية لفساد العزيمة كالعزم ترك الواجب وان كان أقرب من الاول لكنه غير صحيح اذ لا فساد في العزيمة ههنا فانه ما عزم بالترك الجائر ومن ههنا ظهر كفساد ما في الحاشية أقول فيه دليل على أن الآخر الذي يتعين للسببية وبتضييقه الموسع أهم من أن يكون بحسب الواقع أو باعتبار ظن المكلف بالموت يجعل البعض كالاتهي وذلك لان هذا تأويل لا سمع من غير موجب مأثور فكيف مع مخالفة كلام مثل هذا الامام نفي الاسلام ثم رد عليه انه حينئذ يلزم أن يعصى من آخر مع ظن السلامة لانه عند الموت تضييق الواجب كما قلت والترك حين التضييق يوجب 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 كالمع أنه يجزى

على هذا بثلاثة أشياء أحدها قوله تعالى ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به والحال لا يسأل دفعه فإنه مندفع بذاته وهو ضعيف لأن المراد به ما يشق ويثقل علينا فمن أنعب بالتكليف بأعمال تكاد تنفضى إلى هلاكه لشدتها كقوله أقتلوا أنفسكم أو آخر جوامن دياركم فقد يقال حمل ما لا طاقة له به فالظاهر المؤول ضعف الدلالة في القطعيات الثانية قولهم إن الله تعالى أخبر أن أبا جهل لا يصدق وقد كلفه الإيعان ومعناه أن يصدق محمد أقبحا جاءه ومما جاءه أنه لا يصدق فكانه أمره أن يصدق في أن لا يصدق وهو محال وهذا ضعيف أيضا لأن أبا جهل أمر بالإيمان بالتوحيد والرسالة والأدلة منصوبة والعقل حاضر إذ لم يكن هو محنونا فكان الامكان حاصل لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر عليه حسدا وعتادا فالعلم يتبع المعلوم ولا يغيره فإذا علم كون الشيء مقدورا وممكنا منه ومتروك من جهة مع القدرة عليه فلو انقلب محال الانقلاب العلم جهلا ويخرج عن كونه ممكنا مقدورا وكذلك نقول القيامة مقدور علينا من جهة الله تعالى في وقتها هذا وإن أخبر أنه لا يقبها ويركها مع القدرة عليها وخلاف خبره محال إذ يصير وعيده كذبا ولكن هذه استحالة لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه الثالث قولهم لو استحال تكليف المحال لاستحال ما لصيغته أولعنا أو لفسدته تتعلق به أولا لأنه يناقض الحكمة ولا يستحيل لصيغته إذ لا يستحيل أن يقول كونوا قردة طاشين وأن يقول السيد لعبده الأعمى أبصر وللزمن امش وأما قيام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضا إذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين ومحال أن يقال أنه تمتع للفسدة أو مناقضة الحكمة فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال إذ لا يقيم منه شيء ولا يحب عليه الاصلح ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والفساد والسفاهة من الخلق ممكن فلم يمتنع ذلك مطلقا والمختار استحالة التكليف بالمحال لا لقمحها ولا لفسدتها تشأ عنه ولا لصيغته إذ يجوز أن ترد صيغته ولكن للتجيز لا لطلب كقوله تعالى كونوا حجارة أو حديدًا وكقوله كونوا قردة خاسئين أو لاظهار القدرة كقوله تعالى كن فيكون لا بمعنى أنه طلب من المعدوم أن يكون بنفسه ولكن بمعنى إعناؤه بمعنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطوبا وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوما للتكليف بالاتفاق فيجوز أن يقول تحركه إذ التحرك مفهوم فلو قال له تحركه فليس بتكليف إذ معناه ليس بمعقول ولا مفهوم ولأنه معنى في نفسه فإنه لفظ مهمل فلو كان له

فيما إذا أخر ظن الموت وكذا لا يصح الجواب بأن الموت لا يكون سببا للعصيان فلا يعصى لأنالم يجعل الموت سببا بل تركه باختياره في وقته كله وكذا لا يصح الجواب بأن جاء عمل البعض كلاً انما هو ظن الموت لا الموت نفسه لأنه مطالب بالفرق كيف والموت عجز كله وأما الظن فلا يجوز أن يظهر نذبه فالموت أولى من الظن هذا فالخلق هو ما قلنا لأن لا ثم أصلا (فإن لم يمت) وظهر كذب ظنه (وفعله في وقته فالجمهور على أنه أداء لصديق حده عليه) فإنه فعل في وقته المقدر شرعا (وقال القاضي قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله) لأنه لما ظن الموت تعين الأداة قبله قال الشيخ ابن الهمام هذا مستبعدان قال بوجوب نية القضاء والأداة النزاع لفظي (وورد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله) وأخرقائه بأنهم قطعوا قصده مخالفة الأمر (فأذا بان الخطأ وفعل) في الوقت (فهو أداء اتفاقا) ويلزم عليه كونه قضاء لان وقته المقدر شرعا كان قبلاه حتى أتم بالترك فيه (أقول الفرق) بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة (بين فإن في الأول اعتقاد عدم الوقت مطلقا لا وقت القضاء ولا وقت الأداء (وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء) فقط (فالأول متضيق من كل وجه) فلا يسع الأداء ولا القضاء (بخلاف الثاني) فاتضح الفرق (فتأمل) إشارة إلى أنه لا ينفذ لان عمله القاضي موجودة ههنا أيضا هي صيرورة وقته شرعا ما قبل الظن والألمسا أتم بالتأخير فالخلق إذن على القول بالأنتم أن يقولوا الظن معتبر ما لم يظهر خطأ واذ قد ظهر شرعا الحاكم إلى الأصل والمؤدى واقع في الوقت بل لا ريب (ومن أخرج عن ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق أنه لا يعصى) وإن قيل بالعصيان (إذا التأخير) لظان السلامة (جائز ولا تأنيم بالجائز والقول بان شرط الجواز) أي جواز التأخير إلى الآخر (سلامة العاقبة) إليه واذ أمات فجأة فقد فات شرط الجواز للتأخير فينبغي أن يأثم وردبناه يلزم حينئذ التكليف بالمحال إذ لا تعلم سلامة العاقبة وأما الظن فهو متحقق في هذه الصورة فعلى اعتباره جازل التأخير فلا يأثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالمتنع وفيه ما فيه فإنه وإن لم يكن تكليف لكنه باحة ولا باحة في المتنع وأشار المصنف إلى ضعف هذا الرد بقوله (الالامية) أي شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة (حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال) فإن العلم بالسلامة محال عادة وأما نفس السلامة فواقع

معنى في بعض اللغات يعرفه الآمر دون المأمور فلا يكون ذلك تكليفاً أيضاً لأن التكليف هو الخطاب عما فيه كلفه وما لا يفهمه الخطاب لا يكون خطاباً معه وإنما يشترط كونه مفهوماً لتصور منه الطاعة لأن التكليف اقتضاء طاعة فإذا لم يكن في العقل طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً معقولاً لا يستحيل أن يقوم بذات العاقل طلب الخياطة من الشجر لأن الطلب يستدعي مطلوباً معقولاً أولاً وهذا غير معقول أي لا وجود له في العقل فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل وإنما توجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل واحداث القديم غير داخل في العقل فكيف يقوم بذاته طلب احداث القديم وكذلك سواد البيض لا وجود له في العقل وكذلك قيام القاعد فكيف يقول له قم وأنت قاعد فهذا الطلب يتمتع قيامه بالقلب لعدم المطلوب فإنه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الاعيان يشترط أن يكون موجوداً في الازهان أي في العقل حتى يكون المجاهد في الاعيان على وفقه في الازهان فيكون طاعة وامثالاً أي احتذاء لمثال ما في نفس الطالب فالامثال له في النفس لامثال له في الوجود فإن قيل فإذا لم يعلم بمغز المأمور عن القيام تصور أن يقوم بذاته طلب القيام قلنا ذلك طلب مبني على الجهل وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف فإذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً وهذا لا يتصور من الله تعالى * فإن قيل فإذا لم تؤثر القدرة الحادثة في الايجاد وكانت مع الفعل كان كل تكليف تكليفاً على الاطلاق قلنا نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين أن يقال للقاعدة التي ليس زمن ادخل البيت وبين أن يقال له اطلع السماء أو يقال له قم مع استدامة القعود أو اقلب السواد حرة والشجرة فرسا الآن النظر في أن هذه التفرقة الى ماذا ترجع ويعلم أنها ترجع الى تمكن وقدرته بالاضافة الى أحدهما لاوامر دون البقية ثم النظر في تفصيل تأثير القدرة ووقت حدوث القدرة كيف ما استقر أمره لا يتككنا في هذا واذللك جاز أن نقول لا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به فان استوت الامور كلها فأى معنى لهذا الدعاء أو أى معنى لهذه التفرقة الضرورية فغرضنا من هذه المسألة غير موقوف على البحث عن وجه تأثير القدرة ووقتها وعلى الجملة سبب غموض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس وفي فهم أصل كلام النفس غموض فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لا محالة يكون أغمض (مسئلة) كالأيجوز أن يقال اجمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن لان الانتهاء عنهما محال كالمجمع بينهما فان قيل فن توسط زرعة مغصوبة

(يقضى) هذا القول (التخير بين الممكن) وهو التأخير حال السلامة (والممتنع وهو) التأخير عند عدم السلامة لاستحالة المشروط عند عدم الشرط (وهو) أى التخير على هذا الوجه (برفع حقيقة التوسع فتدبر) فان التوسع يقتضى أن يتخير المكلف في التأخير وهذا التخير يقتضى أن يحتاط ولا يؤخر فاذن لا بد من البناء على الظن فجاز التأخير فلا ثم فان قلت هذا منقوض بالواجب العمري فإنه يجوز فيه التأخير عند السلامة وأيضا المقصود من اشتراط السلامة أن يجوز التأخير بشرط عدم الترك فلومات في وسط الوقت قبل الاداء وجد تركه وليس فيه التخير بين يمكن وممتنع قلت قد وجد النص في الموسع على جواز التأخير الى آخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لم يلزم باده عليه وكان التأخير جائزاً في وقت دون وقت وتخييراً بين التأخير مع الاداء ومع السلامة والتأخير كذلك مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمري اذ لا نص فيه على التأخير الى آخر الوقت بل التأخير مقيد فيه بشرط عدم الاخلال والاجاز الترك عمداً من غير عذر الى أن يموت وهذا رفع حقيقة الوجوب فافهم (وفرق) الشيخ (ابن الحاجب بين ما وقته العمر كالج فيعصى) بالتأخير وان كان مع ظن السلامة والموت بقاءً (وبين غيره) أى غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع (فلا يعصى) بالتأخير مع ظن السلامة وان مات بقاءً (ليس بسد يد لان الوجوب مشترك) بين الواجب العمري والموسع فان كان سبب العصيان في الاول الوجوب فينبغي أن يعصى في الثاني أيضاً (وعذر الفجأة عام) فيها فلو قبل عذر الفجأة في الموسع قبل في العمري فلا فرق (وفيه ما فيه) فان الفرق ظاهر لان العمري وقته الحركة فالوجوب فيه يقتضى أن يعصى بالتأخير عن العرف اذا أخرج الحمشلا ومات بقاءً فقد تركه في تمام وقته المقدر وهو اثم والار ترفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فإنه اذا مات قبل الاخر فتركه في تمام وقته بتقصير منه لكن حينئذ ينبغي أن لا يعصى فيما اذا ظن الموت وأيضا الوجوب ووجوب الاداء مقترقان في الموسع فلا يثم قبل الاخر لعدم وجوب الاداء وفي العمري لا يتفصل أحدهما عن الآخر فإثم الترك هذا والله الغفور الذاثم يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء (مسئلة) * اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد) وفي عبارة بعض المشايخ بسبب جديد (وعليه

فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج اذ في كل واحد افساد زرع الغير فهو عاص بهما قلنا حظ الاصول من هذا ان يعلم أنه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج ولا ينهي عن الضدين فانه محال كالأثوم مجمعهما فان قيل فإي قال له قلنا يؤمر بالخروج كما يؤمر الموج في الفرج الحرام بالنزع وان كان به مما سالف الفرج الحرام ولكن يقال له انزع على قصد التوبة لا على قصد الالتذاذ كذلك في الخروج من العصب لتقليل الضرر وفي المكث تكثيره وأهون الضررين يصير واجبا وطاعة بالاضافة الى أعظمهما كما يصير شرب الخمر واجبا في حق من غص بلقمة وتناول طعام الغير واجبا على المضطر في المحصة وافساد مال الغير ليس حراما لعينه ولذلك لو أكره عليه بالقتل وجب أو جاز فان قيل فلم يجب الضمان بما يفعله في الخروج قلنا الضمان لا يستدعي العدوان اذ يجب على المضطر في المحصة مع وجوب الاتلاف ويجب على الصبي وعلى من رمى الى صف الكفار وهو مطيع به فان قيل فالضبي في الحج الفاسدان كان حراما للزوم القضاء فلم يجب وان كان واجبا وطاعة فلم يجب القضاء ولم عصي به قلنا عصي بالوطء المفسد وهو مطيع باتمام الفاسد والقضاء يجب بأمر مجرد وقد يجب بما هو طاعة اذا اتفق اليه خلل وقد يسقط القضاء بالصلاة في الدار المعصوبة مع أنه عدوان والقضاء كالضمان فان قيل فبم تنكرون على أبي هاشم حيث ذهب الى أنه لو مكث عصي ولو خرج عصي وأنه أتى بنفسه في هذه الورطة فيكم العصيان ينسحب على فعله قلنا وليس لاحد أن يلقى بنفسه في حال تكلف ما لا يمكن فمن أتى نفسه من سطح فانكسرت رجله لا يصعب بالصلاة فاعدا وانما يصعب بكسر الرجل لا بتترك الصلاة قائما وقول القائل ينسحب عليه حكم العدوان ان أراد به أنه انما هي 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 أيضا ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلا فانه ممنوع شرعا قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان قيل فان رجحتم جاز الخروج لتقليل الضرر فما قولكم فيمن سقط على صدر صبي مخفوف بصبيان وقد علم أنه لو مكث قتل من تحته أو انتقل قتل من حواله ولا ترجح فكيف السبيل قلنا يجتمل أن يقال امكث فان الانتقال فعل مستأنف لا يصح الامتناع حتى قادر وأما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال

الاكثر) من الشافعية والمالكية وبعض منا كابي اليسر وأتباعه (أو) هو (بما يوجب الاداء) ولم ترد به أن ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والام يجب القضاء على نائم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر بل أراد بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان واجب الاداء أم لا فوجوب القضاء أي الفعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت (وهو المختار لعامة الخنفية) وكبارهم كالفاضل الامام أبي زيد وغير الاسلام وشمس الائمة والحناابلة وأهل الحديث (ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول كان أو غيره (كما هو الظاهر) من كلام الائمة فانه أطلق الامام غير الاسلام وشمس الخلاف في القضاء (مطلقا) بمثل معقول كان أو غيره (كما هو الظاهر) من كلام الائمة فانه أطلق الامام غير الاسلام وشمس الائمة القول فيه (للاكثر) أن عدم اقتضاء صوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري) فلا يكون صوم يوم الجمعة بالحب 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 الخنفية (الانتظام لفظا) فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا (وهو) أي هذا الادعاء (يعيد) منهم كيف ولا يلقى بحال أحاد من الناس فاطنك بأصحاب الايدي الطويلة في العالوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشرى (ولعل مقصودهم أن المطالبة بشئ تتضمن مطالبة مثله عند فوته) لا بأن يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة أو التضمن (فإيجاب الاول) هو (إيجاب الثاني) الذي هو المثل وتحقيقه أنه لا شك أن ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب أو لا وطلب ايقاعه. هذا الفعل انما هو لتفريع هذه الذمة عن الاشتغال واذا لم يقع الفعل سبق هذا الاشتغال والضرورة قاضية بأنه ان كان له مثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كافي لتفريع الذمة وطلب لاجل تفريعها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريع تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل تتضمن المازوم لللازم واقتضاء صوم الخميس لصوم مثله أيا ما كان صوم الجمعة أو السبت أو غيره مما بهذا النوع من الاقتضاء

قدرة ويحتمل أن يقال يتخير إذا ترجح ويحتمل أن يقال لا يحكم الله تعالى فيه فيفعل ما يشاء لأن الحكم لا يثبت الا نصح أو قياس على منصوص ولا نص في هذه المسئلة ولا نظر لها في المنصوصات حتى يقاس عليه فبقى على ما كان قبل ورود الشرع ولا يبعد خلو واقعة عن الحكم فكل هذا محتمل وأما تكليف المحال ففعال (مسئلة) اختلفوا في المفتضى بالتكليف والذي عليه أكثر المتكلمين أن المفتضى به الاقدام أو الكف وكل واحد كسب العبد فالامر بالصوم أمر بالكف والتكف فعل يثاب عليه والمفتضى بالنهي عن الزنا والشرب التلبس بصد من أضداده وهو الترك فيكون مثابا على الترك الذي هو فعله وقال بعض المعتزلة قد يقضى الكف فيكون فعلا وقد يفتضى أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بصد فأنكر الاولون هذا وقالوا المنتهى بالنهي 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 فالكف فيه مقصود ولذلك نشترط فيه النية وأما الزنا والشرب فقد تنهى عن فعلهما فاعلمها ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب الا اذا قصد كف الشهوة عنهما مع التمكن فهو مثاب على فعله وأما من لم يصدر منه المنهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لانه لم يصدر منه شيء ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصد مدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس باضدادها (مسئلة) فعل المكروه يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل الجنون والبهمة لأن الخلل ثم في المكلف لافي المكلفه فان شرط تكليف المكلف السماع والفهم وذلك في الجنون والبهمة معدوم والمكروه يفهم وفعله في غير الامكان اذ يقدر على تحقيقه وتركه فان أكره على أن يقتل جاز أن يكلف ترك القتل لانه قادر عليه وان كان فيه خوف الهلاك وان كلف على فوق الاكراه فهو أيضا ممكن بان يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم اذ يجب قتلها أو أكره الكافر على الاسلام فاذا أسلم فنقول قد أدى ما كلف وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه لا يصح منه الاقل 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 اراقة الخمر فيجب عليه

غير ضروري البطلان ولا مبرهن عليه بل البرهان بما يقضى خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيام طوب التفرغ بغير المثل لما كان هذا المثل قضاءه بلء اذ مستقلة اخرى والوجدان يكذبه ولما روعيت الشروط التي روعيت في الاصل كما شهده الضرورة الغير المؤقته ويشهد بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكره فان ذلك وقتهار وام الشيطان فانه صلى الله عليه وسلم حكم بقضاء نفس تلك الصلاة المنسية وقد يستدل بان فوات الاصل اما يستلزم العفو بالكيفية ولا يبقى على الذمة شيء أو يبقى على الذمة كما كان أو يبقى معصية لا غير لا سبيل الى الاول والاملا واجب الجار والى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ناسئة ولا رافع لها سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب وهي تزول بالقضاء فمعين الثاني وهو المدعى فتأمل فيه ثم المثلية في الصلحة المقصودة من الاداء غير معقولة عند العقل من غير توقيف من الشارع فانه ر عما تظن الشيتين متمثلين وفي الواقع لا تماثل كركعات العصر وقت الاحرار وأربع اخرى غيرهما في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان وأول شوال فيحتاج لمعرفة التماثل الى النص فان كان معرفة التماثل على طبق ما لا يبي منه العقل يسمى مثلا معقولا وبطله على فيقاس عليها الامثال الاخر التي توجد فيها تلك العلة كما قسنا على المسافر والنام غيرهما في حق الصلاة والصوم وعلى المكتوبات المطلوبة المنذورات وان كان معرفة التماثل بين الشيتين الذين لا يدرك العقل جهة التماثل والحكمة فيه بل يابى عنه يسمى مثلا غير معقول كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني والى ما ذكرنا أشار بقوله (نعم) معرفة القضاء بمنس معقول أو غيره يجوز بل يجب (أن تكون غيره) أى غير معرف الاداء (نصا كان) هذا المعرف (أو قياسا) فالحاجة الى معرف القضاء انما هي لمعرفة المثل ولمعرفة 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 (فأفهم) فالحق لا يتجاوز عنه وقد بان لك أن الفرق بين القضاء بمنس معقول وبمثل غير معقول ليس في موضعه فان الاداء كما كان مفرغا للذمة عن اشتغالها بأصل الفعل كذلك الاتيان بمثل غير معقول أو بمثل معقول وأن طلب الأصل متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولا أو غير معقول وبان لك أيضا انه لا يصح القياس على القضاء بمنس غير معقول أصلا وبان أيضا فساد

اراقة الحجر وهذا ظاهر ولكن فيه غور وذلك لان الامتثال انما يكون طاعة اذا كان الانبعاث له بسبب الامر والتكليف دون باعث الاكراه فان اقدم للخلاص من سيف المكره لا يكون محمدا على الشرع وان انبعث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا الاكراه بل كان يفعله لو اكره على تركه فلا يمتنع وقوعه طاعة لكن لا يكون مكرها وان وجد صورة التخوف فليست به لهذه الدقيقة (مسئلة) ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصل حالة الامر بل يتوجه الامر بالشرط والمشروط ويكون مأمورا بتقديم الشرط فيجوز أن يخاطب الكفار بفرع الاسلام كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء والمحدث بتصديق الرسول بشرط تقديم الايمان بالمرسل وذهب أصحاب الرأي الى انكار ذلك والخلاف اما في الجواز واما في الوقوع أما الجواز العقلي فواضح اذ لا يمتنع أن يقول الشارع بنى الاسلام على خمس وأنتم مأمورون بجميعها او بتقديم الاسلام من جملتها فيكون الايمان مأمورا له لنفسه واكونه شرطاً للسابر 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 توضأ توجه عليه حينئذ الامر بالصلاة قلنا ينبغي أن يقال لو ترك الوضوء والصلاة جميع عمره لا يعاقب على ترك الصلاة لانه لم يؤمر قط بالصلاة وهذا خلاف الاجماع وينبغي أن لا يصح أمره بعد الوضوء بالصلاة بل بالتكبير فانه بشرط تقديمه ولا بالتكبير بل بهمة التكبير أو لا ثم بالكاف ثانياً وعلى هذا الترتيب وكذلك السعي الى الجمعة ينبغي أن لا يتوجه الامر به بالخطوة الاولى ثم الثانية وأما الوقوع الشرعي فنقول كان يجوز أن يخص خطاب الفروع بالمؤمنين كإخصص وجوب العبادات بالاحرار والمقيمين والاصحاء والظاهر ان دون الخبيث ولكن وردت الأدلة بخاطبتهم وأدلتها ثلاثة الاول قوله تعالى ماسلككم في سقر قالوا انزلنا من المسلمين الآية فأخبر أنه عندهم بترك الصلاة وحذر المسلمين به فان قيل هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها قلنا ذكره الله تعالى في معرض التصديق لهم باجماع الامه وبه يحصل التحذير اذ لو كان كذبا لكان كقولهم عندنا لا نخلقون وموجودون كيف وقد عطف عليه قوله وكان تكذب بيوم الدين فكيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه فان قيل العقاب بالتكذيب لكن غلط باضافة ترك

ما توهم أن هذا يختص بنفس الوجوب المنفرد عن وجوب الأداء كما قررنا سابقاً وهو فاسد به وجه آخر أيضاً هو أن الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب أدائه في غير المعدور (وما يجب به في المشهور أن مقتضاه) أي صم الخميس (أمران الصوم وكونه في الخميس فإذا عجز عن الثاني) أي عن كونه في الخميس (بفوائده بق اقتضاه الصوم مطلقاً) فان انتفاء المقيّد 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 القوط اذ لا وجوب الا بالقيّد) فالمطلوب صوم مقيّد بكونه في الخميس وأما مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلبه (ولهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيّد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً) عن القيد (بل فيه) فقط هذا ولو حل كلام المشهور على أن الأمر يقتضي شيئين الصوم المقيّد بكونه في الخميس مطابقة تفرعاً بالذمة والصوم مطلقاً باعتبار تضمن مثله عند الفوات فرجع الى ما سبق وتم ولا يرد عليه شيء وقد يقال ان المعنى عليه أن الوقت هل هو مكمل للواجب أو شرط له نفسه فن قال بالاول قال بوجود القضاء بنفس وجوب الاداء ومن لا فلا فعلى هذا يمكن تقرير الجواب بان الواجب مطلق ووجوبه مستقل فيفوات المقيّد لا يفوت هو نفسه بل يبقى الوجوب كما كان ولا يكون وجوبه في ضمن المقيّد فقط وأما ما رده المصنف من أنه لو كان الوقت مكمل لسا أهم بالتأخير فانه حينئذ صار كسائر المنسوبات فلا يأتي عدم مراعاته مع أهم جمعوا على التائب فيعير سبب فان المكمل نوعان نوع يكون واجباً كالنافحة ونحوها ونوع يكون مندوباً ومن قال بالتكامل يقول بكونه مكمل بالنوع الاول والحاصل أن الوقت ليس شرطاً للوجود الواجب نفسه ولا لوجوبه بل انما هو مكمل تكملاً قوياً بحيث لو لم يكن الواجب معه يكون ناقصاً وجب اللأم وانما يجوز الاداء بعده لانه قد وجب التكامل وقد فوت مع القدرة عليه فهذا المكمل كسائر المكملات بهذا الوجه ثم انه لا يذهب عليك أنه لا يتم هذا الا بالاستعانة بما قلنا سابقاً وكذا لا يتم ما استدلل به على المطلوب بان الوقت كالأجل للدين فلا يفوت بفوائده الا بالاستعانة بما قلنا فافهم (في) قال (شرح) المختصر هذه المسئلة منسبة على أن المقيّد هو المطلق والقيد أي مجمعه ومهما (وهما يتعدان وجوداً في الخارج) فلا يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى المطلق مطلوباً في الذمة (أو) هما (يتحدان فيه) وحينئذ يلزم من انتفاء القيد انتفاء

الطاعات اليه قلنا لا يجوز أن يغلق ترك الطاعات كالأجور أن يغلق ترك المباحات التي لم يخاطبوا بها فان قيل عوقبوا بترك الصلاة لكن لا خراجهم أنفسهم بترك الايمان عن العلم بقيام ترك الصلاة قلنا هذا باطل من أوجه أحدها انه ترك للظاهر من غير ضرورة ولا دليل فان ترك العلم بقيام ترك الصلاة غير ترك الصلاة وقد قالوا المنة من المصلين الثاني أن ذلك يوجب التسوية بين كافر ياشركم القتل وسائر المحظورات وبين من اقتصر على الكفر لان كليهما استويا في اخراج النفس بالكفر عن العلم بقيام 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 نك من المصلين أي من المؤمنين لكن عرفوا أنفسهم بعلامة المؤمنين كما قال صلى الله عليه وسلم سميت عن قتل المصلين أي المؤمنين لكن عرفهم عما هو شعارهم قلنا هذا محتمل لكن الظاهر لا يترك الأدليل ولا دليل الخضم الدليل الثاني قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخروا لا يقتلون النفس التي حرم الله الى قوله تعالى يتضاعف العذاب والآية ص في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا لا يجمع بين الكفر والاكل والشرب الدليل الثالث انعقاد الاجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كما يعذب على الكفر بالله تعالى وهذا يهدم معتمدهم اذ قالوا لا تتصور العبادة مع الكفر فكيف يؤثر بها احتجوا بانها لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة عليه مع استحالة فعله في الكفر ومع انتفاء وجوبه لو أسلم فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله قلنا وجب حتى لومات على الكفر لعوقب على تركه لكن اذا أسلم على له عماسلف فالاسلام يجب ما قبله ولا يعد نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال فكيف يعد سقوط الوجوب بالاسلام فان قيل اذا لم تجب الزكاة الا بشرط الاسلام والاسلام الذي هو شرط الوجوب هو بعينه مسقط فالاستدلال بهذا على أنه لم يجب أولى من ايجابه ثم الحكم بسقوطه قلنا لا بعد في قولنا استقر الوجوب بالاسلام وسقط بحكم العفو فليس في ذلك مخالفة نص ونصوص القرآن دللت 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 كرتناه 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 اثناء من بعد واحسان الى من يأبى عنه فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخراج لا يوجب أن يكونا مطلوبين استقلالاً ولا أن يثبتا في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوباً واثباتي الذمة عند انتفاء القيد بل يجوز أن يكون المخرج بشرط الاجتماع في الذمة المطلوب بان ذلك الشرط فعند انتفائه لا يبقى شيء في الذمة فالقضاء واجب مستقل وكذا كونهما متحدين في الخراج 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 إنما يقتضي الزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا الزوم بين انتفاء الاشتغاليين ولا ينافي تضمن مطالبه الواحد بمطالبة مثل فتأمل أحسن التأمل فان ما ذكره مغلطة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة والمطلوبية (أقول) هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل أو تغايرهما ولا يصح فيما نحن فيه اذ القيد ههنا ظرف زمان فلا يصلح فصلاً فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مشابه له في الاتحاد قال (واتحاد مقولة متى بالظروف) غير صحيح عند الوجدان (وان صح) بناء على اتحاد العرض والعرضي المتحد مع المعارض (فلا يلزم من انتفاء فرد منها) أي من مقولة متى (انتفاؤه) أي انتفاء الظروف الذي هو معروض المقولة (اتفاقاً) فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء بالجنس 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 فهو مشروح في موضعه واثباته انتفاء الفصل لا تبقى حصة الجنس قطعاً تدبر وأنصف وقد يقال مقصوده أن الواجب منتف البتة وهو مقيد فهو إما أمر واحد يصدق عليه هذا القيد 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 لا يرد ما أورد 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 القيد لكن

قلنا القضاء انما واجب بأمر محدد فيتبع 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 أئزمه الله تعالى فهو لازم التزمه العبد أولم يلتزمه فان كان يسقط بعدم التزامه فكالكافر الاصل لم يلتزم العبادات وترك المحظورات فينبغي أن لا يلزمه ذلك

(الفن الرابع من القطب الاول فيما يظهر الحكيمه 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 خلقه بأمر محسوسه نصها لاسباب الاحكامه وجعلها موجهة ومقتضية للاحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معاولها ونعني بالاسباب ههنا أنها هي التي أضاف الاحكام اليها كقوله تعالى أقم الصلاة لذلول الشمس وقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة وان ما يتكرر الوجوب بتكرره فخير بان يسمى سببا اماما لا يتكرر كالاسلام والحج 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 واحد لم يجب الحج الامرة واحدة والايمان معرفة فاذا حصلت دامت والامر فيه قريب هذا قسم العبادات وأما قسم الغرامات والكتفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها وأما قسم المعاملات فليل الاموال والابضاع وحرمتها أيضا أسباب ظاهرة من نكاح وبيع وطلاق وغيره وهذا ظاهر وانما المقصود أن نصب الاسباب الاسباب بالاحكام أياضاحكم من الشرع فله تعالى في الزاني حكام أحدهما وجوب الحد عليه والثاني نصب الزنا سببا للوجوب في حقه لان الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف

اشتغال الذمته به ل يبقى ويقع المقيد الآخر ثم بالذمة أولا بل لم يبق اشتغال أصلا ولم يعصية فقط تزول بفعل القضاء بما أن الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم (ونوفض مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا) صام و (لم يعتكفه حيث يجب قضاءه بصوم جديد) فلو كان بالسبب الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد (ولو وجبه النذر) أو كان لا يجب القضاء أصلا كما قال أبو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا لا يختص ورده على القائل بتأجيل السبب بل رد على القائل بالسبب الجديد أيضا لانه لا بد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن اذا الصوم الرضا في المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل وأيضا أصحاب الجديد قالوا السبب ههنا التفويت فيرد عليهم أنه غير موجب للصوم الجديد فن أين جاء (والجواب أن نذر الاعتكاف كان موجبه) أي للصوم (لانه شرطه) بقوله عليه وآله الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وجمعه التقاد واجاب المشروط موجب لا يجاب الشرط (لكن ما ظهر أثره) الذي هو وجوب الصوم (لمانع وهو وجوبه قبله) أي هذا النذر (فما زال) المانع وبقي النذر موجبا لا اعتكاف مطلق على الذمة ثبت شرطه الذي هو الصوم و (ظهر أثره) وقد وقع في تقرير الامام في الاسلام نوع الطناب وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا ايراد ان لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا العبد الاول اننا لانسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني أن الصوم المقصود لو كان دخلا في النذر لكان حاصله نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في شذنا الشهر وشذنا غير مشروح بل محال فلا ينفقد النذر وان قيل النذر بغير المشروح صحيح كما في صوم العبد قلت هناك الصوم مشروح بأصله غير مشروح بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروح سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كاللالي 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 النذر لم يوجب الاعلى هذا النحو والجواب عنهما أنه لم يدع اجاب الصوم المقصود لكونه يخصه شرطا في الاعتكاف كيف وحينئذ يلزم أن لا يصح في شهر رمضان أصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له فالنذر يقتضى وجوب الاعتكاف والصوم معا فن هذا الوجه صار الصوم المقصود

العلل العقلية وانما صار موجبا يجعل الشرع اياه موجبا فهو نوع من الحكم فلذلك أوردناه في هذا القطب ولذلك يجوز تعليقه ونقول نصب الزنا علة للرجم والسرقة علة للقطع وكذلك اذنا فاللواط في معناه فينصب أيضا سببا والنباش في معنى السارق وسيأتي تحقيق ذلك في كتاب القياس واعلم أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء وأصل اشتقاقه من الطريق ومن الخبل الذي به ينزح الماء من البئر وحده ما يحصل الشيء عنده لابه فان الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لابد من الطريق وتزح الماء بالاستقاء لا بالخبل ولكن لابد من الخبل فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه على أربعة أوجه الوجه الاول وهو أقر بها الى المستعار منه ما يطلق في مقابلة المباشرة اذ يقال ان حافر البئر مع المردي فيه صاحب سبب والمردي صاحب علة فان الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر فما يحصل الهلاك عنده لابه يسمى سببا الثاني تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه سبب للعلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم الا به الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الخنث فاليمين هو السبب وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع أنه لابد منها في الوجوب وري بدون بهذا السبب ما تحسن اضافة الحكم اليه ويقالون هذا بالحل والشرط فيقولون ملك النصاب سبب والحول شرط الرابع تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لابه ولكن هذا يحسن في العلة الشرعية لانها لا توجب الحكم لذاتها بل بايجاب الله تعالى ولنصبه هذه الاسباب علامات لاظهار الحكم فالعلة الشرعية في معنى العلامات المظهرة فتشابهت ما يحصل الحكم عنده

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

واجباتها لما أضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق التذرعن ايجاب الصوم لانه لم يكن موجبا بنفسه للصوم وانما يوجب ضرورة توقف الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه ولا يوجب صوما آخر لانه لا يمكن فيه وفي غيره يصير الايجاب على خلاف مقتضى النذر وأيضا لم يكن الصوم الآخر من ضروريات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر وعمل في الاعتكاف لو وجود شرطه فوجب بمقارن الصوم الشهرية فاذا اصام ولم يعتكف بقي الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة وقد كان أوجه النذر ولا ايجاب للشرط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون الاداء أو زوال سبب الوجوب واذا وجب فاتما وجب ليقارن الاعتكاف لا بالذات فصارت المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة ان هذا النذر لما أوجب الاعتكاف آل حاصلة الى ايجاب الاعتكاف وايجاب مقارنته بالصوم لكن لم يظهر أثر الثاني في الاداء المانع فلزم القضاء لارتفاعه هذا ما عندي فاحفظه الثالث أنه 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 جاز الاداء في الاصل جاز في الخلف (هذا) فعاد السائل وقال لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بزوال المانع فكيف يصح في القضاء والالزم تفويت الواجب وان جعل مطلق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم المقصود فغيره لم يدل على مانعية المطلق دليل يلزم أن يصح في صوم الكفارة أو المنذور الآخر والجواب وبالله التوفيق أن لا نقول بشرطه الصوم المقصود وانما نقول بشرطه الصوم والنذر بالشرط يتضمن النذر بالشرط المقارن له فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما الا أنه لم يظهر أثره في الصوم اذ كان موجبا بنفسه وايجاب غير ممكن فأوجب النذر اعتكافا فوجب لكن مقارنا لصوم الشهر المبارك والا كان ايجاب الشرط من غير شرط فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته اعتكاف مقارن لهذا الصيام بايجاب النذر كما كان فينبذ لا يحتاج الى ايجاب صوم آخر بخلاف ما اذا اصام ولم يعتكف فانه بقي الاعتكاف في ذمته مطلقا عن مقارنته الصوم فأوجب النذر صوما آخر مقارناله والاعاد المحذور المذكور من وجوب الشرط بدون الشرط هذا ما عندي

القضاء فوجوهه بأمر مجدّد فلا يشق منه اسم الصحة وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها غير مجزئة وكذلك من قطع صلاته بانقاد غريبي فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه وهذه الاصطلاحات وان اختلفت فلا مشاحة فيها اذ المعنى متفق عليه وأما اذا أطلق في العقود فكل سبب منصوب لحكمه اذا أفاد حكمه المقصود منه يقال انه صحيح وان اختلف عنه مقصوده يقال انه بطل فالباطل هو الذي لا يثمر لان السبب مطلوب لثمرته والصحيح هو الذي أثمر والفاقد مرادف الباطل في اصطلاح أصحاب الشافعي رضي الله عنه فالعقد اما صحيح واما باطل وكل باطل فاسد وأو خفيفة أثبتت قسما آخر في العقود بين البطلان والصحة وجعل الفاسد عبارة عنه وزعم أن الفاسد منه عقلا فإداه الحكم لكن المعنى بفساده انه غير مشروع ووصفه والمعنى بانعقاده انه مشروع بأصله كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه يسع ومنوع من حيث انه يشتمل على زيادة في العوض فاقتضى هذا درجة بين المنوع بأصله ووصفه جميعا وبين المشروع بأصله ووصفه جميعا فلو صح له هذا القسم لم يناقش في التعبير عنه بالفاسد ولكنه يبايعه في كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سبق ذكره

(الفصل الثالث في وصف العبادة بالاداء والقضاء والاعادة) اعلم ان الواجب اذا أدى في وقته سمي أداء وان أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدس يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل نائبا في الوقت سمي اعادة فالاعادة اسم لثلاث ما فعل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ويتصدى النظر في شيئين أحدهما انه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يجتزم قبل الفعل فلوا أخر عصى بالتأخير فلو أخر وعاش قال القاضي رحمه الله ما فعله هذا قضاء لانه تقدر وقته بسبب غلبة الظن وهذا غير مرضي عندنا فانه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه وصار كالوعلم أنه يعيشر فينبغي أن ينوى الاداء أعنى المرض اذا أخر الحرج الى السنة الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم شفى الثاني ان الزكاة على الفور عند الشافعي رحمه الله فلوا أخر ثم أدى فيلزم على مساق كلام القاضي رحمه الله أن يكون قضاء والصحيح أنه أداء لانه لم يعين وقته بتقدير وتعيين وانما أوجبنا البدر بقربة الحاجة والا فالاداء في جميع الاوقات موافق لوجب الامر ومثال له وكذلك من لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر

ولقد طول المتأخرون في هذا المقام في أسفارهم ولم يأتوا بشيء يرتفع به قلق القلوب ومانه 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 شرعا كالوضوء أو عقلا كترك الضد أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وقيل) الواجب (في السبب فقط) دون غيره من المقدمات (وقيل في الشرط الشرعي فقط) وهو مختار ابن الحاجب (وقيل لا واجب) لشي من المقدمات (مطلقا لأن التكليف به) أي بالواجب (بدون تكليف المقدمة) أي بدون التكليف بمقدمته (يؤدى الى التكليف بالمحال) اذ الشيء بدون السبب أو الشرط محال لا يقال المحال ليس الا التكليف بالواجب مأخوذا مع عدم الشرط مثلا لأن الواجب مطلقا فان الصلاة بدون الوضوء محال لا الصلاة المطلقة لان قول التكليف بالواجب اما مقارن بالمقدمة فهو المدعى أو مطلق بحيث يصلح للمقارنة وعدمها حينئذ ذلك التكليف تكليف بما يتناول المحال فالمحال مكلف ولو لم يجز وهذا ظاهر جدا فلا تغفل (الأثرى يحصل أسباب الواجب واجب) تحصيل (أسباب الحرام حرام بالاجماع) أي قد أجمع على وجوب أسباب الواجب وحرمة أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال لأن هذه المقدمة ثبتت بالاجماع ليرد عليه أنه قد ثبتت بدليل آخر منفصل عن دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بإيجاب ذي المقدمة فتأمل (وما قيل) لان السلم لزوم التكليف بالمحال وانما يلزم لو كان التكليف بالواجب من غير وجوب المقدمة أصلا في نفس الامر وهو غير لازم إذ يجوز أن يكون وجوبها لغيره أي لغيره بموجب الواجب (كالإيمان) فإنه واجب بنفسه سواء وجبت العبادات أم لا (فقيه أن الكلام) كان (بالنظر اليه) يعني أنه لو لم تكن المقدمة واجبة بالنظر الى الواجب لكان التكليف بالواجب متناولا له حال عدم المقارنة بالمقدمة فنصار التكليف بالواجب تكليفا بالمحال (فان قلت) كيف يجب المقدمة وهي غير مأمورة إذ (لا يلزم الامر صريحا قلت لانزع في ذلك بل المراد) من وجوب المقدمة (أنه) أي الامر بالواجب (يستتبعه) أي الامر بالمقدمة فهي واجبة بوجوب الواجب ومأمورة بأمره (وهو معنى قولهم إيجاب الشرط إيجاب الشرط ولهذا لا يلزم الامعية واحدة) اذا ترك الواجب مع المقدمات (بالنظر الى الواجب الاصل) بالذات (لالمعاصي بالنظر الى الاسباب

فلانقول انه قضاء القضاء ولذلك نقول بمقتضى وجوب القضاء الى امر مجرد ويجرد الامر بالاداء كاف في دوام الزوم فلا يحتاج الى دليل آخر وأمر مجرد فاذا الصحيح أن اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل (دقيقة) اعلم أن القضاء قد يطلق مجازا وقد يطلق حقيقة فانه تلو الاداء والاداء أربعة أحوال الاولى أن يكون واجبا فاذا تركه المكلف سدا أو سهوا وجب عليه القضاء ولكن حط المأثم عنه عند سهوه وعلى سبيل العفو فالاتبان مثله بعده يسمى قضاء حقيقة الثانية أن لا يجب الاداء كالصيام في حق الحائض فانه حرام فاذا أصامت بعد الظهر فنسميته قضاء مجاز محض وحقيقته أنه فرض مبتدأ لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من اجاب الاداء حتى فات لفوات اجابه سمي قضاء وقد أشكل هذا على طائفة فقالوا وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بتدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازا أولى من مخالفة الاجماع اذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤمر بما تعصى به لو فعلته وليس الحيض كالحدث فان زالته تمكن 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 فليتوالى بالغ القضاء لما فاتت ايجابه في حالة الصغر قلنا لو أمر بذلك لنواه ولكن لم يجعل فوات الاجاب بالصايبا للاجباب فرض مبتدأ بعد البلوغ كيف والمجاز انما يحسن بالاستهتار وقد اشتهر ذلك في الحيض دون الصبا ولعل سبب اختصاص اشتهاره أن الصبا منع أصل التكليف والحائض مكلفة فهي بصدد الاجاب الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر اذا لم يجب عليهما ككهما ان صاما ووقع عن الفرض فهذا يحتمل أن يقال انه مجاز أيضا اذ لا وجوب ويحتمل أن يقال (١) انه حقيقة اذ لو فعله في الوقت لصح منه فاذا أحل بالفعل مع صحته لو فعله فهو شبهه عن وجب عليه وتركه سهوا أو عمدا أو نقول قال الله تعالى فعدته من أيام أخر فهو على سبيل التخيير فكان الواجب أحدهما لا بعينه الآن هذا البديل لا يمكن الابد فوات الاول والاول سابق بالزمان فسمى قضاء لتعلقه بفواته بخلاف العتق والصيام في الكفارة اذ لا يتعلق أحدهما بفوات الآخر ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء لانه مخير بين التقديم والتأخير كالمسافر والظاهر

والشروط) بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض والظاهر أن المنكرين لا ينكرون هذا بل انما أنكروا الوجوب صريحا فالنزاع لفظي وان أنكروا هذا المعنى فقد ظهر فساد القائلين بعدم الوجوب مطلقا (قالوا الوجوب) ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة (لزم تعقل الموجه) لان الاجاب بدون التعقل غير معقول والتالي باطل لانا كثيرا ما نأمر بشئ ونعقل عن المقدمات (فلنا) الزوم (ممنوع وانما يلزم) التعقل (لو كان) الامر (صريحا) وبالذات وليست المقدمة مأمورة بالاعتمادية الاول بالعرض (ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية) وانما يلزم فيما اذا كان الوجوب صريحا بل لا يلزم هناك أيضا اذ لا يجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع ما استدعوا به من لزوم المعصية بترك المقدمة ويزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقليد بدم الوجوب ونحن نقطع بصحة أو جبت غسل الوجه دون الرأس قلنا باطلان اللزوم ممنوع ولا قطع بصحة مثالك بحسب العادة وقالوا الوصح لزم قول الكعبي من انتفاء المباح وسجيء (فرع) اذا اشبهت المنكوحه بالاجنبية) اذا دخل امرأتان في بيت وقديزوج احدهما الوكيل ولا يعرف الزوج زوجته بعينها وقدمات الوكيل (حرمات) المنكوحه (لان الكف عن الحرام) وهو وطء الاجنبية (واجب وهو بالكف عنهما) جميعا للاشبهاء ومن ههنا اشتهر أن الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام (ولو قال) مخاطبا لزوجتيه (احدا) كاطلاق حرمات لان الاجتناب) عن المطلقة (بقينا فيه) أي في الاجتناب عنهما كذا في كتب الشافعية وأما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين منهما بل في المهم وانما يقع في المعين بالبيان فله قبل البيان أن يظاأيتها ماشاء بدلا لكن وطء احدهما يكون بيان المعين الطلاق في الاخرى فليس هناك الكف عن احدهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقا باثنا ثم نسي المطلقة ينبغي أن تحرم الا وهذا من صور اشبهائه المنكوحه بالاجنبية (أقول) واذا ثبت وجوب المقدمة (فالغاية داخله في الغيا) وان قوله ويحتمل أن يقال انه حقيقة الخ كذا في بعض النسخ وفي بعضها ويحتمل أن يقال انه واجب ولكن الرخصة في تأخيرها فهو شبهه الخ اه فتأمل معصية

أن تسمية صوم المسافر قضاء مجاز أو القضاء اسم مشترك بين ما فات أدائه الواجب وبين ما خرج عن وقته المشهور المعروف به ولمرضان خصوص نسبة إلى الصوم ليس ذلك لسواءه بدليل أن الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لزمته فاخرجه عن مظنة أدائه في حق العموم بوجه كونه قضاء والذي يقتضيه التحقيق أنه ليس بقضاء فان قيل فالتائم والثامى بقضاء ولا خطاب عليهم إلا انهما لا يكافئان قلنا هما منسوبان إلى الغفلة والتقصير ولكن الله تعالى عفا عنهما وخطب عنهما مما التائم بخلاف الحائض والمسافر ولذلك يجب عليهم ما لا مسالك بقية النهار تشبهها بالصائمين دون الحائض ثم في المسافر مذهبان ضعيفان أحدهما مذهب أصحاب الظاهر أن المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله تعالى فعدة من أيام أخر فلم يأمره إلا بالأيام أخر وهو فاسد لأن سياق الكلام يفهمنا ضمارة الافطار ومعناه من كان منكم مريضا أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر لقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه يعني فضرب فانفجرت ولأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر كانوا يصومون ويفطرون ولا يعترض بعضهم على بعض والثاني مذهب الكرخي أن الواجب أيام أخر ولكن لو صام رمضان صح وكان مجبلا للواجب كن قدم الزكاة على الحول وهو فاسد لأن الآية لا تفهم إلا الرخصة في التأخير وتوسيع الوقت عليه والمؤدى في أول الوقت الموسع غير مجمل 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 الضمير العظيم فيعصى بترك الأكل فيشبه الحائض من هذا الوجه فالوصام يحتمل أن يقال لا ينبغي لأنه عاص به فكيف يتقرب بما يعصى به ويحتمل أن يقال إنما عصى بجنابته على الروح التي هي حق الله تعالى فتكون كالمصلي في الدار المغصوبة يعصى إتناوله حق الغير ويمكن أن يقال قد قيل للمريض كل فكيف يقال له لا تأكل وهو معنى الصوم بخلاف الصلاة والغضب ويمكن أن يجاب بأنه قيل له لا تأكل نفسك وقيل له صم فلم يعص من حيث أنه صائم بل من حيث سعيه في الهلاك ويلزم عليه صوم يوم الخرقانة تمن عنه تركه إجابة الدعوة إلى أكل القرابين والنخاعا وهي ضيافة الله تعالى ويعسر الفرق بينهما جدا فهذه احتمالات يتجاد بها المجتهدون فان قلنا لا ينبغي صومه قسمية تداركه قضاء مجاز يحض كما في حق الحائض والافهوك كالمسافر

كانت مقدمة (بعدم وجود المغيا) فعلم وجود المغيا موقوف على دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل بل انما يصح في البعض الذي هو مقدمات للمغيا * (فرع آخر) * قالوا خروج المصلي بصنعه فرض لان من ضروريات الدخول في صلاة أخرى خروجه عن الأولى والدخول في الأخرى فرض فكذا الخروج عن الأولى ولا يفقهه هذا العبد فان كونه من الوازم لا يوجب أن يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضا كيف ويجوز أن يخرج من الصلاة بعد تمام الأركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الأعرابي فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك ان شئت فقل رواه الامام محمد على أنه لو سلم فالخروج اذا من متمات الصلاة الأخرى لان من فرائض هذه ولم ينص الامام أبو حنيفة على فرضته انما استخرجوها عن بعض الفروع كفساد الفجر فيما اذا طلعت الشمس في القعدة الأخيرة بعد التمهيد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في تلك الحال أو تعلم الأئمة سورة فيها وغيرها وفيه كلام قد استوفى في فتح القدير وقال الامام أبو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لا يعتد به فان الفرض ما يكون 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) المفوت (وقيل) الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده (وقيل) الامر بالشيء (نفس النهي عن ضده فتم من عمه في أمر الوجوب والندب فعملها تمنع عن الضد تحريمًا وتزجها) فالندب إلى الشيء نفس كراهة الضد (ومنه من خصص) الحكم (بأمر الوجوب) فليس ضد المنسوب مكروها (وقيل ليس) الامر (نهيًا) عن الضد (ولا متضمنًا عقلا وعليه المعتزلة وعمامة الشافعية ثم) الخلاف (في النهي كذلك) فالختمارة متضمن للامر بالضد وقيل نفس الامر به سواء كان تحريمًا أو تزجها وقيل اذا كان تحريمًا فقط وقيل يقتضى كون الضد معنى سنة (الآن الامر) بالشيء (نهي عن جميع الاضداد) لان كل واحد منهم مفوت للواجب المأمور به بخلاف النهي فإنه أمر بأحد أضداده) تحريمًا وقيل ليس النهي أمر بضد ولا متضمنًا عقلا كما في الامر (وقيل) في النهي (لا) يتضمن الامر بضد ولا نفسه بخلاف الامر (انسان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل) والافان جازا الاتيان

(الفصل الرابع في العزيمة والرخصة) اعلم أن العزم عبارة عن القصد الموقر كد قال الله تعالى فنبأ عيسى ولم نجد له عزماً أى قصداً بلغاوسمى بعض الرسل أوفى العزم لأن كيد قصدتهم في طلب الحق والعزيمة في لسان جملة الشرع عبارة عما يلزم العباد بالاجاب الله تعالى والرخصة في اللسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء وفي الشريعة عبارة عما وسع للكلف في فعله لعذر ويجز عنه مع قيام السبب المحرم فان ما لم يوجهه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلاة الفجر 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 ومجازاً فالحقيقة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه وكذلك إباحة شرب الخمر واتلاف مال الغير بسبب الاكراه والمخصة والعصص بلقمة لا يسبغها الا الخمر التي معه وأما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسمية ما حظ عنان الاصر والاعلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا المأجوب على غيرنا فاذا اقبلنا أنفسنا به حسن اطلاق اسم الرخصة تجوز اذ ان الاجاب على غيرنا ليس تضيقا في حقنا والرخصة فتحة في مقابلة التضيق وتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها اقرب الى الحقيقة وبعضها اقرب 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 فن 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 التمسك نعم تجوز ذلك عند المرض أو الجراحة أو بعد الماء عنه أو يسهبه بأكثر من عنق المشل رخصة بل التيمم عند فقد الماء كالاتعام عند فقد الرقبة وذلك ليس برخصة بل أوجب الرقبة في حالة والاطعام في حالة فلا نقول السبب قائم عند فقد الرقبة بل الظاهر سبب لوجوب العتق في حالة ولوجوب الاطعام في حالة فان قيل ان كان سبب وجوب الوضوء مندفعاً عند فقد الماء فسيب تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك فكان المحرم محرماً بشرط انتفاء الخوف قلنا المحرم في الميتة الحب وفي الخمر الاسكار وفي الكفر كونه جهلاً بالله تعالى أو كذباً عليه وهذا المحرمات

بالضد مع وجود الفعل ارتفع التضاد والارتفع الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل بتحقق وجوب الامتناع عن الضد فلزم حرمة تبعية الوجوب وحطابه وهو المراد من التضمن كما أن جعل الملبز لزم وهو بعينه جعل اللازم ولا يحتاج الى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب سوى موجب الفعل والمصنف أفاد هذا المعنى بالتمثيل وقال (واللوازم مجعولة يجعل المسازوم لا يجعل حديداً والال) تكن كذلك (لزم امكان الانفكاك) أى كما أن جعل الملبز لزم وجعل اللازم كذلك ايجاب الملبز وهو بعينه ايجاب اللازم (وبعنه يقال في النهي) يعنى 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 (كفى ايجاب المقدمة) فعلى هذا اذا تزلوا الواجب مع الاشتغال بالضد فالعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب وانما ينسب الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يبق أن يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسئلة أن عند فائلي التضمن أو العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند الفائليين بالذات وأصالة الى الواجب والكف عن الاضداد وعند المنكر بن ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعه لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالمزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الظاهر مع المصنف كمالا يخفى وحينئذ فالترافع لا طائل تحته (ومن ههنا قيل يقتضى) الامر بالشئ (كراهة ضده فان خطاب الضمن أنزل من خطاب الصريح) فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق ليعلم أنه ذكر الامام غير الاسلام وأول ثلاثة مذاهب في ضد المأمور به والنهي عنه الاول أنه لا حكم للامر والنهي في الضد أصلاً الثاني وقد نسب الى الشيخ أبي بكر الحصاص قدس سره ونحوه ضد المأمور به ووجوب ضد المنهى عنه ان كان واحداً الثالث

قائمة وقد اندفع حكمها بالخوف فكل تحرير اندفع بالعدو والخوف مع امكان تركه يسمى اندفاعه رخصة ولا يمنع من ذلك تغيير العبارة بان يجعل انتفاء العدو شرطاً مضموماً الى الموجب فان قيل فالرخص تنقسم الى ما يعصى بتركه كترك كل 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 ون حيث اجاب العقاب على تركه هو عزيمته واما سبب الفرق فامور مصلحة رآها المجتهدون وقد اختلفوا فيها فهم من لم يجوز الاستسلام للصائل ومنهم من جوز وقال قتل غيره محذور كقتله وانما جوز له نظرا له وله ان يسقط حق نفسه اذا قابله مثله وليس له ان يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة ونحوه فان حفظ المهجة أهم في الشرع من ترك الميتة والجر في حالة تادرة ومنها السلم فانه بيع ما لا يقدر على تسليمه في الحال فقد يقال انه رخصة لان عموم نبيه صلى الله عليه وسلم في حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده بوجوب تحريره وحاجة المفسد اقتضت الرخصة في السلم ولاشك في ان تزويج الابقة يصح ولا يسمى ذلك رخصة فاذا قبل بيع الابق فهو فسحة لكن قبل النكاح عقد آخر فارق شرطه شرط البيع فلا مناسبة بينهما ويمكن ان يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عن فاقترقا وفاقترهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالآخر فيشبهه ان يكون هذا محجوزا لقول الراوي نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وأرخص في السلم تجوز في الكلام واعلم ان بعض اصحاب الرأي قالوا لحد الرخصة انه الذي أبيع مع كونه حراما وهذا متناقض فان الذي أبيع لا يكون حراما وحذق بعضهم وقال ما أرخص فيه مع كونه حراما وهو مثل الاول لان الترخيص اباحة أيضا وقد بنوا هذا على أصلهم اذ قالوا الكفر قبيح لعينته فهو حرام فبالا كراه رخص له فيما هو قبيح في نفسه وعن هذا الأصل ولم يتلفظ بالكفر كان مثابا وزعموا ان المكروه على الافطار لو لم يقطر ياب لان الافطار قبيح والصوم قيام بحق الله تعالى والمكروه على اتلاف المال أيضا لو استسلم قالوا ياب والمكروه على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا انه يأثم ان لم يتناول وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق ببعض الاصول والمقصود ان قولهم انه رخص في الحرام متناقض لوجه

كراهة ضد المأمور به وكون ضد النهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا أصح عندنا ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين الاولين واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قاله الحصاص الا انما ثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه واما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان أمرا ضروريا يسميها اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا انه ضروري غير مقصود فصار شيئا عمادا كزمان مقتضى جات أحكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل ان التحريم لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يقوت الامر فاما اذا لم يقوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس نهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلواته ولكنه مكروه ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن ليس الخيط كان من السنة ليس الا زار والراء الى آخر ما ذكر من التقرينات كما هو دأبه الشريف وقد تحير العلماء الاعلام في حل هذا البحث فعمله بعضهم على ما أشار اليه المصنف وحاصله ان ما يقيد خطاب الضمن وهو أنزل من الصريح لا يثبت به التحريم بل أنزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ أبي بكر وعلى هذا الاستقيم قوله واما اذا لم يقوته كان مكروها الا ان يقال من ههنا شرع في كلام آخر فأراد بالمكروه ههنا المتعارف من المنهي لا ما ثبت بخطاب غير صريح كأراد سابقا ثم أورد المصنف عليه بقوله (لكن يلزم) على هذا (الطلاق المكروه على المتنع) أي الحرام وهو بعيد جدا ووجهه آخرون على ان مقصوده رجة الله اثبات الكراهة في غير المقوت من الاضداد وتقرير كلامه انما ثبتنا لكل من الامر والنهي أدنى درجة وهو الخطاب الضمني الضروري الذي سميته اقتضاء باصطلاح واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدة ان الضد اذا 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 مناسبة ثم ان ما ادعاه رجة الله بقوله فاذا لم يقوته كان مكروها غير مفهوم لهذا العبد الا ان فاته اذا لم يقوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهة فبدليل آخر لا يحكم الضدية واما القعود فاعمالا لا يفسد لان القيام ليس فرضا دائما في الصلاة واما الكراهة فلان تحلل غير الافعال الصلواتية فيها مكروه اذا كان من جنسها لانه ضد لشيء واما لبس

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

(الاصل الاول من أصول الادلة كتاب الله تعالى) واعلم أنا اذا حققنا النظر بان أصل الاحكام واحد وهو قول الله تعالى اذ
 قول الرسول صلى الله تعالى 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 أصول الادلة تجوز على ما يأتي تحقيقه إلا أنا اذا نظرنا الى ظهور الحكم في حقا فلا يظهر
 الا بقول الرسول عليه السلام لا نالنا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم
 فاذن ان اعتبرنا الظاهر لهذه الاحكام فهو قول الرسول فقط اذا اجماع يدل على أنهم استندوا الى قوله وان اعتبرنا السبب الملزم
 فهو واحد وهو حكم الله تعالى لكن اذا لم نجد النظر وجمعنا المدارك صارت الاصول التي يجب النظر فيها أربعة كما سبق
 فلنبدأ بالكتاب والنظر في حقيقته ثم في حده الميزلة مما 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 الالفاظ الدالة على مافي النفس تقول سمعت كلام فلان وقصاحته وقد يطلق على مدلول العبارات وهي المعاني التي في
 النفس كما قيل

ان الكلام في الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد ليدل

وقال الله تعالى ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقال تعالى وأسر وأقولكم أو أجهروا به فلا سبيل الى انكار كون
 هذا الاسم مشتركاً وقد قال قوم وضع في الاصل للعبارات وهو مجاز في مدلولها وقيل عكسه ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك
 وكلام النفس ينقسم الى خبر واستخبار وأمر ونهي وتنبية وهي معان تخالف بجنسها الارادات والعلوم وهي متعلقة بمشاكلتها

المحرم الازار فلانه لمنهى عن لبس المخيط وقد كان السترفضاداً عما عين ليس الازار والرداء لانه ضد البس المخيط غير مفوت
 هكذا الكلام في باقي الفروع لان طول الكلام بذلك (ان قلت فالامر بشئ منهى عن ضده ضد عيناً) فكل من الاضداد
 منهى عنه (والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد الاخر تخييراً فهذا الضد) الاخر (منهى عنه عيناً وما موربه تخييراً)
 فاجمع الوجوب والحرمة في شئ واحد (هذا خلف قلت الامكان بالنظر الى شئ) كما أنه (لا ينافي الامتناع بالذات ولا
 الامتناع بالنظر الى شئ آخر) كذلك الأمر موربه والوجوب بالنظر الى شئ لا ينافي الحرمة بالنظر الى شئ آخر فلا استحالة في
 الاجتماع ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفوت له وليس الاجتناب عنه مطلوباً بالذات بل لاداء الواجب وضد المنهى انما
 يكون واجبا ليحصل الاجتناب عنه فضعف هذا الضد انما يكون مطلوباً بالاجتناب 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 يعسد 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 ضداً للجم) اذا الاركان الصلاة لاجتماع الاركان الجمية (وبالعكس) أي حرمة الحج من حيث انه ضد الصلاة (و) يلزم
 (على الثاني) وهو تضمن نهى الشئ وجوب الضد (وجوب المحرمات ولو تخييراً) فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر
 (كوجوب الزنانه ترك اللواط) اذا لا يلاجان لا يجتمعان (وبالعكس) أي وجوب اللواط لانه ترك الزنا (لاننا نقول في
 الاول) أي لاجل الجواب عن الاول (الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهياً عن الضد انما) بل في هذه الاحيان
 ولا شناعة في الالتزام فداء الصلاة بخوي يكون الحج بهامر وكاحرام 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 ان يجوز تركه والاصح
 لذاتها

لذاتها كما تتعلق القدرة والارادة والعلم وزعم قوم أنه يرجع الى العالوم والارادات وليس جنسا برأسه واثبات ذلك على المتكلم
 لاعلى الاصولي (فصل) كلام الله تعالى واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام كما أن علمه واحد وهو مع
 وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وفهم ذلك غامض وتفهمه
 على المتكلم لاعلى الاصولي وأما كلام النفس في حقا فهو يتعدد كما تتعدد العالوم ويفارق كلامه كلامنا من وجه آخر
 وهو أن أحدنا من المخلوقين لا يقدر على أن يعرف غيره كلام نفسه الا لفظ أو رمز أو فعل والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء
 من عباده علماء من غير كلامه من غير توسط حرف وصوت ودلالة ويخلق لهم السمع أيضا بكلامه من غير توسط صوت وحرف
 ودلالة ومن سمع ذلك من غير توسط فقد سمع كلام الله تحقيقا وهو خاصة موسى صلوات الله تعالى عليه وعلى نبينا وسائر الانبياء
 وأما من سمعه من غيره ملكا كان أو نبيا كان تسميته سامعا كلام الله تعالى كسميئنا من سمع شعر المتنبى من غير بانه سمع شعر
 المتنبى وذلك أيضا جائز ولا جله قال الله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله

(النظر الثاني في حده) وحد الكتاب ما نقل السنين دفتي المصحف على الاحرف السبعة المشهورة نقلًا متواترًا ونعى
 بالكتاب القرآن المنزل وقيدناه بالمصحف لان الجماعه بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاشير والنقط وأمروا بالتجريد
 كيلا يختلط بالقرآن غيره ونقل النيام تواترًا فتعلم أن المكتوب في المصحف المتفق 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 يخط به ما ليس منه فان قيل هلا
 حددت قوله بالمعجز قلنا لان كونه معجزا يدل على صدق الرسول عليه السلام لاعلى كونه كتاب الله تعالى لا محالة اذ يتصور
 الاعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى ولان بعض الآيه ليس معجز وهو من الكتاب فان قيل فلم شرطتم التواتر قلنا يحصل
 العلم به لان الحكم بما لا يعرف جهل وكون الشئ كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي حتى يتعلق بظننا فيقال اذا ظنتم كذا فقد
 حررنا عليكم فعلا أو حللناه لكم فيكون التحريم معلوما عند ظننا ويكون ظننا لامة يتعلق التحريم به لان التحريم بالوضع فيمكن
 الوضع عند الظن وكون الشئ كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي فالحكم فيه بالظن جهل ويشعب عن حد الكلام

أنه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما أنه يجب الموسع في جزء من أجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بضده أو تضاده فيه فان
 الحرمة على حسب الوجوب (لكر يلزم) على هذا (أن لا يكون الحج وقته العمر) كله فانه حرام في جزء من أجزاء الوقت وقد
 أجمع على أن العمر كونه وقته وكذا يلزم في الصلاة أيضا أن لا يكون تمام وقته المقدر وقته (الآن يقال) في الجواب (ذلك)
 أي العمر كله (وقته نظرا اليه من حيث هو هو) حتى يكون أداء الحج في كل وقت صحيحا والاتباع المؤاخذه به وانما جاء الحرمة في
 بعض الاحيان نظر اليه ترك واجب آخر (و) نقول (في الثاني التعيين) للحرمة (الدليل أصلي) موجبه (أخرج
 المحل عن قبول التخيير تبعا) فان الحكم ليس شأنه أن أمر بشئ ليأمن عن الحرام وهو حرام مثله فلا يكون الكف عن الزنا
 مطلقا ولو بالوطة مطلوب بابل الكف الخاص فلا يلزم وجوب الوطة فتأمل فيه ويمكن الجواب بعدم التناقض بين الوجوب التبعي
 تخييرا والحرمة الذاتية فتدبر (ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضده عمدة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فالرجع اليها)
 ونحن نذكرها فاعلم أن القائلين بالعينية قال القاضي منهم أولو لم يكن الأمر بشئ هو النهي عن الضد فهما اما مشلان
 أو ضدان أو خلافان وعلى الاولين يلزم أن لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة اذ لا استحالة في الأمر بشئ والنهي عن ضده وبالعكس
 وعلى الثالث فيمكن اجتماع الأمر بالشئ مع ضد النهي عن الضد وضده أمر به فيلزم اجتماع الأمر بالشئ مع الأمر بضده هذا
 خلف قلنا خلافان ولا نسلم لزوم إمكان الأمر مع ضد النهي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الأمر والنهي عن الضد فلا يصح
 الانفكاك نعم يلزم التضمين كما علمت ولعله لهذا يرجع القاضي عنها الى التضمين وثانيا ان السكون ترك الحركة فالامر بالسكون
 طلب لترك 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 ضد مأمور به 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 بالأمر اما أن النهي
 لا يقتضى الاتقي الفعل وليس وجود الضد عينه أو لازمه لجواز انتفاء الفعل بانتفاء مقتضى الوجود المانع وقد مر أنه واوود

مستلكن (مسئلة) التابع في صوم كفارة اليمين ليس واجب على قول وان قرأ ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن فتحمل على انه ذكرها في معرض البيان لما اعتقده مذموم فاعلمه اعتقد التابع جلا لهذا المطلق على المقيد بالتابع في الظاهر وقال ابو حنيفة يجب لانه وان لم يثبت كونه قرأنا فلا أقل من كونه خيرا والعمل يجب بخير الواحد وهذا ضعيف لان خير الواحد لا دليل على كذبه وهو ان جعله من القرآن فهو خطأ قطع الا انه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبلغه طائفة من الامة تقوم بالحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به وان لم يجعله من القرآن احتسب ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دله عليه واحتمل ان يكون خيرا او ما ترددين ان يكون خيرا اولا لا يكون فلا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوي 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 انها آية من كل سورة الحمد وسائر السور لكنه في أول كل سورة آية برأسها وهي مع أول آية من سائر السور آية هذما نقل عن الشافعي رحمه الله فيه تردد وهذا أصح من قول من جعل تردد قول الشافعي على انها هل هي من القرآن في أول كل سورة بل الذي يصح أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن فهي من القرآن فان قيل القرآن لا يثبت الا بطريق قاطع متواتر فان كان هذا قاطعا فكيف اختلفوا فيه وان كان منظونا فكيف يثبت القرآن بالظن ولو جاز هذا الحجاز يجاب التابع في صوم كفارة اليمين بقول ابن مسعود ولما رافض ان يقولوا قد ثبتت امامة على رضى الله عنه بنص القرآن ونزلت فيه آيات أخفاها الصحابة بالتعصم وانما طر يقنا في رد عليهم اننا نقول نزل القرآن معجزة للرسول عليه السلام وأمر الرسول عليه السلام باظهاره مع قوم تقوم الحجة بقولهم وهم أهل التواتر فلا يظن بهم التطابق على الاخفاء ولا مناجاة الاحاديث حتى لا يتحدث أحد بالانكار فكانوا يسألون في حفظ القرآن حتى كانوا ايضا يقون في الحروف ويعنون من كتبه أسامي السور مع القرآن ومن التعاشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فالعادة تحيل الاخفاء فيجب ان يكون طريق ثبوت القرآن القطع وعن هذا المعنى قطع القاضي رحمه الله بخط من جعل البسلة من القرآن الا في سورة النمل فقال لو كانت من القرآن لوجب على الرسول عليه السلام ان يبين انها من القرآن بيانا قاطعا للشك والاحتمال الا انه

واما لزوم وجوب المحرمات وقدم الجواب عنه واما لزوم انتفاء المباح وسيجي وان شاء الله تعالى حاله فظن المخصص بأمر الوجوب أحد الامرين الاخيرين انما من وقت الا وفيه مندوب فيلزم ان يكون كل مباح مكروها وسيجي ان شاء الله تعالى ما ينكشف به حاله المنكروا للعينية والتضمن قالوا لو كان الامر بشئ هو بعينه النهى عن الضد أو ملزومه وبالعكس لزم من الامر بشئ والنهى عن شئ تعقل الاضداد والتالى باطل بالضرورة أما الملازمة فلانه لا يعقل أمر ولا نهى من غير تعقل متعلقه ما قلنا لزوم التعقل فيما يكون التكليف به بأمر أو نهى صريحا أو لازما فيما بالكيف صريح وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فان النهى عن الضد لازم للامر لزوما غيرين وان ادعى انه بين بالمعنى الاعم وأجيب في المشهور بان المنفى تعقل ضد ضد وأما تعقل مطلق الضد فضروري لان الامر لا يكون الاحال انعدام الأمور به والالزم طلب الحاصل وعدمه لا يكون الا باستعمال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل ان تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم وأما تعقلها بالوجه الاعم كالضدية فلازم ضروري ومتحقق ههنا فلا يرد انه اذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم مادعي المستدل فان الكلام في أن الاضداد الجزئية منهي عنها لا كافي التحريم ولا يرد أيضا أنه سلم أولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية وأخرا أثبت تعقل ضد ما كافي التحريم أيضا واعترض على هذا الجواب أولا بأنه لا يلزم انتفاء الأمور به حال الامر بل غاية ما يلزم انتفاء الأمور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير وافي فان للحجج أن يقول لا بد من تعقل انتفاء الأمور به في الاستقبال والاستقبال ضد وهذا القدر يتم المطلوب فلا حرج في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضى تعقل الانتفاء ولو في الاستقبال الأثرى 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 ويمكن انتفاؤه بعيشته وهو لا يستلزم تعقل الضد أصلا وثانيا بان غاية ما يلزم تعقل الضد لم يكن المستدل نفاه بل نفي تعقل الضد منها أو مطلقا فان مقصوده لو كان الامر نفس 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 واقد وقع ههنا نوع من الاطناب وبعد بقى خبايا وعيوبه استكلام

قال أخطئ القائل به أولاً كفره لأن نفيها من القرآن لم يثبت أيضاً بنص صريح متواتر فصاحبه مخطئ وليس بكافر واعترف بان
 البسملة منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وإنما 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 وأبدأ أخرى حتى ينزل عليه
 جبريل بيسم الله الرحمن الرحيم لكنه لا يستعمل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن وأذكر قول من نسب عثمان رضي الله عنه إلى
 البدعة في كتبه بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة وقال لو أبدع لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه مع تصليهم
 في الدين كيف وقد أنكروا على من أثبت أسامي السور والنقط والتعريف بالهم لم يحسبوا أنها أبدعنا ذلك كما أبدع عثمان رضي
 الله عنه كتبه بالبسملة لاسيما واسم السور يكتب بخط آخر متيز عن القرآن والبسملة مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا يتميز
 عنه فتحمل العادة السكوت على من يبدعها لولا أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب أنا نقول لوجه لقطع القاضي
 بخطه الشافعي رحمه الله لأن الحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر كما أنه من الحلق القنوت أو الشهادتين والتعوذ بالقرآن فقد كفر
 فن الحلق البسملة لم لا يكفر ولا سببه إلا أنه يقال لم يثبت انفعاؤه من القرآن بنص متواتر فنقول لو لم يكن من القرآن لوجب على
 الرسول صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعة ذلك على وجه يقطع الشك كافي التعمود والتشهد فإن
 قيل ما ليس من القرآن لا حصره حتى ينفي عما الذي يجب التنصيص عليه ماهو من القرآن قلنا هذا صحيح لو لم يكتب البسملة
 بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القرآن بخط القرآن ولو لم يكن منزلاً على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة
 وذلك يؤهم قطعاً أنه من القرآن ولا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يعرف كونه موهماً ولا جواز السكوت عن نفسه
 مع توهم الحاقه فإذا القاضي رحمه الله يقول لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر تقوم الحجته ونحن نقول لو لم يكن
 من القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعته ولنفاها بنص متواتر بعد أن أمر بكتبه
 بخط القرآن إذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا التوهم فأما عدم التصريح بأنه من القرآن فانه كان اعتماداً على قرآن
 الأحوال إذ كان على الكاتب مع القرآن وكان الرسول عليه السلام في أثناء أملائه لا يكره مع كل كلمة وآية أنها من القرآن

(مسئلة) نسخ الوجوب على أنحاء الأول نسخة بنص دال على الإباحة والجواز كسخ صوم عاشوراء الثاني نسخة بالنهي عنه
 كنسخ التوجه إلى البيت المقدس فإنه منهي عنه الثالث نسخة من غير إباحة جواز ونحوه في الأول الجواز بالنسخ ثابت
 البتة وفي الثاني لاجواز أصلاً بالاجماع بقي الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبقى وعند الشافعية يبقى واختاره المصنف
 وقال (إذا نسخ الوجوب) بالتجو الثالث (بقي الجواز) بالنسخ المنسوخ (خلافاً للعراقي) الإمام حجة الإسلام فإنه وافقنا
 في أنه لا يبقى بالنسخ المنسوخ فإن ثبت ثبت بدليل آخر (لأن الوجوب يتضمن الجواز) فإنه جواز مع الحرج في الترتل
 (والناسخ لا ينفيه) فإنه ليس بصيغة النهي بالفرض (فيبقى على ما كان) من الجواز وانتفى الحرج في الترتل أعلم أن
 الجواز الذي كان يفهمه هو الجواز المقارن للحرج في الترتل لا الجواز الأعم منه ومن الإباحة فإن الأمر ليس الاطلب الفعل حتماً
 لا غير فعدطر بان الناسخ لم يبقى هذا الجواز المقارن للحرج في الترتل البتة وطلق الجواز الشامل لدليل عليه إذ ما كان دليلاً
 يبقى في اليد فالجواز الذي كان يتضمنه الأمر لم يبقى والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فاتفقوا أنه دقيق (قبل) الجواز جنس
 الوجوب و (الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بالتفاهة قلنا يتقوم بفصل آخر) حين يرتفع فصل الوجوب (وهو عدم الحرج
 على الترتل كالجسم النامي يرتفع نموّه) الذي هو الفصل (فيبقى جماداً) مع فصله (فمدبر) وفيه نظر ظاهر فإنه إذ قد ارتفع
 التقويم بفصل فلا بد من علة أخرى للتقوم بالفصل الآخر والنسخ المنسوخ إذ لم يكن دالاً على هذا التقويم فلا بد من دليل آخر
 عليه إن كان ثبت به والا لا إذا ارتفع نحو الجسم لا بد من علة الجادية كما لا يخفى على المصنف وروى بما يقال إن المركب الخارحى
 الذي فيه أجزاء غير محمولة متحدة للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس وأما المركب الذهني الذي لا يمتاز جنسه
 عن فصله في الخارح بل أمر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب وإن كان
 مركباً من المركبات الذهنية إذ لا يعقل له أجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتأمل فيه ولما ادعى أن الجواز جنس الوجوب
 وصادق عليه ويطلق مبيانياً به وكان موضع اشتباهه أراد أن يفصل معاني الجواز ليرفع الاشتباه فقال (اعلم أن الخارح كما يطلق

بل كان جلوسه له وقرآن أحواله تدل عليه وكان يعرف كل ذلك قطعاً ثم لما كانت البسمة أمرها في أول كل أمر ذي بال
 ووجد ذلك في أوائل السور من قومانه تسب 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 ينكر عليه كما ينكر على من
 ألقى 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 حوز 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 أنهم من القرآن مرة واحدة وأموات كما كتبت فهذا يجوز أن يقع الشك فيه ويعلم
 بالاجتهاد لانه نظري تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط القرآن فهذا جازم وقوعه والدليل على إمكان الوقوع وأن
 الاجتهاد قد تطرق اليه أن النافي لم يكفر الملق والملقى لم يكفر النافي بخلاف القنوت والتشهد فصارت البسمة نظرية وكتبت بخط
 القرآن مع القرآن مع صلابة الصحابة وتشددهم في حفظ القرآن عن الزيادة قاطع أو كالمقاطع في أنهم من القرآن فان قيل
 فالمسئلة صارت نظرية وخرجت عن أن تكون معلومة بالتواتر علماً ضرورياً فهي قطعة وطنية قلنا الانصاف أنها ليست
 قطعية بل هي اجتهادية ودليل حرمان الاجتهاد فيها وقوع الخلاف فيها في زمان الصحابة رضي الله عنهم حتى قال ابن عباس رضي
 الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية ولم يكفر بالحقها بالقرآن ولا أتكر عليه ونعلم أنه لو نقل الصديق رضي الله عنه أن الرسول
 صلى الله عليه وسلم قال البسمة من سورة الحمد وأوائل السور المكتوبة معها قبل ذلك بسبب كونها مكتوبة بأمر رسول الله صلى
 الله عليه وسلم ولو نقل أن القنوت من القرآن لعلم بطلان ذلك بطريق قاطع لا يشك فيه وعلى الجملة إذا أنصفنا وجدنا أنفسنا
 شاكين في مسئلة البسمة قاطعين في مسئلة التعوذ والقنوت وإذا نظرنا في كتبنا مع القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع
 سكونه عن التصريح بنفي 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) المبين للواجب والمندوب كذلك (يطلق على ما لا يمتنع شرعاً) هذه العبارة تحتمل لمحلين الأول ما حكم الشارع
 بعدم امتناعه والحرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعى الشافعية بقاءه بعد انتساخ الوجوب الثاني
 أن الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي نقول به بعد انتساخ الوجوب الى قيام دليل آخر على الجواز واللا جواز
 (و) يطلق (على ما ليس بمتنع عقلاً) بأحد الوجهين (و) يطلق (على ما استوى الامران فيه شرعاً وعقلاً) أى قام
 دليل شرعى أو عقلى على الاستواء وهو أهم من المباح فان فيه الاستواء الشرعى فقط وعلى هذا فالاستواء عدم الحرج في الفعل
 (و) يطلق (على المشكوك فيه كذلك) عقلاً وشرعاً كسور الحمار (مسئلة) يجوز في الواحد بالجنس اجتماع
 الوجوب والحرمة) بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراماً (كالسجود لله) (الشمس) فأنهم ما نوعان لمطلق
 السجود الواحد الجنسى مع وجوب الاول وحرمة الثاني (ومنع بعض المعتزلة) هذا الاجتماع (مكابر) لا يثبت اليه
 (وصرفهم) السجود (الى قصد التعظيم) بان السجود ليس حراماً ولا واجباً تماماً الواجب تعظيم الله تعالى والحرم تعظيم
 الشمس (لا يجدى) في هذا المقام فان التعظيم واحد جنسى وأحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى واجب والاخر هو تعظيم
 الشمس حرام (انما الكلام في الواحد بالنوع) هل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون شخص منه واجبا وحراما فهذا
 وما هو المشهور من أن الكلام في الواحد بالشخص متحدان في المال لكنه انما عبر بهذه العبارة لان التكليف بالنوع
 والشخص انما يوجد بعد الايمان ولا يتصف بالوجوب والحرمة الا لانه فرد من النوع وهذا هو مراده مما قال في الحاشية وهذا
 أولى من المشهور لانه لا تكليف بالانواع تحقياً لان الشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة
 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 الايمان بفرض ما حرمة عن وجوب الكف عن جميع الافراد فيلزم اجتماع
 المتناهيين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما

من القرآن مرة أو مرات وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب حقيقة القرآن وتأويل ما طعن به على الشافعي رحمه الله من ترديده القول في هذه المسئلة فان قيل قد أوجبتم قراءة البسملة في الصلاة وهو مبني على كونها قرأنا أو كونها قرأنا لا يثبت بالظن فان الظن علامة وجوب العمل في المحتملات والافهوجهل أي ليس يعلم فليكن كالتابع في قراءة ابن مسعود قلنا وردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسملة وكونها قرأنا متواتراً معلوماً والمشكوك فيه أنها قرأنا مرة في سورة البقرة أو مرات كثيرة في أول كل سورة فكيف تساوى قراءة ابن مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هي خبر وهما صححت أخبار في وجوب البسملة وصح بالتواتر أنها من القرآن وعلى الجملة فالفرق بين المسئلتين ظاهر

(النظر الثالث في ألفاظه وفيه ثلاث مسائل) مسئلة • ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز كإسأني في الفرق بينهم فالقرآن يشتمل على المجاز خلافاً لبعضهم فنقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له والقرآن منزوع عن ذلك ولعله الذي أراد منه أنكر استعمال القرآن على المجاز وقد يطلق على اللفظ الذي يتجوز به عن موضوعه وذلك لا يسكر في القرآن مع قوله تعالى واسئل القرية التي كنا فيها والعير وقوله جدارا يريد أن ينتفض وقوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات فالصلوات كيف تهدم أوجاء أحد متكمين الغائط الله نور السموات والأرض يؤذون الله وهو يرد رسوله فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم والقصاص حق فكيف يكون عدوانا جزاء سنة سنة مثلها الله يستهزئ بهم ويمكرون ويكر الله كلاً وأودنا نار الحرب أطفأها الله أحاطهم سرادقها وذلك ما يخصه وكل ذلك مجاز كإسأني (مسئلة) قال القاضي رحمه الله القرآن عربي كله لا عجمية فيه وقال قوم فيه لغة غير العرب واحتجوا بأن المشكاة هندية والاستبرق فارسية وقوله وفا كهة وأبا قال بعضهم الأب ليس من لغة العرب والعرب قد تستعمل اللفظة العجمية فقد استعمل في بعض القصائد العجمية (١) يعني صدر المجلس وهو معرب كشكاة وقد تكلف القاضي الخاق هذه الكلمات بالعربية وبين أوزانها وقال كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى فيكون أصلها عربياً أو ما عجزها غيرهم تغييراً ما كغير العبرانيين فقالوا للاله لا هوت وللناس ناسوت وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجمي مستدلاً بقوله تعالى إسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا إسان عربي مبين وقال أقوى الأدلة قوله تعالى ولو جعلناه قرآناً عجمياً

وحرمة عن لزوم الكف عن نوع ولاتساق ولو أريد بغيره لزوم الكف عن جميع أفرادها فهو بحر يم لهذه الحقيقة المطالبة الكف فهو نوع بهذه الجهة كأنه ان حرم النوع في شخص وأوجب في آخر فهو هذا الاعتبار اعتبر بهما فهو جنس والحاصل أنه ان اعتبر حقيقة مبهمه وأوجب باعتبار تحصيلاتها المبهمه 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 التحصل منها وأحرمت نفسها بان يكون المقصد وعدم الاتيان بها نفسها لا بخصوص تحصلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النوع من الاجتماع متنازع فيه ولاشأن التعبير بالواحد بالنوع أولى من الواحد بالشخص هذا غاية التوجيه لكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة أن إيجاب شيء في ضمن بعض أنواعه وتحريره في ضمن بعض آخر جائز خلافاً لبعض المعتزلة الغير المعتد بهم وإنما الكلام في وجوب شيء وحرمة بان يتصف بهما في أشخاصه سواء سمي ذلك الشيء جنساً أو نوعاً (فأما أن تتحد فيه الجهة حقيقة أو حكماً كما إذا تساوا بذلك) الاجتماع (مستحيل) فإنه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين النقيضين فهذا التكليف تكليف بالنقيضين وليس هذا من قبيل نسخ المؤبدلانه يرتفع هناك الحكم المؤبدلانه فالحكم المتحقق واحد وهو هنا الكلام في الاجتماع ثم ترى وقال (بل تكلفه محال) لأنه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ذاتاً وجهه فيكون واجباً حراماً وهو جمع بين الضدين في نفس الأمر قال في الحاشية وفيه ما فيه فإنه انما يتم إذا لم يكن تعدد جهة أصلاً وأما إذا كان تعدد جهات متساوية ففعل الوجوب والحرمة مختلف فلا اجتماع للتناقضين نعم لا يمكن الامتثال حينئذ فالتكليف تكليف بالمال لا تكليف محال فتدبر (أو تعدد) الجهة حقيقة وحكماً بحيث يمكن الاستراق من أحدهما (كالصلاة في الدار المغصوبة فعند الجمهور) من الخنفة والشافعية والمالكية (يصح) هذا النوع من التكليف فالصلاة في الأرض المغصوبة واجب حرام معاً فالأولى بها يستحق ثواب الصلاة وعقاب الغصب (وقال القاضي) أبو بكر الساقلاني (لا يصح ويسقط به) أي بالفعل الذي شأنه هذا (الطلب واستبعده الامام الرازي) صاحب المحصول فان سقوط

(١) قوله العجمية كذا في نسخة بالبناء المسئلة وفي أخرى بالشين المعجمة وحررتبه معجمه

لقالوا لولا فصلت آياته أجمعى وعربى ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربيا محض بل عربيا وعجميا ولا يتخذ العرب ذلك حجة وقالوا نحن لانجز عن العربية أما العجمة فنحجز عنها وهذا غير مرضى عندنا اذ اشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمي وقد استعملتها العرب ووقعت في ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربيا وعن اطلاق هذا الاسم عليه ولا يتهدد لعرب حجة فان الشعر الفارسي يسمى فارسيا وان كانت فيه أحاد كلمات عربية اذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس فلا حاجة الى هذا التكلف (مثلة) في القرآن محكم ومتشابه كما قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات واختلافها في معناه واذالم برد توقيف في بيانه فينبغي أن يفسر عما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسبه قولهم المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما وراء ذلك ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراسخون في العلم والمتشابه ما يبرده الله تعالى بعلمه ولا قولهم المحكم الوعد والوعيد والحلال والحرام والمتشابه القصص والأمثال وهذا أبعد بل الصحيح أن المحكم يرجع الى معنيين أحدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق اليه اشكال واحتمال والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال الثاني أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيبا مفيدا ما على ظاهره أو على تأويله ما لم يكن فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم يقابله المشيخ والفاسد دون المتشابه وأما المتشابه فيجوز أن يعبره عن الاسماء المشتركة كالقرء وكقوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح فانه مرددين الزوج والولى وكالس مرددين المس والوطء وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما هوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج الى تأويله فان قيل قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الواو العطف أم الاولى الوقف على الله قلنا كل واحد محتمل فان كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى والا فالعطف اذا الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا يسيل الى معرفته لاحد من الخلق فان قيل فما معنى الحروف في أوائل السور اذا لا يعرف أحد معناها قلنا كثر الناس فيها وأقر بها القائل أحدنا أنها أسامى السور حتى تعرف بها فيقال سورة بس وطفه وقيل ذكرها الله تعالى لجمع دواعي العرب الى الاستماع لانها تتخالف عادتهم فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم الى الاصغاء فلم يذكرها لارادته معنى وقيل انما ذكرها كناية عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج عنها جميع كلام العرب تنبيهاً انه ليس يخاطبهم ابلاغتهم وحر وفهم وقد ينبه ببعض الشيء على كنهه يقال

الطلب اما بالامتثال أو التسخ وكلاهما منتف (وعند) الامام (أحمد) بن حنبل (وأكثر المتكلمين والجبائى) والروافض (لا يصح) هذا النوع من التكليف (ولا يسقط) به الواجب (لنا) أنه لا مانع بتخيل اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع اذ (عدم اتحاد المتعلقين) لهما (حقيقة) ثابت ههنا (فان الكون في الخيزران كان) كونا (واحدا بالشخص لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث انه صلاة) وعبادة الله تعالى (وكون من حيث انه غضب) وتعد على ملك الغير بالجهة الاولى يكون واجبا وبالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين أصلا فلا استحالة (قيل) في حواشى ميرزا جان لا نسلم أن الكون في المعصوب من حيث انه صلاة واجب حتى يجمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا لتساوله الامر بالصلاة وهو ممنوع اذ (النهى عن الكون في المكان المعصوب يدل على أن الكون المطلوب في الامر بالصلاة غيره) وهذا ظاهر كلام القائل ويمكن أن يقرر معارضة بانها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلاة والمخصص النهى عن الكون في المعصوب وبلائم المعارضة قوله (أقول) في الجواب (الدلالة) أى دلالة النهى عن الكون في المعصوب على أن الصلاة المطلوبة غير الصلاة فيه (ممنوعة) فانها فرع التضاد بين النهى المذكور والامر المذكور (واذا جاوزنا الاجتماع) بينهما (نظرنا الى أن الامر مطلق كاهو حقيقة) مع تغير الجهة والحمل على الحقيقة ضرورى اذ لم يصرف صارف (فان الدلالة) على عدم تناول الامر لهذه الصلاة وان حررا لاراد منعانقر بالجواب أن الكون في المعصوب من حيث انه صلاة واجب البتة لان الامر الصلا فى طالب لمطلق الصلاة فانه مطلق والتقسيد لا بد له من صارف وليس يتخيل الا النهى عن الغضب ولا يصلح مقيدا الا اذا دل على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو باطل لتعدد الجهة فافهم (فصار) مانحن فيه (كأذا أمر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فحاط وسافر فانه مطيع) في الخياطة (وعاص) في السفر (قطعا) كذا هذا (والنقض بصوم) يوم (الحر) بانه اذا نذر صوم يوم الحر يجب أن يصح اذا الحرمة بجهة كونه في يوم الحر والوجوب من جهة كونه صوما منذورا فصار مثل الصلاة فى الارض المعصوبة (مدفوع بان التخلف) أى تخلف حكم الصلاة فى المكان المعصوب (ممنوع) ههنا (فعندنا يخرج عن

قرأ سورة البقرة وأنشد الألهي يعني جميع السورة والقصيدة قال الشاعر

بناشدني حاميم والرمح شاجر * فهلا تلا حاميم قبل التقدم

كفي 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 ومثله قلنا هيها فان هذه كناية واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بان الله تعالى ليس كمثل شئ وأنهما مؤولة تأويلات تناسب تفاهم العرب

(النظر الرابع في أحكامه) ومن أحكامه تطرق التأويل الى ظاهر ألفاظه وتطرق التخصيص الى صيغ عمومته وتطرق النسخ الى مقتضياته أما التخصيص والتأويل فسيأتي في القطب الثالث اذا فصلنا وجوه الاستمرار والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها وأما النسخ فقد جرت العادة بذكره بعد كتاب الاخبار لان النسخ يتطرق الى الكتاب والسنة جميعا لئلا يذوق كراهة في أحكام الكتاب لعينين أحدهما ان اشكاله وغوضه من حيث تطرقه الى كلام الله تعالى مع استعماله الابداء عليه الثاني ان الكلام على الاخبار قد طال لاجل تعلقه بمعرفة طرقهما من التواتر والآحاد فقرأنا ذكرا على اثر أحكام الكتاب أولى * وهذا

(كتاب النسخ والنظر في حده وحقيقته ثم في اثباته على منكريه ثم في أركانه وشروطه وأحكامه قسمه فيه أبوابا)

(الباب الاول في حده وحقيقته واثباته) أما حده فاعلم ان النسخ عبارة عن الرفع والازالة في وضع اللسان يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الأمطار اذا أزيلت أو قد يطلق لارادة نسخ الكتاب فهو مشترك ومصون النسخ الذي هو معنى الرفع والازالة فنقول حده انما الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان نابته مع تراخيه عنه وانما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قيدنا الحد بالخطاب المتقدم لان ابتداءه يجاب العبادات في الشرع من قبل حكم العقل من راءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وانما قيدنا بارتفاع الحكم ولم نقيد بارتفاع الامر والنهي ليم جميع أنواع الحكم من النسخ والكراهة والاباحة بجميع ذلك قد ينسخ وانما قلنا لولاه لكان الحكم نابته لان حقيقة النسخ الرفع فلو لم يكن هذا ثابتا لم يكن هذا رافعا لانه اذا

العهد بالصوم فيه) فيصح الصوم من جهة كونه صوما منذور الله ويأثم من جهة كونه في يوم النحر واعراضا عن ضيقة الله تعالى فان قلت ينبغي أن لا يصح هذا النذر فانه معصية والنذر بالمعصية باطل أما الاول فلما روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى والقطر والطبراني عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أرسل أيام منى صائحا يصيح أن لا تصوموا هذه الايام فانها أيام كل وشرب وأما الثاني فلما روى أصحاب السنن عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها لانذر في معصية وكفارته كفارته كفاية واذ لم يعتقدك تحقق الوجوب قلت لانذرهننا بالمعصية فان الناذرا عما ينذر الصوم وذاه ليست معصية وانما المعصية في أمر مقارنه وهو الاعراض والنهي بقر المشروعة وألفاظ أبي سعيد رضي الله عنه مختلفة ففي بعضها هي رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولو سلم) عدم الصحة كما هو رأي الشافعية (فهو اذم) عندهم والتخلف لما منع لا يضر مقصودنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحرمه لاجل جهتين (وهو) أي المانع (النهي الدال على فساد الصوم فيه) فان النهي عندهم يوجب الفساد وعدم مشروعية الذات (بمخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلاة) اذ لم يرد النهي عنها بخصوصها (الجواب بتخصيص الدعوى) أي 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 بصدق النقص على عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساوي فان اعتذر بان ايجاب ما لا يتناول عن الحرام لافائده فيه ولا يلبق بشأن الحكميم بعد تفرقه فيما اذا كان اللزوم من جانب فان ايجاب شئ مع لزوم الحرمه لافائده فيه مع ان ابقاء هذا النذر والنهي عنه متلازمان قلت لانقض عتسارى الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بكل لانه واجب ولازم واجب والاجتناب عن كل لانه حرام ولازم حرام فبضه تكليف بالمستعمل بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب فانه يجوز ان يكون جهة الوجوب أمرا عاما يتحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالتحال نعم لو كان

ورداً من عبادة مؤقّسة وأمر بعبادة أخرى بعد تضرّم ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخاً إذا قال وأتموا الصيام إلى الليل ثم قال في الليل لأنصوموا لا يكون ذلك نسخاً بل الرفع ما لا يرتفع الحكم لولاه وانما قلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به لكان بياناً وانما ما لمعنى الكلام وتقديره بالعبادة أو شرط وانما يكون رافعا اذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم ولا النسخ وأما الفقهاء فانهم لم يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى فقالوا في حد النسخ انه الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة وعن زمن انقطاع العبادة وهذا يوجب أن يكون قوله صم بالتهاروك بالليل نسخاً وقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل نسخاً وليس فيه معنى الرفع ولا يفهم أن يبدأ بشرط التراخي فان قوله الاول اذا لم يتناول الا النهار فهو متقاعد عن الليل بنفسه فأى معنى لنسخه وانما يرفع ما دخل تحت الخطاب الاول وأريد باللفظ الدلالة عليه وما ذكره تخصيص وسنين وجه مفارقة النسخ للتخصيص بل سنيين ان الفعل الواحد اذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بياناً لانقطاع مدة العبادة وأما المعتزلة فانهم حذوه بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً وبعياً بدلوله اللفظ الزائل بالساقط وبعياً بدلوله بالغير الثابت كل ذلك حذرنا من الرفع وحقيقة النسخ الرفع فكانهم أدخلوا الحسد عن حقيقة المحدود فان قيل بتحقيق معنى الرفع في الحكم يمنع من حسمه أوجه الاول أن المرفوع اما حكم ثابت أو مالاتباته والثابت لا يمكن رفعه ومالاتباته لا حاجة الى رفعه فدل أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه أو هو بيان لمدة العبادة كما قاله الفقهاء الثاني ان كلام الله تعالى قديم عندكم والقديم لا يتصور رفعه الثالث أن ما أثبتته الله تعالى انما أثبتته لحسنه فلونهى عنه لأدى الى أن ينقلب الحسن قبيحا وهو محال الرابع أن ما أمر به أراد وجوده فما كان مراداً كيف ينهى عنه حتى يصير مراداً العدم مكرهاً الخامس انه يدل على البداء فانه منهى عنه بعدما أمر به فكانه بدله فيما كان قد حكم به وندم عليه فالاستحالة الاولى من جهة استحالة نفس الرفع والثانية من جهة قدم الكلام والثالثة من جهة صفة ذات المأمور في كونه حسناً قبيحا والرابعة من جهة الارادة المقترنة بالامر والخامسة من جهة العلم المتعلق به وظهور البداء بعده والجواب عن الاول أن الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور وكالفسخ من العقد اذ لو قال قائل ما معنى كسر الانية

جهة الحرمة عامة وجهة الوجوب خاصة لزم الاستحالة لكننا نقول بجوازه ونحن انما نقول بوجوب صوم الحر لانه منذور من غير لحاظ الى خصوص مادة وحرمة من حيث استحالة على الاعراض عن ضيافة الله فلا تساوى وان اعتبر التساوى على هذا الوجه فالكون الصلوات في هذا المكان ملازم للعصم وبالعكس فتأمل وأنصف لعل الحق لا يتجاوز عما ذكرنا (الا أن يقال العام المطلق لا حقيقة له في التحصل الاحقيقة الخاص لا اتحاد الجعل) والوجود فاذا كان جهتها الوجوب والحرمة أعم وأخص كان تحصلهما واحداً (فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتصلة وفي العموم من وجه حقيقتان) اجتماعهما اتفاق فلا يلزم من كونهما منسأً الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات (فتأمل) فانه غير واف لان ما ذكرنا انما يتم فيما اذا كان العام ذاتياً للخاص وأما اذا كان عرضياً فلا ان تحصل الخاص غير تحصل العام العرضي كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه هو أن اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة انما يستعمل اذا كانت هي المعروضة لهما بالذات وهو ممنوع بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية اذا كان اللزوم ولو من جانب لزم استحالة التكليف بالمحال وان لم يلزم استحالة اجتماع المتنافيين فان الحرمة تقتضى الاجتناب دائماً والوجوب الاتيان بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضتان وهذا غير واف فان الجهة العامة اذا كانت جهة وجوب كما فهمنا نحن فيه لا يلزم فان الوجوب انما يقتضى الاتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضى الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه على أن نقول لا يلزم هذا الا اذا ألزمت الاداء من جهة الحرمة وهو ممنوع بل الوجوب انما هو لياتي بالقضاء في وقت لا تكون هذه الجهة الحرمة وانما يصح معها لانه أدى كما شغلتم النمة ناقصا لكن لا ارتكاب المنهى عنه ههنا يكون انما هو هذا يندفع أن يجاب أمر يلزم القبح لا يلبق بجنب الحكيم فانه حدث على العصية مع أن يجاب شيء كذلك بسبب حدث بصنع العبد كالجواب هذا الصوم عند وجود التذمر من العبد يلبق بجنب الحكيم وهو ليس حثا على العصية فانه وجوب عند حدوث فعل لم يكن لازماً عليه فتدبر ثم ان ههنا جهتا الوجوب والحرمة ليسا بالزمن أحدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه فان جهة الوجوب المنذورية وجهة

وابطال شكلها من تربيع وتسديس وتدو يرفان الزائل بالكسرتدو بموجوداً ومعدوم والمعدوم لاجحة الى ازالته والموجود لاسبيل الى ازالته فمقال معناه ان استحكام شكل الانية يقتضى بقاء صورته اذ الما لا ما ورد عليه من السبب الكاسر فالكاسر قطع ما اقتضاه استحكام بنسبة الانية اذ الما لولا الكسر فكذلك الفسخ يقطع حكم العقد من حيث ان الذى ورد عليه لولا مادام فان البيع سبب الملك مطلقاً بشرط أن لا يطرأ قاطع وليس طريان القاطع من الفسخ ميبنا لأن البيع في وقته انعقد مؤقتماً ممدوداً الى غاية الفسخ فاننا نعقل أن نقول بعنك هذه الدار سنة وتعقل أن نقول بعنك وملكتك ابدأ ثم نفسخ بعد انقضاء السنة ونرد الى الفرق بين الصورتين وأن الاول وضع الملك قاصر بنفسه والثاني وضع الملك مطلق مؤبد الى أن يقطع بقاطع فاذا فسخ كان الفسخ قاطعاً لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع لاسيما لكونه في نفسه قاصراً وبهذا يفارق النسخ التخصص فان التخصص بين لنان اللفظ ما يزيد الدلالة الاعلى البعض والنسخ يخرج عن اللفظ ما يزيد الدلالة عليه ولاجل خفاء معنى الرفع أشكل على الفقهاء ووقعوا في انكاره معنى النسخ وأما الجواب عن الثاني وهو استحالة ترفع الكلام القديم فهو فاسد اذ ليس معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلقه بالمكلف والكلام القديم يتعلق بالقادر الما قبل فاذا طرأ العجز والجنون زال التعلق فاذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام القديم لا يتغير في نفسه فالعجز والموت سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب عنه والنسخ سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب كما أن حكم البيع وهو ملك المشتري اياه تارة ينقطع بموت العبد المبيع وتارة يفسخ العاقد ولاجل خفاء هذه المعاني انكر طائفة قدم الكلام وأما الجواب عن الثالث وهو انقلاب الحسن قبيحاً فقد ابطالنا معنى الحسن والقبح وأنه لا معنى لهما وهذا اولى من الاعتذار بان الشيء يجوز ان يحسن في وقت ويقبح في وقت لانه قد قال في رمضان لاتأكل بالتهار وكل بالليل لان النسخ ليس مقصوراً عندنا على مثل ذلك بل يجوز ان يأمر بشئ واحد في وقت وينهى عنه قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به كما سيأتي وأما الجواب عن الرابع وهو صيرورة المراد مكر وهافهو باطل لان الامر عندنا يفارق الرادة فالمعاصي مرادة عندنا وليست مأموراً بها وسياق تحقيقه في كتاب الاوامر وأما الجواب عن الخامس وهو لزوم البداء فهو فاسد لانه ان كان المراد أنه يلزم من النسخ أن يحرم ما أباح ونهى عما أمر بذلك

الحرمة الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا ينفع التخصص في الجواب أصلاً (ولنا أيضاً لو يصح) اجتماع الوجوب والحرمة (المثبت صلاة مكروهة لان الاحكام) كلها (متضادة والكون) الذى هو الصلاة (واحد) فلو كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيها (فان المكروه انما هو الفعل وان كانت الكراهة لاجل الوصف) وهو الواجب وان كان باعتبار الذات لزم الاجتماع فان جوز نظرنا الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب لذلك وان لم يجوز كانت الصلاة المكروهة باطلة وهو خلاف الاجماع (فلا فرق بين نهى التحريم والتزيه فتدبر) ولا يرد على هذا التقرير بما في المختصر أن ههنا كونا واحداً هو غضب وصلاة وفي الصلاة المكروهة الكراهة من قبل الوصف ولوفرص الكراهة من قبل الذات يلزم فساد الصلاة المكروهة ووجه الاندفاع جلي تغنى عن التقرير والابضاح ولوفرص بان نهى التنزيه يتعلق في الاغلب بالوصف وأما نهى التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه أنه سيجي أن النهى عن السرعات بقدر المشروعية ويرجع الى الوصف وبعد التنزل فالكلام فيما اذا دلت القرينة على أنه لاجل الوصف كما في الصلاة في المكان المغصوب ولا شك أن هذا النهى والوجوب لا يتضادان كما أن الكراهة والوجوب كذلك فافهم (واستدل) على المختار (لو لم يصح) الاجتماع (لماسقط التكليف) بما فيه حرمة كالصلاة في الارض المغصوبة فان غير الواجب لا يكون مسقطاً وهل هذا الا كما يقال الصلاة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف و (قال القاضي وقد سقط) التكليف (اجماعاً وردت مع تحقق الاجماع) واستند بخروج الامام أحمد فتعقب بانه يدعى اجماع من سبق عليه ولهذا عبر المصنف وقال (اذ لو كان عرفه اجد) فان شأنه أجل من أن يخفى عليه الاجماع وفيه أنه لعلمه عرفه وما عمل به لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وفي رواية عنه لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضى 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 نعم لما كان ادعى أن في التفرغ عن الغضب حركة هي تفرغ وشغل والاول واجب والثاني حرام فاشارة الى رده وقال (ثم ادعاء جهتي التفرغ والغضب في الخروج عنها) أى الدار المغصوبة (فتعلقان)

جائز نحو الله ما يشاء ويثبت ولا تناقض فيه كما باح الأكل باللبل وحرمة بالنهار وان كان المراد أنه انكشف له ما لم يكن عالماً 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 أبدأ فان كان الى وقت النسخ فالنسخ قد بين وقت العبادة كما قاله الفقهاء وان كانوا مأمورين أبدأ فقد تغير عمله ومعلومه قلنا هم مأمورون في عمله الى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي لولاه لدام الحكم كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيد الملك الى أن يقطع بالفسخ ولا يعلم البيع في نفسه فاصراً على مدة بل يعلمه مقتضياً للملك مؤبداً بشرط أن لا يطرأ قاطع لكن يعلم أن النسخ سيكون فيقطع الحكم لانقطاع شرطه لا لقصوره في نفسه فليس اذا في النسخ لزوم البداء ولا أجل قصور فهم اليهود عن هذا أنكروا النسخ ولا أجل قصور فهم الروافض عنه ارتكبوا البداء ونفخوا 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 بداله في اسمعيل أي في أمره بذبحه وهذا هو الكفر الصريح ونسبة الاله تعالى الى الجهل والتغير وبدل على استحالة ما دل على أنه محيط بكل شيء علماً وأنه ليس محلاً للحوادث والتغيرات ورجحوا بقوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت وانما معناه أنه يحو الحكم المنسوخ ويثبت النسخ أو يحو السيئات بالتوبة كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ويحو الحسنات بالكفر والردة أو يحو ما ترفع اليه الحفظة من المباحات ويثبت الطاعات فان قيل فما الفرق بين التخصيص والنسخ قلنا هما مشتركان من وجه اذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لكن التخصيص بيان أن ما أخرج عن عموم الصيغة ما أراد باللفظ الدلالة عليه والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه فان قوله افعل أبدأ يجوز أن ينسخ وما أراد باللفظ بعض الازمنة بل الجميع لكن بقاءه مشروط بان لا يردناسخ كما اذا قال ملككك أبدأ ثم يقول فسخت فالفسخ هذا اداء ما ساقى شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ فلذلك يفتقران في خمسة أمور الاول ان النسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقترانه لانه بيان بل يجب اقترانه عند من لا يجوز تأخير البيان الثاني أن التخصيص لا يدخل في الامر بأمور واحد

أي الوجوب والحرمة (به) أي هذا الخروج (من خطأ أبي هاشم) غير صحيح في نفس الامر (كيف ويلزم) حينئذ (تكليف المحال) فان الامتثال بالوجوب والتهى المذكورين لا يصح الخروج ولم يشغل المكان المصوب والخروج والحركة من غير شغل المكان محال (بل) يلزم (التكليف المحال) فانه يلزم الامر بالخروج والتهى عنه قال واقف الاسرار لأبي هاشم أن يقول الخروج نفس نقل الاستخدام لا وجوب فيه ولا حرمة ولكنه مشتعل على وصفين شغل مكان الغير والتفريع وبينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج فالاصح أن يقال ليس هناك شغل هو غضب بل شغل باذن المالك دلالة لانه يرضى بتفريغه فلا وجه للحرمة فتدبره فانه محل تأمل (واستصحاب المعصية) في هذا الخروج (حتى يفرغ زجر) له عن هذا الفعل الشنيع (كما ذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد) 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 للتوبة ماحية) للذنوب فلا وجه للزجر والخروج بنية التفريع توبه والله يقبل التوبة عن عباده (مسئلة * يجوز تخريم أحد أشياء) من الاشياء المعلومة (كإيجابه فهناك) أي في الامر (المقصود منع الخلو) لان الاتيان بأحدها لا يكون الابان لا يتخللها جميعاً (وهنا) أي في تخريم أحدها المقصود (منع الجمع) لان المقصود الاجتناب عن واحد وذلك اما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجمع (وفهما تقدم في الواجب المخير ليدلوا واختلافاً) واعلم أنه لما كان لتوهم أن يشوهم أنه قد تقرر أن تخريم الواحد الملبم تخريم بكل فرد وبصريح في كلمة أو فكيف يكون لمنع الجمع أفاد (اعلم أن تعلق الترك بأحد أشياء على أنحاء أحدها أن يتعلق) الترك (بمفهوم أحداهم فيفيد التعميم) فلا يجوز اتيان واحد أصلاً (لان عدم الطبيعة إنما 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 وتسمى بتحقيقه وتفصيله احكاماً ورد ان شاء الله تعالى في مقام يليق به والتعميم هو المتبادر الى الفهم من كلمة أو بعد النهي (نحو لا تطع أنما 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 أن التخصيص يبيح دلالة اللفظ على ما بقي تحت حقيقة كان أو مجازا على ما فيه من الاختلاف والنسخ يبطل دلالة
النسخ في مستقبل الزمان بالكلية انما من أن تخصص العام المقطوع بأصله جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة
ونسخ المقاطع لا يجوز الا بقاطع وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم ان النسخ لا يتناول الا الزمان والتخصيص يتناول الزمان
والاعيان والاحوال وهذا يجوز واتساع لان الاعيان والزمان ليست من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض
الزمان والتخصيص أيضا يرد على الفعل في بعض الاحوال فاذا قالوا اقتسوا المشركين الا المعاهد من معناه لا تقتلوا هم في حالة
العهد واقتلوا هم في حالة الحرب والمقصود أن ورد كل واحد منهما على الفعل وهذا القدر كاف في الكشف عن حقيقة النسخ
(الفصل الثاني من هذا الباب في اثباته على منكره) والمنكر اما جوازه عقلا أو وقوعه سمعا أما جوازه عقلا فيدل عليه
انه لو امتنع لكان اما ممتعا لذاته وصورته أو لما يتولد عنه من مفسدة أو أداء الى الخيال ولا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته بدليل
ما حققناه من معنى الرفع ودفعناه من الاشكالات عنه ولا يمتنع لادائه الى مفسدة وقيامنا بأدلتنا هذه القاعدة وان ساحتنا بما افلا
بعد في أن يعلم الله تعالى مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له ويتبعوا بسبب العزم عن معاصي وشهوات
ثم يخفف عنهم وأما وقوعه سمعا فيدل عليه الاجماع والنص أما الاجماع فان اتفاق الامة قاطبة على أن شريعة محمد صلى الله
عليه وسلم نسخت شرع من قبله اما بالكلية واما فيما يخص الفها فيه وهذا متفق عليه فنكر هذا خارق للاجماع وقد ذهب شذو من
المسلمين الى انكار النسخ وهم مسبقون بهذا الاجماع فهذا الاجماع حجة عليهم وان لم يكن حجة على اليهود وأما النص فقوله
تعالى وادبنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر الآية والتبديل يشتمل على رفع وائبات والمرفوع اما
تلاوة واما حاكم وكفما كان فهو رفع ونسخ فان قيل ليس المعنى به رفع المنزل فان ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله لكن
المعنى به تبديل مكان الآيات بانزل آية بدل ما لم ينزل فيكون ما لم ينزل كالمبدل بما أنزل فلنا هذا تعسف بارد فان الذي لم ينزل
كيف يكون مبدلا والبديل يستدعي مبدلا وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الانزال فهذا هوس وسخف والدليل

أحدها) ويكون هذا المفهوم عنوانا وشرحا للنهي عنه غير مقصود بالذات بالنهي (فيفيد ما عدم هذا) (أو عدم
ذلك) الفرد (ويتعلق بفهوم أحدها بالعرض بناء على أن كل ما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فلا يفيد) هذا
لنحو من الترك (عموم السلب) وهو المراد ههنا (والثالث أن يتعلق) الترك (بالمجموع) من الاشياء (فيفيد عدم
لا اجتماع وذلك فيما) اذا (كان العطف فيه بالواو وبحولاً تا كل السمك واللين) أي مجموعهما وهذا الخوليس بالحقيقة من
أنحاء تتعلق الترك بأحد أشياء الا أنه تسامح (والرابع أن يكون الترك نفسه مبهما) بالذات اما ترك هذا أو ترك ذلك
(الامتزوك) الا بالعرض (وذلك اذا كان العطف بأو والمقصود عدم الجمع بحولاً تا كل السمك واللين والظاهر أنه حينئذ
من عطف الجملة على الجملة) ليعاد في الشقوق معنى الترك ويكون الترددين التروك ولا يخفى عليك أن ما ل الانحاء الثلاثة
الاخيرة واحدا عما التفاوت في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع (هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام) * مسألة *
المدبوب هل هو مأمور به فعند الخنفة لا) يكون مأمورا به (الاجازة وقيل) في شرح المختصر (عن المحققين زعم)
انه مأمور به (حقيقة) وهو قول القاضي الباقلاني وجهور الشافعية (لنا أن الامر حقيقة في القول بالخصوص) هو انقل
(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 فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقا سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازا لا ترى الفاتحة
حقيقة في القول بالخصوص وان كان فيها الفاظ مجازية واحق أن يقال الواو في قوله وذلك القول للعالم من القول بالخصوص
والخاص ان الامر حقيقة في القول بالخصوص حال كونه للوجوب فالمدبوب ليس مأمورا به لعدم الحتم هناك لكن ينبوعن
هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الاخر نعم انه دليل مستقل (وأيضا لو كان) المدبوب مأمورا به (لكان تركه معصية
لانها مخالفة الامر) أو النهي واللازم باطل فانه لا حرج على ترك المدبوب به (و) أيضا لو كان المدبوب مأمورا به
(لماصح) قوله صلى الله عليه وآله وسلم لو لم أشق على أمتي (لأمرتهم بالسؤال عند كل وضوء) رواه النسائي (لانه) يفهم

الثاني قوله تعالى فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ولا معني النسخ الا تحريم ما حل وكذلك قوله تعالى ما نسخ من آية أو نفسها نأت بجير منها أو مثلها فان قيل لعله أراد به التخصيص قلنا قدر قباين التخصيص والنسخ فلا يسبيل الى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعي بدلا من له أو خيرا منه وانما هو بيان معنى الكلام الدليل الثالث ما اشهر في الشرع من نسخ ترص الوفاة حول اربعة اشهر وعشرون نسخ فرض تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى فقد مواين يدي نجوا كم صدقة ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وعلى الجملة اتفقت الامة على اطلاق لفظ النسخ في الشرع فان قيل معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ الى صحف الرسل والانباء وهو معنى نسخ الكتاب ونقله قلنا فاذا شرعنا نسخ كشرع من قبلنا وهذا اللفظ كفر بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبلة الى قبلة ومن عدة الى عدة فهو تغيير وتبديل ورفع قطعا

(الفصل الثالث في مسائل تشعب عن النظر في حقيقة النسخ وهي ست مسائل * مسألة) يجوز عندنا نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال خلافا للعترة وصورته أن يقول الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفة لا تحجوا فقد نسخت عنكم الامر أو يقول اذبح ولدك فيادى الى احضار أسبابه فيقول قبل ذبحه لا تذبح فقد نسخت عنك الامر لان النسخ عندنا رفع للامر أي لحكم الامر ومدلوله وليس بيان الخروج المنسوخ عن لفظ الامر بخلاف التخصيص فلو قال صلوا أبدأ فيجوز أن ينسخ بعدئذ وجوب الصلاة في المستقبل لا يعني أنه لم يقصد باللفظ الاول الدلالة على جميع الازمان ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه اذا كان دوامه مشروطا بعدم النسخ فكل أمر مضمن بشرط أن لا ينسخ فكانه يقول صلوا أبدأ ما لم أنسخ عنكم أمرى واذا كان كذلك عقل نسخ الحج قبل عرفة ونسخ الذبح قبل فعله لان الامر قبل التمكن حاصل وان كان أمر الشرط التمكن لان الامر بالشرط ثابت ولذلك يعلم المأمور ثوبه ما أمر بالشرط من الامتثال ولما تفهم المعتزلة هذا أنكروا ثبوت الامر بالشرط كما سأتى فساد مذهبه في كتاب الاوامر وأقرب دليل على فساده أن المصلي يتولى الفرض وامتنال الامر في ابتداء الصلاة ويرى عاين في أنها وقيل تمام التمكن ولو مات قبل لم يتبين أنه لم يكن مأمورا بل نقول كان مأمورا بأمر مقيد

أنه ما أمرهم و (ندبهم اليه) والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه وأمثال هذه العبارات شائعة الشافعية (قالوا أولادنا) أي الندوب (طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به قلنا) لانتم أنه فعل المأمور به فقط (بل) هو (و) فعل (الندوب اليه) أيضا (و) قالوا (نايبا رباب اللغة قسموا) الامر (الى أمر ايجاب وأمر ندي ومورد القسمة مشترك) فالامر مشترك بين أمر الندي وأمر ايجاب (قلنا هم قسموا أيضا الى أمر تهديد وأمر اباحة الى غير ذلك) فيلزم أن يكون المهتد عليه والباح مأمورين ولم يذهب اليه ذهاب هذا نقض ثم أشار الى الحل بقوله (فهم توسعوا عن حقيقة الامر) وقسموه أخذ بالمعنى المجازي تقدير وأيضا ما قسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليهما فلا يلزم أن يكون أمر الندي أمر حقيقة فان قلت فيلزم أنه صيغة أمر قلت لا بأس به فانه صيغة أمر في اصطلاحهم كذا في الحاشية * (مسألة) الندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه) ولا تكليف في السعة (خلافا للاستاذ) أي اسحق رحمه الله ولما كان كلامه بظاهره فاسدا ولا يليق بشأن هذا النحر بر أن يتفوه به أولوا كلامه وأشار اليه المصنف وقال (ولعله أراد وجوب اعتقاد الندبية) أي مندوبية الندوب ولا شك أنه تكليف (ولهذا جعل المباح تكليفا) لان اعتقاد اباحته واجب (لكن ذلك حكم آخر) لا يلزم منه كون الندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي (ولو جعل نفس خطاب الشارع) بالاباحة كان أو بالندي أو بالتحريم وبالكره لا مطلق الخطاب الذي يعم القصص فانه بعد هذا (تكليفا لم يبعد) ويؤل النزاع حينئذ أيضا الى اللفظ فقط (فافهم) * مسألة المذكور كالندوب لانتهى ولا تكليف والدليل) عليه هو (الدليل) الذي مر في عدم كون الندوب مأمورا به وتكليفا (والاختلاف) ههنا هو (الاختلاف) هناك (فقد ذكر) * مسألة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييريا) والخطاب هو الحكم الشرعي (والاباحة الاصلية نوع منه) أي من الخطاب بالتخير (لان كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للخرج في فعله وتركه فذلك) أي عدم المدرك الشرعي لهما (مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخير) والاباحة الاصلية لا تكون الا في موضع عدم المدرك الشرعي للخرج في الفعل والترك بل (١) يحكم بخصوصه أصلا فهناك مدرك

بشرط والامر المقيد بالشرط ثابت في الحل ووجد الشرط أو لم يوجد وهم يقولون اذ لم يوجد الشرط علمنا انتفاء الامر من أصله وانا كنا نتوهم وجوبه فبان انه لم يكن فهذه المسئلة فرع لتلك المسئلة ولذلك أحوال المعتزلة التسخير قبل التمكن وقالوا أيضا انه يؤدي الى أن يكون الشيء الواحد في وقت واحد على وجه واحد ما من أمور منها حسنا قبيحا مكرها مراما مصلحة مفسدة وجميع ما يتعلق بالحسن والقبح والصلاح والفساد قد اُطلقناه ولكن يسبق لهم مسلكتان الأولى أن الشيء الواحد في وقت واحد كيف يكون منها عنه ومأمور به على وجه واحد وفي الجواب عنه طريقتان الأولى أننا نسلم انه منهي عنه على الوجه الذي هو مأمور به بل على وجهين كما ينهى عن الصلاة 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 مأمور بشرط بقاء الامر منهي عنه عند زوال الامر فهما حالتان مختلفتان ومنهم من أبدل لفظ بقاء الامر بانتفاء النهي أو بعدم المنع والالفاظ متقاربة وقال قوم هو مأمور بالفعل في الوقت المعين بشرط أن يختار الفعل أو العزم وانما ينهى عنه اذا علم أنه لا يختاره وجعلوا حصول ذلك في علم الله تعالى بشرط هذا التسخير وقال قوم يأمر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الامر أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر في وقت يكون الأمر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة وانما يأمر الله تعالى به مع علمه بان الجاهة مصلحة مع دوام الامر أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر الله به مع العلم بان الحال ستغير لعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل وكل هذا متقارب وهو ضعيف لان الشرط ما يتصور أن يوجد وأن لا يوجد فالأمر لا يشترطه فلا معنى لشرطه والمأمور لا يقع مأمورا الا عند دوام الامر وعدم النهي فكيف يقول أمرتك بشرط أن لا أتفرك فكأنه يقول أمرتك بشرط أن أتفرك وبشرط أن يتعلّق الأمر بالمأمور وبشرط أن يكون الفعل المأمور به حائثا أو عرضا وغير ذلك مما لا بد منه فهذا لا يصلح الشرطية وليس هذا كالصلاة مع الحدث والسجود للصائم وان 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 شرطيا في الأمر فيقال افعل ما أمرتك به ان لم يزل حكم أمرى عندك بالنهي

شرعي الحكم بالتخيير فالإباحة الاصلية فيها حكم بالتخيير (فهى لاتكتم الا بعد الشرع خلافا لبعض المعتزلة) فاتهم يقولون بالإباحة وغيرهما من الاحكام قبل اشرع (وقد تقدم) منا أيضا احقاق الحق هناك فقد ذكر (مسئلة * الباح ليس يجنس للواجب لانهم متوعدان متباينان (من الحكم) فان المباح المتساوي فعله وتركه شرعا والواجب المأذون في الفعل المنوع عن الترك (وظن انه جنس له لان المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب) لانه المأذون في الفعل مع الحرج في الترك (قلنا لان سلم أن ذلك) أي المأذون في الفعل (تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلا وتركه) فالأذون في الفعل جزء الحقيقة (ولعل التراجع لفظي) فمن جعله جنس الواجب أخذ بمعنى جائز الفعل ومن جعله مبينا له أخذ بمعنى جائز الفعل والترك (مسئلة * المباح ليس واجب بالضرورة (خلافا للكعبي) من المعتزلة (واحتمى بان كل مباح ترك حرام) أي يلزمه ترك حرام (وكل ترك حرام) أو ملزومه (واجب ولو تخيرا) فكل مباح واجب ولو تخيرا (قلنا الصغرى ممنوعة أما أولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الإرادة) القديمة والحادثة (مثلا بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود) وحينئذ لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع (لوجود الحرام كيف لا وان عدم المقتضى كاف في عدم الحرام) فوجود المباح بعد ذلك لا يدخله في عدم الحرام قال في الحاشية لدفعه انه لا بد لترك الحرام من أحد الأمرين اما عدم الإرادة أو فعل المباح فكل واجب ولو تخيرا ثم قال وفيه ما فيه ووجهه أن المقتضى للعدم بالذات هو عدم الإرادة وأما المانع فإله بالعرض لا ينسب اليه العدم الا عند وجود المقتضى وأن العدم لا يبيح للوجوب ولو أريد الكف فلا نزاع في وجوبه قال في البديع وغيره الحق انه لا يختص عنه بعد تسليم أن مقدمة الواجب واجب فان فعل المباح مقدمة ترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس بشئ لان القدمة لا تلج الامادات مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة الترك الا عند وجود المقصد الى الحرام وأما قوله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فإنه ينتفي بانتفاء المقتضى لا بفعل المباح الذي هو المانع حينئذ لا يلزم وجوب المباح الاجال القصد الى الحرام ونحن نلتزمه وعلى هذا ينبغي أن تقيده مسئلة وجوب أحد أضداد الحرام بما اذا كان

عنه فاذا نهى عنه كان قد زال حكم الأمر فليس منه على الوجه الذي أمر به الطريقة الثانية أن لا نلتزم اظهار اختلاف الوجه لكن نقول يجوز أن يقول ما أمرنا أن تفعله على وجه فقد نهيتك عن فعله على ذلك الوجه ولا استحالة فيه اذ ليس الأمر حسناً في عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك ولا الأمر مراداً حتى يتناقض أن يكون مراداً مكرراً وهابل جميع ذلك من أصول المعتزلة وقد أبطلناها فان قيل فاذا علم الله تعالى أنه سبى عنه فامعنى أمره بالشئ الذي يعلم انتقاه قطعا علمه بعواقب الامور قلنا لا يصح ذلك ان كانت عاقبة أمره معلومة للأمر أما اذا كان مجهولاً عند الأمر معلوماً عند الأمر أم يمكن الأمر لامتناعه بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد حتى يتعرض بالعزم للشواب وبتكره للعقاب وربما يكون فيه لطف واستصلاح كسبأ في تحقيقه في كتاب الأوامر والعجب من انكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا الودع من العالم بعواقب الامور بالشرط وقالوا وعده الله تعالى على الطاعة أو بالشرط عدم ما يحطها من الفسق والردة وعلى المعصية عقاباً بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة والله تعالى عالم بعاقبة أمر من يموت على الردة والتوبة ثم شرط ذلك في وعده فلم يستعمل أن يشرط في أمره ونهيه وتكون شرطية بالاضافة الى العبد الجاهل بعاقبة الأمر فيقول أتنبئك على طاعتك ما لم تحطها بالردة وهو عالم بأنه محط أم لا يحط وكذلك يقول أمرتكم بشرط البقاء والقدرة وبشرط أن لا نسخ عنك (المسلك الثاني في احالة 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 الرفع والمرفوع واحداً والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى قلنا هذه الاشارة الى اشكالين أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولا يختص ذلك بهذه المسئلة بل ذلك عندنا كقولهم العالمية حالة واحدة يتطوى فيها العلم بما لا نهاية له من التفاصيل وانما يحل اشكاله في الكلام وأما الثاني فهو أن كلامه واحد وهو أمر بالشئ ونهى عنه ولو علم المكلف ذلك دفعة واحدة لما تصور منه اعتقاد الوجوب والعزم على الاداء ولم يكن ذلك معناه باول من اعتقاد التحريم والعزم على الترك فنقول كلام الله تعالى في نفسه واحد وهو بالاضافة الى شئ أمر وبالاضافة الى شئ خبر ولكنه انما يتصور الامتحان به اذ سمع المكلف كليهما في وقتين ولذلك شرطنا التراخي في النسخ ولو سمع كليهما في وقت واحد لم يجوز وأما

مفوتاً وفي وقت التقويت لا مطلقاً فلا يرد أنه حينئذ يبطل ما دعيتم من وجوب أحد أضداد الحرام وان قول الكعبي ملازم لما دعيتم فلا يمتنى منكم مخالفتهم فافهم) وأما ثانياً فلان فعل المباح انما يكون تركه (أي الحرام) لو قصد فعله تركه وذلك لا يلزم) فانه ربما يفعل أفعالاً مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام (نعم لو أراد الحرام) أو تخيله (ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون واجباً) في هذا الحال كما ورد في الخبر الصحيح من وعد الاجر عليه (وتحزن نلتزمه) ولا شناعة فيه فان قلت فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به ترك الحرام أو لم يقصد حينئذ لوجه منع الصغرى ولو منع الكبرى بالانتماء أن كل مفوت للحرام واجب بل اذا قصد به تقويت الحرام كان له وجه قلت لونه مفوتاً أول المسئلة بل انما يكون مفوتاً اذا انساب اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصد به عدمه مع وجود الارادة وأما عدمها فينسب عدم الحرام وفواته اليه لا الى المباح فتأمل فيه فانه لا يبقى حينئذ كبير فرق بين هذا السنن والسنن الاول وأما بعد تسليم كونه مفوتاً فلا وجه لشرط قصد التقويت فانه وجوب تبعي لا تشترط فيه النسبة كما تقدم (وألزم عليه) أي على الكعبي (بانه) 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 استلزمه) من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض (ونوقض) الكعبي (بانه يلزم أن يكون كل حرام واجباً لان كل حرام تركه حرام آخر هو ضده) وكل ترك حرام واجب ولو تخيراً (وأجيب بان له أن يلتزمه باعتبار الجهتين) فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة أمره ترك حرام واجب ولا شناعة وقد تقدم جواب حسن فتذكره (مسئلة) المباح قد يصير واجباً عندنا كما نفل بالشروع) فانه يصير واجباً (خلاف الشافعي رحمه الله) لعله أراد بالمباح ما أدى في الفعل وهو أعم من المندوب والامباح دعوى الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير أيضاً لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا يتأتى خلاف الشافعي الامام فانه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع فاذا نزل في عنوان المسئلة ما في كتب مشايخنا النفل يجب

جبريل عليه السلام فانه يجوز أن يسمعه في وقت واحد اذ لم يكن هو مكلفاً ثم يبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم في وقتين ان كان ذلك الرسول داخل تحت التكليف فان لم يكن فيبلغ في وقت واحد لكن يؤمر بتبليغ الامة في وقتين فإمرهم مطلقاً بالمسألة وترك قتال الكفار ومطلقاً باستقبال بيت المقدس في كل صلاة ثم ينهأهم عنها بعد ذلك فيقطع عنهم حكم الامر المطلق كما يقطع حكم العقد بالفسخ ومن أحجبتنا من قال الامر لا يكون أمراً قبل بلوغ المأمور فلا يكون أمراً ونهياً في حالة واحدة بل في حالتين فهذا أيضاً يقطع التناقض ويدفعه ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جواز قصة ابراهيم عليه السلام ونسخ ذبح ولده عنه قبل ان فعل وقوله تعالى وقد ينهأه بذيبح عظيم فقد أمر بفعل واحد ولم يقصر في البدار والامتثال ثم نسخ عنه وقد اعترض هذا على القدرية حتى تعسفوا في تأويله وتجزؤوا فواطلبوا الخلاص من حسة أوجه أحدها أن ذلك كان مناماً لا أمراً الثاني أنه كان أمراً لكن قصده تكليفه العزم على الفعل لامتحان سره في صبره على العزم فالذبح لم يكن مأموراً به الثالث أنه لم ينسخ الامر لكن قلب الله تعالى عقبه نحاساً أو حديداً فلم ينقطع فانقطع التكليف لتعذره الرابع المنازعة في المأمور وأن المأمور به كان هو الاضجاع والتل للجبين وامرار السكين دون حقيقة الذبح الخامس محمود النسخ وأنه ذبح امتثالاً فالتأم واندمل والذاهبون الى هذا التأويل اتفقوا على أن اسمعيل ليس بذبح واختلفوا في كون ابراهيم عليه السلام ذابحاً فقال قوم هو ذابح للقطع والولد غير مذبح لحصول الالتئام وقال قوم ذابح لا مذبح حله محال وكل ذلك تعسف وتكلف أما الاول وهو كونه مناماً فنام الانبياء جزء من النبوة وكانوا يعرفون أمر الله تعالى به فلقد كانت نبوة جماعة من الانبياء عليهم السلام مجرد المنام وبدل على فهمه الامر قول ولده افعلم ما تؤمر ولولم يؤمر لكان كاذباً وأنه لا يجوز قصده الذبح والتل للجبين بنام لأصله وأنه سماه بالبلاء المبين وأتى بلاء في المنام وأى معنى للفداء وأما الثاني وهو أنه كان مأموراً بالعزم اختصاراً فهو محال لان علام الغيوب لا يحتاج الى الاختبار ولان الاختبار انما يحصل بالايجاب فان لم يكن الايجاب لم يحصل اختبار وقولهم العزم هو الواجب محال لان العزم على ما ليس بواجب لا يجب بل هو تابع للعزم ولا يجب العزم ما لم يعتد وجوب العزم عليه ولولم يكن العزم عليه واجب لكان ابراهيم عليه السلام أحق بعرفته من القدرية كيف وقد قال انى أرى في المنام انى أذبح فقال له ولده افعلم ما تؤمر بمعنى الذبح وقوله

بالشروع خلافه (لنا الجواز بان التخيير ابتداء) أى في ابتداء الفعل (لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً بقاءه) أما عقلاً فظاهر وأما شرعاً فالج النقل بعد الشروع فيه لا يسبق الخيار (والوقوع بالتهنى عن ابطال العمل) بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم (فوجب الاتمام) صيانة للأودى عن البطلان (فوجب القضاء بالافساد) لان ما واجب في الذمة يبقى مضموناً بالمثل عند القوات وأورد عليه أما أولاً فلان معنى قوله عزم من قائل النهى عن ابطال العمل بالرياء والسعفة والنفاق وأمثالها كما هو المروى عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وأجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للتهنى عن مطلق الابطال بلا محض فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد أيضاً وليس مقصودهم الحصر في هذا الابطال بل نقل ما هو أهم وأما ثانياً فلان بطلان العمل في الافساد غير مسلم اذ يجوز أن يثاب الرجل على بعض الصلاة وان لم يثب ثواب الصلاة فباطل عمله واعمل هذا مكابرة وان بعض الصلاة لاحظ لها من الثواب بما هو بعض وفي الصوم أظهر ثم ههنا كلامان عويضان الاول ان الدليل لو تم لدل على وجوب الاتمام فتركه يكون انما وقد صرح رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم افساد صوم النقل بالاكل ولا ينفع حينئذ ما في فتح القدير انه عليه وآله الصلاة والسلام لعله قضاءه فان الكلام في نفس الافطار فانه حينئذ مشتمل على ترك الواجب فان قلت له ليه يكون الافطار في صيام التطوع رخصة مطلقاً كما أنه رخصة في الفرض في حق المسافر قلت فاین الوجوب فان الواجب ما ياتم بتركه ولا يمتنع عند هذا العبد الا بداء عذر أو بائبات المنسوخية أو القول بان الوجوب كوجوب الصلاة على من استأهل في الآخرة قدر فيه الثاني ان بعض الصوم لما لم يكن صوماً لم يكن فيه ابطال العمل فانه ما عمل البعض الصوم وليس بعمل فالافطار لا يوجب ابطال العمل فتأمل فيه ولنا أيضاً ما رواه الترمذى عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتبهنا فأكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتبهنا فأكلنا منه فقال افضينا وما آخركم انه فهذا يدل دلالة واضحة على وجوب القضاء ولزم منه وجوب الاتمام فان القضاء تلوا لاداء لكانه معارض بما رواه أبو داود والترمذى عن أم هانئ قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت

تعالى وتله العيين استسلام لفضل الذبح لالعزم وأما الثالث وهو أن الاضجاع مجردة هو المأمور به فهو محال إذ لا يسمى ذلك ذبحاً ولا هويلاً ولا يحتاج إلى الفداء بعد الامتثال وأما الرابع وهو انكار النسخ وأنه امتثل لكن انقلب عنقه حديد افقات التمكن فانقطع التكليف فهذا لا يصح على أصولهم لان الامر بالشروط لا يثبت عندهم بل اذاعلم 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 لان الفداء كيف يحتاج إليه بعد الائتنام ولو صح ذلك لاشتهروا كان ذلك من آياته الظاهرة ولم ينقل ذلك قط وانما هو اختراع من القدرية فان قيل أليس قد قال قد صدق الرؤيا قلنا معناه أنك عملت في مقدماته عمل مصدق بالرؤيا والتصديق غير التحقيق والعمل

(مسئلة) اذا نسخ بعض العبادة أو شرطها أو سنة من سننها كما لو أسقطت ركعتان من أربع أو أسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون هو نسخ لبعض العبادة لآصلها وقال قائلون هو نسخ لاصل العبادة وقال قائلون نسخ الشرط ليس نسخاً لاصل أما نسخ البعض فهو نسخ لاصل ولم يسموا باسمه الشرط بعضها ومنهم من أطلق ذلك وكشف الغطاء عندنا أن نقول اذا أوجب أربع ركعات ثم اقتصر على ريتين فقد نسخ أصل العبادة لان حقيقة النسخ الرفع والتبديل ولقد كان حكم الأربع الوجوب فنسخ وجوبها بالكلية والر كعتان عبادة أخرى لا أهمها به من الاربعة اذ لو كانت بعضها كان من صلى الصبح أربعاً فقد أتى بالواجب وزيادة كما لو صلى بتسليتين وكما لو وجب عليه درهم فنصدق بدرهمين فان قيل اذا رد الأربع الى ركعة فقد كانت الركعة حكمها أنها غير مجزئة والآن صارت مجزئة فهل هذا نسخ آخر مع نسخ الأربع قلنا كون الركعة غير مجزئة معناه أن وجودها كعدمها وهذا حكم أصلي عقلي ليس من الشرع والنسخ هو رفع ما ثبت بالشرع فاذا لم يرد بلفظ النسخ الرفع كيف كان من غير نظر الى المرفوع فهذا نسخ لكننا ينبغي في حد النسخ خلافه وأما اذا أسقطت الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلاة واجبة نعم كان حكم الصلاة بغير طهارة أن لا تجزئ والآن صارت مجزئة لكن هذا تغيير لحكم أصلي للحكم شرعي فان الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزئة لانهم لم تكن أموراً بها شرعاً فان قيل كانت صحة الصلاة متعلقة بالطهارة فنسخ تعلق صحتها

فاطمة جلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأم هانئ عن يمينه فقالت الوليدة بانه فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله أم هانئ فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد فطرت وكنت صائمة فقال لها أنت تقضين شيئاً قالت لا فقال لا يضرك ان كان تطوعاً الا أن يحمل على عدم المضرة الاخرى من الاثم لما كان باعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان تبركاً من فضله وأنه كان وعداً بالمغفرة وأما القضاء فلانم ولنا أيضاً القياس على التذرع فان الوفاء به واجب صيانة لا يجابه عبادة الله بالقول فلا أن يجب بالشروع والتسليم أولى واعترض بانه جعل الشرع الايجاب سبب الوجوب والوجوب محتضبه وأما الشروع فليس في معناه الأثرى أن الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه وليس التذرع وجالان فيه صيانة ما جعل الله قولاً حتى يكون صيانة الفعل أولى بل لان الايجاب عهد مع الله فلا بد من ايقانه فتأمل فيه ولنا أيضاً القياس على الجبل الاستدلال بدلالة نص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا أجود ما استدله في هذا المقام وان قالوا تارة ان الموجب هنالك انه يجب الاتمام في فاسدها ولا تظهر ملاءمة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فنقول كلا فاننا نفهم المناط أن العبادة الناقصة يجب اكملها سواء كان حجاً أو عمرة أو صوماً أو صلاةً وأما العبادة التي بعضها أيضاً عبادة كالاغتسال في ظاهر الرواية فلا يجب الاتمام لانه غير ناقص فتدبر وكل الامر الى الله عز وجل (مسئلة)

الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر الى يسر) أي الحكم ذواليسر النازل بعد ذى العسر (بعذر) ومنه عزرة ولها تفسيران الاول الحكم المتغير عنه حينئذ لا يكون عزرة الا حيث يكون هناك رخصة وثانها ما لم يتغير من العسر الى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم عزمة أو رخصة من أحكام الوضع صريح به في البدع وما قبل بعض الرخص واجبة وبعضها محرمة فكيف يكون الوضع فيها فقيه أن مصداق الرخصة وان كان حكماً كلياً لكن الكلام في كون الحكم رخصة أو عزمة ولا نشك انه 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 المؤاخذه (مع قيام) الدليل (المحترم) آياه

بها شرعا فهو نسخ متعلق بنفس العبادة فالصلاة مع الطهارة غير الصلاة مع الحدث كما أن الثلاث غير الأربع فليكن هذا نسخا للتلك الصلاة واجبا بالغيرها قلنا لهذا تخيل قوم ان نسخ شرط العبادة كسرخ البعض ولاشك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث لكان نسخا للاجبا مع الطهارة وكانت هذه عبادة أخرى أما اذا جوزت الصلاة كيف كانت مع الطهارة وغير الطهارة فقد كانت الصلاة بغير طهارة غير مجزئة لتبقائها على الحكم الاصلى اذ لم يؤمر بها فالآن جعلت مجزئة وارتفع الحكم الاصلى أما صحة الصلاة وأنها كانت متعلقة بالطهارة فنسخ هذا التعلق بنسخ الاصل العبادة أو نسخ تعلق الصحة ولمعنى الشرطية هذا فبه نظر والخطب فيه بسير فليس يتعلق به كبر فائدة وأما اذا نسخت سنة من سننها لا يتعلق بها الاجزاء كالوقوف على عین الامام أو ستر الرأس فلاشك أن هذا لا يتعرض للعبادة بالنسخ فاذا تبعض بمقدار العبادة نسخ الاصل العبادة وتبعض السنة لا يتعرض للعبادة وتبعض الشرط فيه نظر واذا حقق كان الحاقه بتبعض قدر العبادة أولى (مسئلة) الزيادة على النص نسخ عند قوم وليست بنسخ عند قوم والمختار عندنا التفصيل فنقول يتطرق الى تعلق الزيادة بالز يدعليه والمراتب فيه ثلاثة الاولى أن يعلم أنه لا يتعلق به كإذ أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والحج بتغير حكم الزكاة يدعيه اذ بقي وجوبه واجزأه والنسخ هو رفع حكمه وتبدل ولم يرتفع الرتبة الثانية وهي في أقصى البعد عن الاولى أن تنصل الزيادة بالز يدعليه اتصال المتبادر رفع التعدد والانفصال كالوز يدفي الصجر ركعتان فهذا نسخ اذ كان حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقد ارتفع نعم الاربعه استؤنف ايجابها ولم تكن واجبة وهذا ليس بنسخ اذ المرفوع هو الحكم الاصلى دون الشرعي فان قبل اشتملت الاربعه على الثلثين وزيادة فهما قاروتان 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 الاربعه ثلاثا وزيادة بل هي نوع آخر اذ لو كان كانت الخمسة اربعة وزيادة فاذا أتى بالجمعة فينبغي أن تجزئ ولا صائر اليه الرتبة الثالثة وهي بين المرتبتين زيادة عشر بن جلدته على غمانين جلدته في القذف وليس انفصال هذه الزيادة كإفصال الصوم عن الصلاة ولا اتصالها كاتصال الركعات وقد قال أبو حنيفة رحمه الله هو نسخ وليدر بصحح بل هو بالمنفصل أشبه لان الثمانين نبي وجوبها واجزأها عن نفسها ووجبت زيادة عليها مع بقائها فالمائة ثمانون وزيادة وذلك

(وقيام حكمه) وهو الحرمة (كاجزاء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه) فانه باق على الحرمة ودليل حرمة لم يخرج عن الدلالة ولم يصير مباحا أصلا لكن الشارع اذ هو غفور متفضل قبل العذر ووعده بالعفو وأنه لا يخاف الميعاد (وفيه العزيمة أولى) في هذا النوع العمل بالعزيمة أولى لانه اطاعة الرب عز وجل فان الحكم باق (ولو) صبر وعمل بالعزيمة (مان) بهذا العذر (كان) شهيدا (مأجورا) كما ينادى عليه قصة خبيب 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 المخصصة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر وظهر 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 لمنع أو الا اول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا يلزمهم أن يكون اجزاء 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 بمرادات عباده (والثاني ما تراخى حكم سببه) مع بقائه على السببية وأراد بحكم السبب وجوب الاداء لانفس الوجوب والاحرام عن السببية ولم يسبق بينه وبين الرابع فرق (الزوال العذر) الموجب للرخصة (كفطر المسافر والمرضى) فان سببية الشهر باقية في حقهما حتى لو صامانية الفرض أجزاء لماروى مسلم والبخارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحجرة بن عمرو الاسلمى ان شئت فصم وان شئت فأفطر وتأخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر واعلم أنه قد روى عن بعض الصحابة كان عمرو واختاره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكتبة انه لا يجزئ الصوم لهما وان صاما ثمما ويؤيده ظاهر الآية ويشهد له ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر أخرجه الشيخان ولا يدفعه أن الحديث ورد فيما اذا أضره الصوم لان خصوص السبب لا عبرة به بل لغوم اللفظ ولا جواب الاثبات معارض أقوى يخص لاجله وهو الذي تقدم وما روى الدارقطني عن أم المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي صلى الله عليه وسلم قد صام وأفطر وأتم وقصر في السفر لكن ترك آخره لما قالت

لا يبتغي الاجزاء عن الثمانين زيادة عليها بخلاف الصلاة وفائدة هذه المسئلة جواز انبات التعريب بخبر الواحد عندنا ومنعه عندهم لان القرآن لا يفسخ بخبر الواحد فان قيل قد كانت الثمانون حدا كما لا يفسخ اسم الكمال رفع لحكمه لا محالة قلنا هو رفع ولكن ليس ذلك حكما مقصودا شرعا بل المقصود وجوده واجزاؤه وقد بقي كما كان فلو اُثبت مثبت كونه حكما مقصودا شرعا لامتنع نسخته بخبر الواحد بل هو كالأول وأوجب الشرع الصلاة فقط فن أتى بها فقد أدى كناية ما أوجب الله تعالى عليه بكاله فاذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كلية الواجب لكن ليس هذا حكما مقصودا فان قيل هو نسخ لوجوب الاقتصار على الثمانين لان احباب الثمانين مانع من الزيادة قلنا ليس منع الزيادة بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم ولا نقول به ولا نقول به ههنا ثم رفع المفهوم كتحصيل العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد ثم انما يستقيم هذا الوثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ثم ورد التعريب بعده وهذا الاسيل الى معرفته بل لعله ورد بيان الاستسقاط المفهوم متصلا به أو قرى بيانه فان قيل التفسير ورد الشهادة بتعلق بالثمانين فاذا زاد علم ازال تعلقه بها قلنا يتعلق التفسير واد الشهادة بالصدق لا بالحد ولو سلمنا كان ذلك حكما باعلا الحد لا مقصودا وكان كعمل النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشرون من عدة الوفاة وتصرف الشرع في العدة تردهما من حول الاربعة أشهر وعشرين ليس تصرفا في اباحة النكاح بل في نفس العدة والنكاح تابع فان قيل فلو امر بالصلاة مطلقا ثم زيد بشرط الطهارة فهل هو نسخ قلنا نعم لانه كان حكما الاول اجزاء الصلاة بغير طهارة ففسخ اجزاؤها وأمر بالصلاة مع طهارة فان قيل فيازنكم المصير الى اجزاء طواف المحدث لانه تعالى قال وايطوفوا بالبيت العتيق ولم يشترط 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 ما في ابطال الطواف واجزائه وهو معلوم بالكاتب فلا قلنا واستقر قصد العموم في الكتاب واقتضى اجزاء الطواف محذورا مع الطهارة فاشترط الطهارة ورفع ونسخ ولا يجوز بخبر الواحد ولكن قوله تعالى وايطوفوا بالبيت العتيق يجوز أن يكون أمرا بأصل الطواف ويكون بيان شرطه موكولا الى الرسول عليه السلام فيكون قوله بيانا وتخصيضا للعموم لانسخاقه نقصان من النص لان زيادة على النص لان عموم النص يقتضي اجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة فأخرج خبر

فرضت الصلاة ركعتين ركعتين أقرت في السفر رواه الشيخان 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 سافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان ففنا المفطر ومنا الصائم فلم يجبد المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر وكانوا يرون أن من وجد قوة فصام حسن ومن وجد ضعفا فأفطر حسن وما روى النسائي عن أنس سئل عن الصوم في السفر قال يصوم قبل فأين هذه الآية فعدة من أيام أخر قال انها نزلت يوم نزلت ونحن نرحل وننزل على غير شعاع واليوم نرحل شاعا وننزل على شعاع (والعزقة) أي الاخذ بها (أولى فيه) أي في هذا النوع لانه اشغلت الذممة به لقيام السب فأولى أن يخلصها ويرضى به قبل أن يطلب 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 الاتم بما اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه لو لم يعلم فهو مطيع في ظنه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما ينظر الى القلوب (الثالث ما نسخ عنا تخفيفا) كأننا (مما كان على من قبلنا من امر) على الام السابقة والحكم الناسخ رخصة (كقرض موضع النجاسة وأداء الربع في الزكاة الى غير ذلك) من كون التوبة قتلا وتحريم السلب وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلاة الا في المسجد وعدم حمل الغنائم (الرابع ما سقط) الحكم اليه (مع العذر مع مشروعية في الجملة) أي مع عدم ذلك العذر (ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر) فان الله تعالى استثناها عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم تتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا السكر وفي هذا النوع لو لم يأت واستضر أتم السنة وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروى هذا عن الامام أبي يوسف ثم انه لا بد للام من العلم بالاباحة البتة لما عرفت (قالوا تسمية) النوعين (الاخيرين بالرخصة محجاز) اذ ليس فيما تغير من العسر الى السر بل السر اصله فلا رخصة حقيقة (و) النوع (الثالث أتم في المجازية) اذ لم يسبق الحكم الاصلى مشروعا أصلا فلا شائمة لكونه عزية بخلاف النوع الرابع فان فيه شائمة الرخصة لكونه مشروعا في غير صورة العذر (كالاول

الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن فهو نقصان من النص لازيادة عليه ويحتمل أن يكون رفعا ان استقر العموم قطعا وبينا ان لم يستقر ولا معنى ادعوى استقراره بالحكم وهذا نظير قوله تعالى فحجر برقة فانه يعم المؤمنة وغير المؤمنة فيجوز تخصيص العموم اذ قدر اذ لا يه ذ كر اصل الكفارة ويكون امر باصل الكفارة دون قيودها وشروطها فلما استقر العموم وحصل القطع يكون العموم مراد المكان نسخه ورفعه بالقياس وخبر الواحد معتمدا فان قيل فاقول لكم في تجوز المسح على الخفين هل هو نسخ لغسل الرجلين قداما ليس نسخا لجزائه ولا لوجوبه لكنه نسخ لتضييق وجوبه وتعيينه وجاعل اياه أحد الواجبين ويجوز ان يثبت بخبر الواحد فان قيل فالكاتب اوجب غسل الرجلين على التضييق قلنا قد بقي تضييقه في حق من لم يلبس خفعا على الطهارة وأخرج من عمومه من لبس الخف على الطهارة وذلك في ثلاثة أيام أو يوم وليلة فان قيل نقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية توجب ايقاف الحكم على شاهدين فاذا حكم بشاهدتين بخبر الواحد فقد رفع ايقاف الحكم فهو نسخ قلنا ليس كذلك فان الآية لا تقتضي الا كون 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 طاهر الآية أن لا حجة سواه فليس هذا ظاهر منطوقه ولا حجة عندهم بالمفهوم ولو كان فرغ المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ وكل ذلك لو سلم استقرار المفهوم وبيانه وقد ورد خبر الشاهد واليهين بعده وكل ذلك غير مسلم (مسئلة) ليس من شرط النسخ اثبات بدل غير المنسوخ وقال قوم يمنع ذلك فنقول يمنع ذلك عقلا أو سمعا ولا يمنع عقلا حوازه اذا لم يمنع كان الامتناع لصورته أو لمخالفته المصلحة والحكمة ولا يمنع لصورته اذ يقول قد اوجبت عليك القتال ونسخته عنك ورددتلك الى ما كان قبل من الحكم الاصلى ولا يمنع للمصلحة فان الشرع لا يبنى عليها وان ابنتي فلا يبعد أن تكون المصلحة في رفعه من غير اثبات بدل وان منعوا حوازه مع ما هو تحكيم بل نسخ التهي عن ادخال رجوم الاضاحى وتقديم الصدقة أمام المناجاة ولا يدل لها وان نسخ القبلة الى بدل ووصية الاقربين الى بدل وغير ذلك وحقيقة النسخ هو الرفع فقط أما قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ان عسكوا به فالجواب من أوجه الاول أن هذا لا يمنع الجواز وان منع الوقوع عندهم يقول بصيغة العموم ومن لا يقول بها قلا يلزمه أصلا ومن قال بها قلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع الا

في الحقيقة) أى كما أن النوع الاول أتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصلى باق من كل وجه ففيه تغيير عنه تغيرا قويا بينا بخلاف الثانى فانه وان كان الحكم الاول باقيا من جهة بقاء السبب الا انه ليس الخطاب متعلقا به ففيه تغيير معنى عن الاول كذا قالوا وقد نقل مطلع الاسرار الالهية قدس سره عن جدى المولى قطب الدين الشهيد السهالى ان الرخصة تطلق على معنيين أحدهما ما تغير من عسر الى يسر وهذا معنى واحد مشكل يصدق بالتشكيك على الاربعه فصدقه على ما استيج مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر أشد ثم صدقه على ما بقيت مشروعيته مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقى مشروعا في غير صورة العذر من نوعه كصلاة ظهر المسافر ثم على ما بقى مشروعا في جنسه كعين المبيع وان لم يبق مشروعا في السلم لكنه مشروعا في البيع ثم على ما لم يبق مشروعا أصلا كالامر والاعلال التى رفعت عنها رخصته تعالى وثانيهما ما استيج مع قيام المحرم سواء بقى حكمه أو لا وهذا المعنى فى الاخيرين مجاز انتهى منقولاً بالمعنى واعلم أن مشايخنا قسموا العزيمة الى فرض وواجب وستة ونقل والرخصة الى ما سمعت وليس مقصودهم أن الرخصة لا تنقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانها الاصل ويعلم حال الرخصة بالمقاسة وكان الرخصة تقسيم آخر مختص بها تعرضوا له وليس غرضهم تقسيم العزيمة لمطلقا بل العزيمة المشروعة التى فيها الثواب فلذا لم يقسموها الى المباح والحرام والمكروه وكفهما داخل في الاقسام لان الكف فعل ولقد وقع نوع من الاطناب لكنه لا يتناول عن الافادة (فرع) * فالوا سقط غسل الرجل مع الخف من) القسم (الرابع) من الرخصة وهو رخصة الاسقاط (لان الخف اعتبر شرعا ما نعام سرية الحدت اليها) واذا لم يسر فلا يشرع ما وضعه الشارع لازالة الحدت وصار كالبطن والغنذ (وفيه أنه انما يتم لو لم يكن الغسل هناك في الرجل مشروعا) لان شأن النوع الرابع ذلك (لكنه مشرووع بعدوان لم يكن يتزع خفيه) فانه لو غسل قدميه مع كونهما في الخف اتم الوضوء (ولهذا) أى لشرعية الغسل (بطل مسحه لو خاض في النهر) بعد ما كان وضوءا ومسح على الخف (ودخل الماء في الخف) فعلم أن الغسل مشرووع (و) حينئذ (لا يجب الغسل) ثانيا (بانقضاء المدة) وهذا أيضا آية المشروعية والواجب الغسل بانقضاء المدة وكذا الحال في التزع (وأوجب منع صحة رواية)

ببديل بل تطرق التخصيص اليه بدليل الاضاحي والصدقة أمام المناجاة ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بآية أخرى مثلها
لا يتضمن النسخ الارتفاع المنسوخ أو يتضمن مع ذلك غيره فكل ذلك محتمل (مسئلة) قال قوم يجوز النسخ بالاخف ولا
يجوز بالانقل فتقول امتناع النسخ بالانقل عرفه عقلا أو شرعا ولا يستحيل عقلا لانه لا يتبع لذاته ولا لاسهلا فانا نكره
وان قلناه فلم يستحيل أن تكون المصلحة في التدرج والترقي من الاخف الى الانقل كما كانت المصلحة في ابتداء التكليف ورفع
الحكم الاصلى فان قيل ان الله تعالى روف رحيم بعباده ولا يليق به التشديد قلنا ينبغي أن لا يليق به ابتداء التكليف ولا
تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق فان قالوا انه يتبع معاقبته تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ولقوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم قلنا ينبغي أن يتركهم وياحه الفعل فقه اليسر ثم ينبغي أن لا ينسخ بالمثل لانه لا يسر
فيه اذ اليسر في رفعه الى غير بدل أو بالاخف وهذه الآيات وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف وليس فيه منع ارادة التثقيب
والتشديد فان قيل فقد قال ما نسخ من آية أو ناسها الآية وهذا خبر عام والخبر ما هو خير لنا والافان قرآن خير لك والظهير لنا ما هو
أخف علينا قلنا بل لا خبر ما هو أجل ثوابا وأصل لنا في المال وان كان أثقل في الحال فان قيل لا يتبع ذلك عقلا بل سماعا لانه
لم يوجد في الشرع نسخ بالانقل قلنا ليس كذلك اذا أمر الصحابة أو لا يترك القتال والاعراض ثم ينصب القتال مع التشديد
بنبات الواحد له شدة وكذلك نسخ التحريم بين الصوم والغدية بالطعام بمعين الصيام وهو تصديق وحرم الخمر ونكاح المتعة والخمر
الاهلية بعد اطلاقها ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف الى اجها بما في أثناء القتال ونسخ صوم ما شؤره بصوم رمضان وكانت
الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر (مسئلة) اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر فقال قوم النسخ
حصل في حقه وان كان جاهلا به وقال قوم ما لم يبلغه لا يكون نسخا في حقه والمختار أن النسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم
السابق ونتيجة وهو وجوب القضاء وانتفاء الاجزاء بالعمل 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 أمور بالتسليم بالامر السابق

بطلان المسح) بل نقول لا يبطل المسح ورضى بهذا الشيخ ابن الهمام في فتح القدير وأما عدم وجوب الغسل بعد التزج فلقوله
(وان الغسل انما يلزم بعد التزج) وبعد انقضاء المدة (لانه قد حصل) والغسل بعده تحصل 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 المجتبى ولما تعارضت الروايات
فالتزج بقوة الدليل وهي في دليل عدم بطلان المسح ورواية البطلان لضعفها منعت ورد جوابه بالوجه الثاني (بان الاجماع
على أن المزيل للحدث لا يظهر أثره في) ازاله حدث (محدث طار) على ذلك المزيل فالغسل الذي وجد قبل التزج
وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازاله الحدث الذي حدث في القدم بعد احدثهما كيف وليس هذا الا كالا كغناء بالتوضي السابق
على البول (بعده) وهذا مخالف للضروريات الدينية (بل الحق) في الجواب (أن يقال المعبر) في رخصة الامسقاط (نفي
المشروعية) للعزيمة (في نظر الشارع بان يكون العمل به) أي بالحكم الاصلى الذي هو العزيمة (انما) لعدم ترتيب الاجزاء
ان أتى به (وبطلان هذا) أي الاثم (بمنسوخ) وانما حكمت تلك الرواية بالاجزاء لاني لا بعدم الاثم فان قلت كيف يكون
الاتيان به انما وقد صرح في الهداية أن الاخذ بالعزيمة أولى اجاب بقوله (وما قالوا ان العزيمة أولى فالمراد) أنه أولى
(باسقاط سبب الرخصة) أي ينزع الخلف فيثبت لا يتبع رخصة المسح ولهذا العدم لم يظهر الى الان دليل على أولوية العزيمة
ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة الا أن الغسل اشق والعبادة الشاقة أكثر ثوابا هذا واعلم أن الجواب وان صح في هذا الموضوع
لكن لا يصح الرواية المذكورة فانه لما يدخل المتخفف في خطاب غسل الرجل وصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسر
الحدث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجوز 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 المتكاملين موافقة الامر وان وجب القضاء كاصلاة بظن

ولترك لعصى وان بان أنه كان منسوخا ولا يلزمه استقبال الكعبة بل واستقبلها العصى وهذا لا يتجه فيه خلاف وأما لزوم القضاء للصلاة اذا عرف النسخ فعرف ذلك بدليل نص أو قياس وربما يجب القضاء حيث لا يجب الاداء كإف الحائض لو صامت عصت ويجب عليها القضاء فكذلك يجوز أن يقال هذا الواستقبل الكعبة عصى ويلزمه استقبالها في القضاء وكما نقول في النائم والمغمى عليه اذا تيقظ وأفاق يلزمهما قضاء ما لم يكن واجبالان من لا يفهم لا يخاطب فان قيل اذا علم النسخ ترك تلك القبلة بالنسخ أو بعلمه بالنسخ والعلم لا تأثير له فدل أن الحكم انقطع بنزول النسخ لكنه جاهل به وهو مخفي فيه لكنه معذور قلنا النسخ هو الرفع لكن العلم شرط وبحال عذبه وجود الشرط على النسخ ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط لان النسخ خطاب ولا يصير خطابا في حق من لم يبلغه وقولهم انه مخفي محال لان اسم الخطا يطلق على من طلب شيئا فلم يصب أو على من وجب عليه الطلب فقصر ولا يتحقق شيء منه في محل النزاع

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

(أما التهيئد) فاعلم أن أركان النسخ أربعة النسخ والنسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه فإذا كان النسخ حقيقته ورفع الحكم فالنسخ هو الله تعالى فإنه أرفع للحكم والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو المتعبد المكلف والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت وقديسي الدليل ناسخا على سبيل المجاز فيقال هذه الآية ناسخة لتلك وقديسي الحكم ناسخا مجازا فيقال صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء والحقيقة هو الأول لان النسخ هو الرفع والله تعالى هو الرفع بنصب الدليل على الارتفاع وقوله الدال عليه وأما مجامع شروطه فالشروط أربعة الأول أن يكون المنسوخ كإحدى عبادات أصلها كالبرائة الأصلية التي ارتفعت بإحباب العبادات الثاني أن يكون النسخ بخطاب فارتفع الحكم بموت المكلف ليس نسخا إذا ليس المزيل خطابا فالحكم خطاب سابق ولكنه قد قيل أولا الحكم عليك مادمت حيا فوضع الحكم فاصر على الحياة فلا

الطهارة) المراد بالموافقة أعم من أن تكون بحسب الواقع وبحسب الظن بشرط عدم ظهور فساد له لأننا من نابع الظن ما لم يظهر فسادوه المسقط للقضاء هو الموافقة الواقعية ولهذا وجب القضاء على من صلى ظن الطهارة ولم يظهر خطؤه في نفس الامر وان كانت صحيحة هكذا يفهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من البهت فان المأمور بالصلاة إنما أمر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسرا اكتفى بالظن فصلاة الظان فأسد في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع وذمته مشغولة بالقضاء وانما لا يتم بل يوجب بقصدته الى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطا والسهو ووعده أن يثبت على النية فوافقة الامر وسقوط القضاء مثلا زمان عند التحقيق فتدبر (و) الغاية (عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء) سواء كان (تحقيقا) كإف أكثر الصلوات والصيام (أو تقديرًا) كإف العيد والجمعة والحاصل فإف الزمة وهذا الإسقاط (كإف الاداء) كما أمر (وبعد ورود الامر) ومعرفة الحقيقة الصلواتية المأمور بها (يعرف ذلك) أي استنباع الموافقة وسقوط القضاء (بلا توقف) على الشرع أصلا ومن زعم أنه ان أراد بكونها عقلية أنه لا مدخل للشرع أصلا فظاهر أن الامر ليس كذلك للتوقف على تصور أمر الله تعالى والا فلا نسلم أنه عقلي فقد أشبهه عليه بتوقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه (وقيل انها من أحكام الوضع) فان الصحة عبارة عن استنباع الغاية ولا تستتبع الابدع تمامية الأركان والشروط ولا توقف عليه الابدع حكم الشرع أن حقيقة الصلاة مثلا لا تتم بهذه الأركان والشروط وهو خطاب الوضع وجوابه أنه لا يشك عاقل في أن معرفة حقيقة الصلاة مثلا بهذه الأركان وشراؤها لا يمكن الابتوقيف الشارع لكن الصحة اتمان المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تصور الطرفين فتأمل (وقيل) الحكم بالصحة (يعنى الموافقة) كما عند المتكلمين (عقلي ومعنى الإسقاط) للقضاء شرعى (وضعى أقول الإسقاط فرع التمامية) من جهة الأركان والشرايط المعترضة عند الشارع (وهو بالموافقة) أى كونه تاما فرع الموافقة للامر كما هو معتبر مع الأركان والشرايط (وهو عقلي) فالصحة بمعنى الإسقاط أضعف على هذا إنما يصح إذا أريد بالموافقة الواقعية وبحكم بعدم صحة صلاة الظان الطهارة ظنا غير مطابق كما قررنا فتذكر (وقيل) الحكم

يحتاج الى الرفع الثالث أن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقت يقضى دخوله زوال الحكم كقوله تعالى ثم أعوا الصيام الى الليل الرابع أن يكون الخطاب الناسخ متراخياً لا كقوله تعالى ولا تقر بهن حتى يطهرن وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون وليس يشترط فيه تسعة أمور الاول أن يكون رافعا للمثل 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 أصبح النسخه الخامس أن لا يشترط أن يكونا نصين قاطعين اذ يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد وبالمتواتر وان كان لا يجوز نسخ المتواتر بغير الواحد السادس لا يشترط أن يكون النسخ منقولاً بمثل لفظ المنسوخ بل أن يكون ثابتاً بأي طريق كان فان التوجه الى بيت المقدس لم ينقل النسخ بالفظ القرآن والسنة وناسخه نص صريح في القرآن وكذلك لا يمنع نسخ الحكم المنطوق به باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم بقياسه وان لم يكن ثابتاً باللفظ ذي صبغة وصوره يجب نفاها السابع لا يشترط أن يكون النسخ مقابلاً للنسخ حتى لا ينسخ الأمر الا بالتمهي ولا التهي الا بالأمر بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالاباحة وأن ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط أن يكون النسخ رافعا حكم من المنسوخ كيف كان الثامن لا يشترط كونهما ثابتين بالنص بل لو كان يلحق القول وخفاؤه وظاهره كيف كان يدل على أن النبي عليه السلام بين أن آية وصية الأقارب نسخت بقوله ان الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه الا لأوصية لوارث مع أن الجمع بين الوصية والميراث ممكن فليس امتنافين تناقضاً قاطعاً التاسع لا يشترط نسخ الحكم ببديل أو بما هو أخف بل يجوز بالمثل والاتقل وبغيره كالمسبق **§** ولشد كذا لأن مسائل تشعب عن النظر في ركني المنسوخ والناسخ وهي مسألتان في المنسوخ وأربع مسائل في المنسوخه (مسئلة) ما من حكم شرعي الا وهو قابل للنسخ خلافاً للعدالة فانهم قالوا من الأفعال ما لها صفة نفسية تقتضي حداثها وقبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم فلا يجوز نسخ وجوبه ومثل الكفر والظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه ونواهد اذ على تحسين العقل وتقييده وعلى وجوب

بالصحة (في المعاملات وضعي اتفاقاً لان) صحته ترتب غيراتها عليها (ترتب الثمرات على العقود موقوف البتة على التوقيف) من الشارع (أقول جعل العقود أسماً بالارباب) فيه (أنه من الوضع لكن الصحة ليست بمذابل (هي الاتيان بها كاجعلها) أسباباً (وذلك) الاتيان (هو المناط لاستنباع الثمرة وهو) أي الاتيان بها كاجعلها أسباباً (بعدم) ورود (الشرع) بان هذا حقيقة وأركانها وشراؤها (يعرف بالعقل) ثم انه يظهر من كلام القوم أن الصحة في العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل الصحة عبارة عن الاتيان على وجهه بأركانه وشراطه التي اعتبرها الشارع هذا يشتمل العبادات والمعاملات كلها وهو الموجب لترتب الثمرات فانه اذا وجدت هذه الحقيقة بأركانها وشراطها ترتب عليها آثارها وأحكامها بالضرورة لكن تلك الآثار مختلفة في العبادات سقوط القضاء في الدنيا وترتب الثواب في الآخرة وفي العقود ثبوت الملك الذي وضعته وفي الفسوخ زوال الملك وهذا المعنى أي الاتيان بوجهه عقلي لا يتوقف الحكم على حقيقة بعده معرفتها على توقيف من الشارع ثم ان الصحة عندنا معنى آخر في المعاملات هو كونها مشتملة على شرائطها وأركانها مع عدم مطلوبة الفسخ من الشارع ويقابله الفساد وان شئت قلت المعاملة المشروعة بأصله وصفه والفاصلة المشروعة بأجله دون وصفه وظن أن هذا المعنى وضعي شرعي فان مطلوبة الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى الوصف لا تعرف الا بعدم ورود الشرع والحق أنه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسألة شرعية لكن الصحة أن هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب التفاسخ وهذه المشروعية بعد معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام أن صحة الجزئي الذي صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو اتيانه كشرع ولاشك أنه عقلي كما بينا وصحة الكليات عبادة كانت أو معاملة وأخذ الصحة بالمعنى الاعم المشهور أو بالدني الاخص المختص بالمعاملات المصطلح منها فقط ليست الاعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتباً عليها الثواب أو معاملة سبباً للملك أو زواله مطلوب الفسخ عند اشتغالها

الاصح على الله تعالى وحجر واسببه على الله تعالى في الامر والنهي وربما نواهد على صحة اسلام الصبي وان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبي عنه غير ممكن وهذه اصول ابطالناها وبيننا انه لا يجب أصل التكليف على الله تعالى كان فيه صلاح العباد أو لم يكن نعم بعد أن كلفهم لا يمكن أن ينسخ جميع التكليف اذ لا يعرف النسخ من لا يعرف النسخ وهو الله عز وجل ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة ونسلم أيضاً أنه لا يجوز أن يكلفهم أن لا يعرفوه وأن يحرم عليهم معرفته لان قوله أكفلك أن لا تعرفني يتضمن المعرفة أي اعرفني لأنني كلفتك أن لا تعرفني وذلك محال فيمتنع التكليف فيه عند من يمنع تكليف المحال وكذلك لا يجوز أن يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به لانه محال لا يصح فعله ولا تركه (مسئلة) الآية اذا تضمنت حكماً يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخها معاً ومن قوم استحالة ذلك فنقول هو جائز عقلاً وواقع شرعاً ما جاوزه عقلاً فان التلاوة وكتبتها في الفسران وان عقاد الصلاة كلها كل ذلك حكمها كما أن التحريم والتعليل المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ وهذا حكم فهو اذن قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة أصلاً متمنع لانه لو كان المراد منها الحكمة لذكر على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أنزله الله تعالى عليه الا ليتلى ويشاب عليه فكيف يرفع قلنا وأي استحالة في أن يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة لكن أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ معين فان قيل فان جاز نسخها فلا ينسخ الحكم معها لان الحكم تبع للتلاوة فكيف يبقى الفرع مع نسخ الاصل قلنا لا بل التلاوة حكم وان عقاد الصلاة حكمها كما أن في نسخها أصل الاصل دلالتها وليس في نسخ تلاوتها والحكم بان الصلاة لا تتعقد بها نسخ دلالتها فحكم من دليل لا يتلى ولا تتعقد به صلاة وهذه الآية دليل لتلاوتها وورودها لا يكونها متلووة في القرآن والنسخ لا يرفع ورودها ونزلها ولا يجعلها كأنها غير واردة بل يلحقها بالوارد الذي لا يتلى كيف ويجوز أن ينعدم الدليل ويبقى المدلول فان الدليل علامة لاعلة فاذا دل فلا ضرر في انعدامه كيف والموجب للحكم كلام الله تعالى القديم ولا يتقدم ولا يتصور رفعه ونسخه فاذا قلنا الآية منسوخة أردنا به انقطاع تعلقها

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

(الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل)

* مسألة لا يجوز التكليف بالمتنع بالذات (مطلقاً) في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة (كاجتماع بين الضدين أو) المتنع بالذات صدوره (من المكلف) وان كان ممكناً بالنسبة الى قدرة الله تعالى كتحليل الجوهر من القدرة الحادثة (وجوز الاشربة) التكليف بالمتنع بالذات بالجوهر المذكورين (واختلفوا في وقوعه) فهم من قال انه واقع ومنهم من قال لا (وأما المتنع عادة) هو الممكن في ذاته وبالنظر الى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر من المكلف (كحمل الجبل فيجوز) التكليف به عندنا (عقلاً خلافاً للعتزلة) فانهم لا يجوزونه عقلاً (ولا يجوز) عندنا (شرعاً) قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وادعها والاجماع منع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع (وان كان هذا الذي لا يقع محالاً بالغير وفي شرح الشرح بل على وقوعه أيضاً (لتاوضح) التكليف بالمتنع (لكان مطلوباً) لانه معنى التكليف (والطلب موقوف على تصور وقوعه كطلب والا) أي وان لم يتصور ذلك المطلوب (لمسأله ذلك بل شيء آخر وهذا ضروري) فقد خرج لوجاز التكليف بالمتنع لكان متصوراً كالمطلب أي من جهة الوقوع (وتصور وقوع المحال من حيث انه محال) ومعلوم الاستحالة (في الخارج باطل بالضرورة) فجواز التكليف بالمحال باطل فان قلت هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ لا استحالة فيما اذا قال للمكلف أوجد اجتماع النقيضين 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 ائت باجتماع النقيضين فما هو الا كقولك اجتماع النقيضين واقع) فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلظظ به صحيحاً كذا هيئنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلظظ بصيغة الامر صحيحاً ولا نقول باستحالة هذا التلظظ بهذا الدليل (وانما قيل) في كلام

عن العبد وارتفاع مدلولها وحكمها الارتفاع ذاتها فان قيل نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض لانه رفع المدلول مع بقاء
 الدليل قلنا انما يكون دليلا عند انفسك كما عارفع حكمه فاذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط دلالاته ثم الذي يدل على
 وقوعه سمع قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الآية وقد بقيت تلاوتها ونسخ حكمها بتعيين الصوم
 والوصية للوالدين والاقربى متخوف في القرآن وحكمها امنسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ونسخ تقديم الصدقة امام
 المناجاة والتلاوة باقية ونسخ التربص حول اعن المتوفى عنها زوجها والحبس والاذى عن اللاتي ياتين الفاحشة بالخلد 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 انزلت عشر رضعات محرّمات
 فنسخن بخمس وليس ذلك في الكتاب (مسئلة) يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لان الكل من عند الله عز وجل
 فما المنع منه ولم يعتبر التجانس مع العقل لا يجعله كيف وقد دل السمع على وقوعه اذا توجه الى بيت المقدس ليس في القرآن
 وهو في السنة وناسخه في القرآن وكذلك قوله تعالى فالان باشره ونسخ تحرّم المباشرة وليس التحريم في القرآن ونسخ صوم
 عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ناسبا بالسنة وصلاة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت في السنة من جواز تأخيرها
 الى الجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم اخرجت قد احر الصلاة حسنا الله قبورهم نار الحسبهم عن الصلاة وكذلك قوله
 تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ لما قرره عليه السلام من العهد والصلح واما نسخ القرآن بالسنة فسخ الوصية للوالدين
 والاقربى بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والاقربى اذا جمع يمكن وكذلك قال
 صلى الله عليه وسلم قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتعريه 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 وعده فقال ويجعل الله لهن سبيلا فان قيل قال الشافعي رحمه
 الله لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو اجل من ان لا يعرف هذه الوجوه في النسخ فكانه يقول انما

أهل الحق (بامتاعه لمدرك آخر) دال عليه (لوتتم) المدرك (تم) امتناع هذا التلطف والمدرك الآخر هو ان التلطف
 بما لا يقصد معناه سفسه 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 (فتندر) وبعض الفضلاء أبحاث على هذا السلبا أثبتنا الى اندفاعها
 اجالا والآن تفصل تفصيلا فقال أولان تصور وجود المحال غير لازم للطلب والتكليف (أقول) في الجواب (ذلك)
 المنع (مكارة) اذ لا معنى للطلب الاستدعاء حصوله) واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة (و) قال (نانيا)
 سلنا ذلك لكننا نقول (ان التصور بوجه ما كافي للطلب وهو غير محال (أقول) في الجواب (علم الشيء بالوجه هو علم الوجه
 حقيقة) وبالذات (اذ لا علم حقيقة) (الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه) لان المطلوب ماهو 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 والا لما طلب ذلك الشيء بل شيء آخر وهذا ضرورى
 ثم ان ما ذكره غير وافي فاننا نسلم ان علم الشيء بالوجه ليس علمه أصلا كيف والعلم ما به يتميز الشيء عن أعيانه والتيمر حاصل نعم
 هو علم ضعيف حيث لا تدرك الحقيقة ولا تميز عند الذهن حتى يتميز 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 معترض أهل الحق
 لاننا نساعد على الصورة بل العلم عندنا حالة انجلائية أخرى ولو تنزلنا قلنا على رأى أصحاب الصورة ان ذا الوجه في علم الشيء
 بالوجه وان كان معلوما بالعرض لكن هذا العلم العرضى لم لا يتكفى للتكليف كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولا مطلقا
 ثم هو ملتفت اليه بالذات والاتفات الذاتى كاف البتة هذا فالصواب أن يجاب بأنه لا بد منها من التصور كما طلب أى واقعا
 وهذا النوع من التصور بالوجه كان أو بالكنه لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له يصح اتصافها بالوقوع والوجود عن ذات فرضية
 من غير معنوى أصلا (و) قال (ثالثا) سلنا ذلك لكن لاننا نسلم استحالة تصور المحال واقعا بل نقول (ان تصور العقل ماهية

تلغى السنة بالسنة اذ رفع النبي صلى الله عليه وسلم سنته بسنته ويكون هو ميبنا الكلام نفسه والقرآن ولا يكون القرآن ميبنا
 السنة وحيث لا يصادف ذلك فلا ينفصل ولا يرفع النسخ الا كذلك قلنا هذا ان كان في جواز عقل فلا يخفى انه يفهم من
 القرآن وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان كان بقول لم يقع
 هذا فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة حافية مندرسة اذ لا ضرورة في هذا التقدير والحكم بان ذلك لم يقع أصلا لتحكم
 محض وان قال الا كبركان ذلك فربما لا ينزع فيه احتجوا بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا انت بقرآن غير هذا
 أو بئله قبل ما يكون لي أن أبذه من لقاء نفسي ان أتبع الاما يوحى الى فدل أنه لا ينسخ القرآن بالسنة قلنا الاختلاف
 في أنه لا ينسخ من لقاء نفسه بل يوحى يوحى اليه لكن لا يكون ينظم القرآن وان جازنا النسخ بالاجتهاد فالاذن 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 واحد هو النسخ
 باعتبار والنسخ باعتبار وليس له كلامان أحدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف في العبارات فربما يدل
 على كلامه بلفظ منظوم بأمرنا بتلاوته فيسمى قرآنا وربما يدل بغير لفظ متلوف 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 نفسي 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 أن الآية
 لا تنسخ الا عثها أو يحرمها 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 النسخ هو الله تعالى وأنه المظهر له على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم المفهم باننا بسطة نسخ كتابه ولا يقدر عليه
 غيره ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ثم أتى بآية أخرى مثلها كان قد حقق وعده فلم يشترط أن
 تكون الآية الأخرى هي الناسخة للأولى ثم نقول ليس المراد الانبائ بقرآن آخر خير من مثلها لان القرآن لا يوصف بكونه بعضه
 خير من البعض كيفما تدر قدما أو مخلوقا بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أحف منه أو لكونه أجزل نوابا

المحال متصفة بالوجود في الواقع (سواء اتصفت في الواقع) وصدق العلم (أملا) وكذب (ليس بمحال) بعد كيف وتصور
 الكواذب لا يستحيل (أقول) في الجواب ان أراد عدم استحالة التصور مع العقل عنها فلا يضرو (لا كلام) لنا مع الغفلة عن
 الاستحالة بل المقصود ان المحال من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ايقاعا في الخارج (ج) فانه يرجع الى تصويره
 موجودا أو غير موجود (فان الكلام في الطلب الحقيقي) وهو لا يكون الا تصور الايقاع وأشار الى هذا الدفع في الدليل بقيد
 الخبية في المحال (و) قال (رابعا في الامر بالصلاة لم يتصورها) الأمر (متصفة بالوجود في الواقع) والانتقال عليه جهلا
 اذ لم توجد الصلاة (بعد) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وحينئذ فقد صح الطلب من غير تصور وقوعه ايقاعا في الخارج
 فانتقض مقدمة من دليلكم (أقول) في الجواب لان علم عدم تصورها ايقاعا بل (تصورها) الأمر (على ما استقع لان
 ما هيته لا تنافي ثبوتها) فلا استحالة في تصورها كذلك وان حرر النقض بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلته
 على ما استقع لانه لا يقع منه شيء بل الاولى أن يقول يتصور حقيقة تباو يصفها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعها فان
 العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقة تمثل وتوصف بالايقاع فانه لا يصلح الانصاف
 به وأشار الى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل أي تصور وقوع الممكن بما هو
 ممكن صحيح (و) قال (خامسا ان قولنا اجتماع التميزين محال) قضية موجبة (يستلزم تصور المحال) الموضوع (مبنيًا)
 فامكن تصور المحال فانتقض قوله وتصور وقوع المحال الخ (أقول) في الجواب (الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما
 حققنا في السلم) وتقريره ان المحال لا يتصور فلا يحكم عليه لا يجابا ولا سلبا وأما أمثال هذه القضية فالعنوان فيها يمكن عام
 ليس محالا 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 غيرنا لا شبعنا الكلام فيه وان شئت
 أن يظهر لك حقيقة الحال في أمثال هذه القضية فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهية به على شرح الواقف لكن اعلم

(مسئلة) الاجماع لا ينسخه اذ لا ينسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع فالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب اوسنة امان السنة في نسخ المتواتر منها بالمتواتر بالاجماع فاختلفوا في وقوعه سمعا وجواز عقل فقال قوم وقع ذلك سمعا فان اهل مسجد قباء تحولوا الى الكعبة بقوله واحد ا خبرهم وكان ذلك ثابتا بطريق قاطع فقبولوا نسخه عن الواحد والمتخارجوا ذلك عقلا لو تعديده ووقوعه سمعا في زمان نزول الوحي عليه وسلم بدليل قصة قباء و بدليل انه كان ينفذ احاد الولاة الى الاطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعا ولكن ذلك تمتنع بعد وفاته بدليل الاجماع من الصحابة على أن القرآن والمتواتر المعلوم لا يرفع بخبر الواحد فلا ذهاب الى تخويله من السلف والخلف والعمل بخبر الواحد تلتقي من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعا بل ذهب الخوارج الى المنع 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 بالنسبة وان تواترت وليس ذلك بحال لانه يصح أن يقال تعبدنا كم بالنسخ بخبر الواحد في زمان نزول الوحي وحرمانا ذلك بعده فان قيل كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالظن وأما حديث قباء فلهذا انضم اليه من القرائن ما أورث العلم قلنا تقدير قرائن معرفة توجب ابطال أخبار الآحاد وحل عمل الصحابة على المعرفة بالقرائن ولا سبيل الى وضع ما ينقل وأما قولهم انه رفع القاطع بالظن فباطل اذ لو كان كذلك لقطعنا بكتبنا الماقل ولما قطع به بل يجوز صدقه وانما هو مقطوع به بشرط أن لا يدخل خبر نسخه كما أن البراءة الاصلية مقطوع بها وتزفع بخبر الواحد لانها تفيد القطع بشرط عدم خبر الواحد فان قيل يتم تكرون على من يقطع بكونه كاذبا لان الرسول عليه السلام أشاع الحكم فلوثبت نسخه للزمه الاشاعة قلنا ولم يستحيل أن يشيع الحكم ويكلى النسخ الى الآحاد كما يشيع العموم ويكلى التخصيص الى المخصص (مسئلة) لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه جلها كان أو خفيا هذاما قطع به الجمهور الاشد واذ منهم قالوا اما جزاء التخصيص به جاز النسخ به وهو منقوض بدليل العقل والاجماع بخبر الواحد والتخصيص بجميع ذلك جاز دون النسخ ثم كيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع والبيان تقرير والرفع ابطال وقال بعض أصحاب الشافعي يجوز النسخ بالقياس الجلي ونحن

ههنا أن هذا غير وافي فيما هو بصده فان له أن يقول لما كفي تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تحققه فكيف في طلب موارد تحققه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاعه في ضمن موارد التحقق فالاصواب في الجواب ما أشار اليه بقوله (على أنه فرق بين تصور) أي المحال (ايقاعا وبين تصور مطلقا) فالاول محال لازم على تقدير التكليف به لانه طلب الايقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها اذ لا بد للحكم من تصور العنوان لا تصور ايقاعه (فتدبر) وأشار الى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الخارج الاشعرية (قالوا أو لا لولم يصح) التكليف بالمحال (لما وقع وقد وقع لان العاصي مأمور) والفعل منه محال كيف لا (وقد علم تعالى أنه لا يقع) منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم (وخلاف علمه تعالى تمتنع) فالفعل منه تمتنع (وكذلك من علم) الله تعالى (بعونه ومن نسخ عنه قبل تمكنه) اذ المعلوم عدمه وخلاف المعلوم محال (والجواب أنه) لا يلزم منه الامتناع بالذات (لا تمتنع تصور الوقوع منه بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع) ويجوز أن يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يحيل شيئا ولا يعطى الامكان (فان العلم) بالمكان المعلوم أو امتناعه (تابع للمعلوم وليس سببا له) فانه ان كان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا وان كان ممتمنا تعلق به ممتمنا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامتناع بالذات (وما قيل انه يلزم من جواز الفعل) مع تعلق العلم بالعدم (جواز الجهل) فان الجائر ان قد أمكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم بمخالفه وهو الجهل بجواز الفعل باطل ولزم امتناعه (فمنوع) لزومه (فان العلم حاله عن الواقع المحقق) لاعتنا الواقع الغير رضى وجواز الوجود انما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل نقول امكان وقوعه خلافه انما يوجب امكان تعلق العلم به من الازل فلا امكان للجهل (وأياضا يستدعي) استدلال الاشعرية (أن يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم بأحد التفضين) من الفعل وعدمه (وخلاف العلم محال فهو اما واجب) ان تعلق العلم بالفعل (أو تمتنع) ان تعلق بالعدم (ولاشي منهما معتدور) فاستحالة من المكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال (واعلم أن الاشعري ذهب الى أن القدرة مع الفعل وان أفعال العباد

نقول لفظ الجسلي مبهم فان أرادوا المقطوع به فهو صحيح وأما المظنون فلا وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب الأولى
 ما يجري مجرى النص وأوضع منه كقوله تعالى ولا تقل له ما أف فان تحريم الضرب مدرك منه قطعاً فلو كان ورد نص بأباحة
 الضرب لكان هذا نسخاً لأنه أظهر من المنطوق به وفي درجته قوله تعالى فن بعدل منقال ذرة خيرا به الآية في أن ما هو
 فوق الذرة كذلك وكذلك قوله تعالى وورثه آواه فلامه 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 شركا له في عبد قوم عليه الباقي لقصينا بسراية عتق الأمة قياساً على
 العبد لأنه مقطوع به اذ علم قطعاً قصد الشارع الى المملوك لكونه مملوكاً الرتبة الثالثة أن يرد النص مثلاً بأباحة النبيذ ثم
 يقول الشارع حرمت الخمر لشدها فينبغ اباحة النبيذ بقياسه على الخمر ان تعبدنا بالقياس وقال قوم وان لم تعبد بالقياس
 نسخاً أيضاً لافرق بين قوله حرمت كل منتبذ وبين قوله حرمت الخمر لشدها ولذلك أقر النظام بالعللة المنصوصة وان كان
 منكر الاصل القياس ولينين أنه ان لم تعبد بالقياس فقوله حرمت الخمر عليكم لشدها ليس قاطعاً في تحريم النبيذ بل يجوز أن
 تكون العلة شدة الخمر خاصة كما تكون العلة في الرجم زنا المحصن خاصة والمقصود أن القاطع لا يرفع الظن بل بالقاطع فان قيل
 استعماله رفعه بالمظنون عقلي أو سمعي قلنا الصحيح أنه سمعي ولا يستحيل عقلاً ان يقال تعبدنا كما ينسخ النص بالقياس على نص
 آخر نعم يستحيل أن تعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص لان ذلك يؤدي الى أن يصير هو مناقضاً لنفسه
 فيكفر واجب العمل به وساقط العمل به فان قيل فما الدليل على امتناعه سمعاً قلنا يدل عليه الاجماع على بطلان كل قياس
 مخالف للنص وقول معاذ رضي الله عنه أجهدر أبي بعد فقد النص وركية رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة على
 ترك القياس بأخبار الاحاد فكيف بالنص القاطع المتواتر واشتهر قوله -م عند سماع خبر الواحد لولا هذا القضاء برأينا
 ولان دلالة النص قاطع في المنصوص ودلالة الاصل على الفرع مضمون فكيف يترك الاقوى بالاضعف وهذا مستند الصحابة
 في اجماعهم على ترك القياس بالنص فان قيل اذا تناقض قاطعان وأشكل التأخر فهل ثبت تأخر أحدهما بقول الواحد
 حتى يكون هو الناسخ قلنا يجمل أن يقال ذلك لأنه اذا ثبت الاحصان بقول اثنين مع أن الزنا لا يثبت الا بأربعة دل على أنه

مخلوقه لله تعالى فالزوا عليه تكليف المحال) أما من الاول فلأنه 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
 فاستحالت منه (بل) الاشعرية (الترموا) التكليف بالمحال (والحق أنه ليس بلازم) والالتزام من غير لزوم (أما)
 عدم اللزوم (من الاول فلان القدرة انما تجب في زمان الايقاع) أي ايقاع الفعل (حتى يتحقق الامتثال لازمان
 التكليف) فإي يكن التكليف بما هو غير مقدور حال الايقاع (وأما) عدم اللزوم (من الثاني فلان التكليف عنده) أي
 الاشعري (لا يتعلق بالاالكسب) كما هو عندنا أيضاً وهو فعل مقدور للعبد (لا بالاجناد) الذي هو غير مقدور له (وفيه كلام)
 عظيم (في) علم (الكلام) بطول الكلام بذكره لكن ينبغي أن ينسب بان الاشعري لا يخلص له عن القول بالتكليف بغير
 المقدور فان الكسب عنده أيضاً من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لادخل لها في شيء من الافعال فتأمل وأنصف (و)
 قالوا (ثانياً كلف) الله (أباجهل بالايمن وهو الصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم) كاه (ومنه) أي بعض ما جاء به
 (أنه لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه) وهو محال كيف لا (وهو) أي التصديق بعدم التصديق (انما يكون
 بانتفاء التصديق اذ لو كان) التصديق (لعلم) التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق مزوم لعدم التصديق
 ومزوم التقيض محال بالذات فكيف أبوجهل بالمحال بالذات (والجواب أن لا تكليف) لابي جهل (الا بالتصديق في أحكام
 الشرع) أنه من الله والاخبار بالبعث والشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك (وعدم التصديق اخبار منه
 تعالى اليه) صلاة الله عليه وآله وأصحابه وأوجهل غير مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق
 فلا استحالة كما قالوا فان قلت ان التصديق بالاخبار الشرعية أيضاً مستحيل منه لأنه خلاف خبره وخلافه محال قال (ولا
 يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر) فانهما انما يقضيان أن يكون متعلقهما واقعاً لا كونه واجبا ومن هذا القدر تم الجواب
 وزاد بعضهم ولعلم أبوجهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف لأنه لا فائدة حينئذ ولم يرض به المصنف وقال (وما قيل لوعلم) أنه

لا يحتاج للشروط بما يحتاج به للشروط ويحتمل أن يقال التسخ إذا كان بالتأخر والمنسوخ قاطع فلا يكفي فيه قول الواحد فهذا في محل الاجتهاد والأظهر قبوله لأن أحد النصين منسوخ قطعاً وإنما هذا مطلق بقوله التعيين (مسئلة) لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نسختم حكم كذا فإذا قال ذلك نظر في الحكم إن كان ثابتاً بنسخ الخبر الواحد صار منسوخاً بقوله وإن كان قاطعاً فلا أما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل قطعاً فلهذا ظن ماليس بنسخ نسخاً فقد ظن قوم أن الزيادة على النص نسخ وكذلك في مسائل وقال قوم إن ذكر لنا ما هو النسخ عنده لم نقله لكن نظرنا فيه وإن أطلق فتحمله على أنه لم يطلق إلا عن معرفة قطعية وهذا فاسد بل الصحيح أنه إن ذكر النسخ تأملناه وقضينا رأينا وإن لم يذ كر لم نقله وجوزنا أن يقول ذلك عن اجتهاد بنقله هذا ما ذكره القاضي رحمه الله والأصح عندنا أن نقبل كقول الصحابي أمر بكذا ونهى عن كذا فإن ذلك يقبل كما سئذ ذكره في كتاب الأخبار ولا فرق بين اللفظين فإن قيل قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وقد أحلت له النساء إلا في حظرن عليه بقوله تعالى أنا آحلنا لأزواجك قبل ذلك منها قلنا ليس ذلك مرضياً عندنا ومن قبل فاعلمنا قبل ذلك للدليل النسخ وراه صالحاً للتسخ ولم يقله مندهبا

(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 نهيتمكم عن أذخار لحوم الأضاحي فالآن ادخروها وكقوله كنت نهيتمكم عن زيارة القبور فزوروها الثاني أن تجمع الأمة في حكم على أنه المنسوخ وإن ناسخه الآخر الثالث أن يذ كر الراوي التاريخ بمثل أن يقول سمعت عام الخندق أو عام الفتح وكان المنسوخ معلوماً قبله ولا فرق بين أن يروي النسخ والمنسوخ راوياً واحداً وراوياً ولا يثبت التاريخ بطرق الأول أن يقول الصحابي كان الحكم علينا كذا ثم نسخ لانه ربما قاله عن اجتهاد الثاني أن يكون أحدهما مثبتاً في المحصف بعد الآخر لأن السور والآيات ليس اثباتها على ترتيب النزول بل ربما قدم المتأخر

لا يصدقه (لسقط منه التكليف ممنوع) أي باطل (فإن الإنسان لم يتولد سدى) مجال فلا يسقط عنه التكليف أبداً قال في الحاشية وكيف يسقط وإن علمه تعالى إذ 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 الابتلاء والامثال 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 إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً) لا إذا كان أجمالاً فالتصديق الإجمالي ليس ملزوماً لعدم التصديق فلا استحالة (أقول التصديق بالجميع أجمالاً محال منه) فإن هذا الإجمال لا بد أن يكون منطبقاً على هذا التفصيل والام لا يمكن أجمالاً وإذا كان منطبقاً فالتصديق بالجميع محال (لانه يتحقق التصديق منه) حينئذ (وقد فرض أن لا تصديق منه) لانه قد فرض أنه تعلق بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق (فتدبر) ولا يتضح حق الوضوح فإن المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الإجمالي وههنا أخذ هذا الاستلزام من غير بيان والأوضح أن يقال إن التكليف إنما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الإجمالي بجميع ما جاءه لا يكون مطابقاً إلا إذا لم يوجد منه أي من أبي جهل التصديق ولو أجمالاً والأول كذا فالتصديق الإجمالي أيضاً ملزم بعدم التصديق ولو أجمالاً وملزم بالقيض محال بالذات فافهم وأيضاً يلزم على الجواب أن الإيمان التفصيلي يكون فرضاً عند الاستفصال فيلزم الاستحالة قطعاً فتدبر

(مسئلة) الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية) ومشايخنا العراقيين (خلافاً للحنفية) البخاريين (وقيل للعزلة) أيضاً (وقيل) مكلف (بالنهي فقط وأما) التكليف (بالعقوبات والمعاملات فانفاق) بينا وبينهم (بعقد الذمة) عقد الذمة 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 ديانته حتى يرتب عليهم المواخذة في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وإن ثبت فطالب

الثالث أن يكون راويه من أحداث الصحابة فقد ينقل الصبي عن تقدمت صحبته وقد ينقل الأكبر عن الأصغر وبعبارة
 الرابع أن يكون الراوي أسلم عام الفتح ولم يقل أبى سمعت عام الفتح إذ لعله سمع في حالة كفره ثم روى بعد الإسلام أو سمع عن سبق
 بالإسلام الخامس أن يكون الراوي قد انقطع صحبته فرعا ينظر أن حديثه مقدم على حديث من بقيت صحبته وليس
 من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخر عن وقت انقطاع صحبته غيره السادس أن يكون أحد الخبرين على
 وفق قضية العقل والبراءة الأصلية فرعا ينظر تقدمه ولا يلزم ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء مما مسه النار ولا يلزم أن
 يكون منقطعاً على إيجاب الوضوء مما مست النار إذ يحتمل أنه أوجب ثم نسخ والله أعلم ﴿١﴾ وقد فرغنا من الأصل الأول من
 الأصول الأربعة وهو الكتاب ويتلوه القول في ستة رسول الله صلى الله عليه وسلم

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

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة دلالة المجردة على صدقه ولأمر الله تعالى إيانا بتابعه ولأنه لا ينطق عن الهوى ان هو
 الأوصي وحي لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتاباً وبعضه لا يتلى وهو السنة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة على من
 سمعه شفاهاً فاما نحن فلا نبلغنا قوله الأعلى لسنن المخبرين اما على سبيل التواتر واما بطريق الأحاد فاذللك استعمل الكلام
 في هذا الأصل على مقدمة وقسمين قسم في أخبار التواتر وقسم في أخبار الأحاد ويشتمل كل قسم على أبواب
 أما المقدمة ففي بيان ألفاظ الصحابة رضى الله عنهم في نقل الأخبار 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 شافهني فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال وهو الأصل في الرواية والتبليغ قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي
 فوعاها فأداه كما سمعها الحديث الثانية أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو أخبراً وأحدث فهو هذا نظاره النقل
 إذا صدر من الصحابي وليس ناصراً بما إذا يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتماداً على ما نقل إليه وإن لم

بالفرق بينها وبين العبادات الآن يقال ان التروك لها حجة من غير إيمان بخلاف العبادات (وفي التحرير ذلك) أى عدم
 كون الكافر مكلفاً (مذهب مشايخ سمرقند ومن عداهم) من المشايخ (متفقون على التكليف بها) وفي كتب الشافعية
 حرر النزاع هكذا إذا تمت شرائط وجوب الفعل وقد شرطه الشرعي هل يصحبه التكليف فعند الشافعية يصح وعند الحنفية
 لا وقالوا تتكلم في جرئيه من جرئياته وهو تكليف الكافر ولما لم يكن لهذا أثر في كتبنا وكان فاسداً في نفسه أيضاً فإنه لا يلحق
 بحال من يدعى الإسلام أن يتفقه بما فاقه فقد ان الشرط الشرعي للتكليف فإنه يلزم أن لا يكون المحدث مكلفاً بالصلاة وكذا الجنب
 وأن لا يكون أحد مكلفاً بما حج الأحرار ولا بالصلاة الأبعد التجرعة ولا بالصوم الأبعد السنة ولا يلزم الاعتكاف بالنذر إلا بعد
 الشروع في الصوم وكيف سأع لهم أن ينسوا مثل هذا القول القطيع إلى هؤلاء الأكبر وأولى الأيدي والأبصار والعجب كل
 العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تقرير الخلاف أراد المصنف أن يبين محل النزاع فقال (وإنما اختلفوا في أنه) أى
 (٢) الفروع (في حق الأداء) فرض عليهم (كالاقتداء) المفروض علمهم (أو) أنه فرض في حق (الاعتقاد فقط
 قال العراقيون) من مشايخنا قائلون (بالأول) أى مساواة الأداء للاعتقاد في الفرضية (كشاف الشافعية) القائلين به
 (فيما قبل على تركها) أى يجب كهم هؤلاء بكونهم معاقبين لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعاً (والبخاريون) من
 مشايخنا قائلون (بالثاني فعليه فقط) أى يجب كهم بكونهم معاقبين بترك الاعتقاد والفروع لا بترك أدائها فقد بان أن هذه
 مسألة مستندة ليست جرئية لمسئلة أخرى وإن كان أيضاً أن الفائدة إنما تظهر في حق المعاقبة لو فرض الاتفاق في المواخذة
 الأخروية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يبيح الخلاف أصلاً بوجه من الوجوه اللهم إلا في اللفظ واعلم أن الكل اتفقوا
 على أن الكفرة المبشرين على الكفر بخلاف النار على حسب شدتهم في الكفر يقعون في الدرجات والنافذة في الدرر
 الأسفل من النار لكنهم اختلفوا في أن هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أو في مقابلة المعاصي أيضاً فالبخاريون قالوا
 بالأول والعراقيون بالثاني ثم ان التكليف بالفروع إنما هو تهذيب الاخلاق الحميدة وتكبير الايمان والتقرب إلى الله تعالى
 ونيل الدرجات والكافراً لا يصلح لهذا كله فلا يصلح للتكليف فمثله عند البخاريين كمثل مريض لا يرجى تأثير الدواء فيه فيعرض

(١) قوله أى الفروع كذا بالأصول كتبه محمده

يسمعه منه فلا يستحيل أن يقول الصحابي ذلك اعتمادا على ما بلغه توأرا أو بلغه على لسان من يثق به 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 إنما الربا في النسيئة فلما روجع فيه أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد إلا أن هذا وإن كان محتملا فيه ويعد بدل الظاهر أن الصحابي إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في بقوله لا يسمع 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 الصحابي فإنه إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع هذا هو الظاهر وجميع الأخبار إنما نقلت لنا كذلك إذ يقال قال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تفهم من ذلك إلا السماع الثالثة أن يقول الصحابي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا فهذا يتطرق إليه احتمالان أحدهما في سماعه كما في قوله قال والثاني في الأمر إذ عاين ما ليس بأمر أمر فقد اختلف الناس في أن قوله أفعلم هو الأمر فلاجل هذا قال بعض أهل الظاهر لا حاجة فيه ما لم ينقل اللفظ والصحيح أنه لا يظن بالصحابي الإطلاق ذلك إلا إذا علم تحقيقا أنه أمر بذلك وأن يسمعه يقول أمرتكم بكذا أو يقول أفعلموا وينضم إليه من القرآن ما يعرفه كونه أمر أو يدرك ضرورة قصده إلى الأمر أما احتمال بناءه الأمر على اللفظ والوهم فلا ينظر فيه إلى الصحابة بغير ضرورة بل يحمل ظاهر قولهم وفضلهم على السلامة ما أمكن ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ولكن شرط شرط الوقت وفتا في زمننا اتباعه ولا يجوز أن نقول بعده غلط في فهم الشرط والتأنيث ورأي ما ليس بشرط شرطا ولهذا يجب أن يقبل قول الصحابي نسخ حكم كذا والافتراق بين قوله نسخ وقوله أمر ولذلك قال علي رضي الله عنه وأطلق أمرت أن أقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين ولا يظن بمنه أن يقول أمرت إلا عن مستند يقضي الأمر ويتطرق إليه 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 بفالهم بل الكمال إذ لا لهم فأن دفع ما قيل ان الكفر لا يصلح مرهبا باسقاط التكليف فافهم (وبست) المسئلة (محفوفة عن أبي حنيفة وأصحابه وإنما) المشايخ الاحقون (استنبطوها) من الفروع الفقهية فانهم أخذوا من قول الامام محمد فبين ندر صوم شهر فارتدوا العباد بالله لم يلزمه بعد الاسلام فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ودر بان التزام القرية بقرية فتبطله الردة فلم يجب فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام وبطل بالردة كونه قرية لا نفس الالتزام فيسقط أثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن موجبا إلا لأنه قرية لا غير لا سيما على رأينا فان العلة صيانة ما سلم قولنا كما مر فإذا بطل بالردة كونه قرية بطل سبب الوجوب عما هو سبب والردوجه آخر ذكره مطلع الاسرار الالهية قدس سره أن الاسلام يجب ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شئ فتأمل فيه وههنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين أنها تدل على أن مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة وأسلم ثم أحرم لا يلزمه دم لأنه لا يجب عليه أن يدخل محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لأنها ليست بواجبة عليه ولو حلف ثم أسلم وحنت فيه لا تلزمه الكفارة والكتابة المطلقة الرجعية تقطع 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 لأن الاسلام يجب جنابة مجاوزة لميقات وأما في الثانية فلان المقصود أنه لا يجب أدائها إذا فائدة فيه وأما في الثالثة فلان الاسلام يجب وجوب محافظة الايمان وأما الرابعة فأنما تأتي إذا فرض انقطاع الحيض لأقل من عشرة قال مطلع الاسرار الالهية لا وجه يظهر لعدم وجوب الغسل عليها ويمكن أن يقال ان علة وجوب الطهارة عندئذ يمكن أداء الصلاة ولما لم يكن الأداء منها ميسرا أصلا لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب فتأمل فيه (لناني أولا لوصح) تكليفهم بالفروع (لصحت منه) إذا أدى (لموافقة الامر واللازم باطل اتفاقا قلنا متفوض بالجنب) فإنه لو كانت الصلاة واجبة عليه لصحت منه واللازم باطل (والحل أنها) أي العبادات تصح مقارنات (بالشرط) الذي هو الايمان (كالمحدث) تصح منه الصلاة إذا وجدت الطهارة والجواب أنها لا تصح منه أبدا لأنه بعد الايمان لم يبق في ذمته شئ فأى شئ يؤدي بخلاف الجنب والمحدث فتأمل فيه (وثانيا) لو وجب الذروع عليه (لامكن الامتثال) هو باطل إذ

ينبغي أن يتوقف في هذا الذي يحتمل أن يكون ما سمعه أمر الامة أو لطانة أو لشخص بعينه وكل ذلك يبيح له أن يقول أمر
 فيتوقف فيه على الدليل لكن يدل عليه أن أمره للواحد أمر للجماعة الا اذا كان لوصف يخصه من سفر أو حضر ولو كان كذلك
 لصرح به الصحابي كقوله أمرنا اذا كنا مسافرين أن لا نترع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن نعم لو قال أمرنا بكذا وعلم من عادة الصحابي
 أنه لا يطلقه الا في أمر الامة حل عليه والاحتمال أن يكون أمر الامة أوله أو طائفة الامة أن يقول أمرنا كذا ونهينا
 عن كذا فيتطرق اليه ما سبق من الاحتمالات الثلاث واحتمال رابع وهو ألا أمر فانه لا يدري أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أو غيره من الامة والعلماء فقال قوم لاحقة فيه فانه محتمل وذهب الاكثرون الى أنه لا يحتمل الا على أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى
 الله عليه وسلم لانه يريد به اثبات شرع واقامة حجة فلا يحتمل على قول من لاحقة في قوله وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة جارية
 بكذا فالظاهر أنه لا يريد بالاستسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه دون سنة غيره من لاتبج طاعته ولا فرق بين أن
 يقول الصحابي ذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته أما التابعي اذا قال أمرنا نحمل أمر رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وأمر الامة بأجمعها والحجة حاصله به ويحتمل أمر الصحابة لكن لا يليق بالعالم أن يطلق ذلك الا وهو يريد من تحب طاعته
 ولكن الاحتمال في قول التابعي أظهر منه في قول الصحابي الخامسة أن يقول كانوا يفعلون كذا فان أضاف ذلك الى زمن الرسول
 عليه السلام فهو دليل على جواز الفعل لان ذكره في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت
 عليه دون ما لم يبلغه وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر رضي الله عنه كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فنقول خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يشكره
 وقال كنا نخبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث وقال أبو سعيد
 كنا نخبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث وقال أبو سعيد
 التافه وأما قول التابعي كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الامة بل على البعض فلا حجة فيه الا أن يصرح بقوله عن أهل الاجماع

(في الكفر لا يمكن) لان العبادة بدون 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 الشرعية) بعدم حجة الامتثال
 (لاتساق الامكان الذاتي وينقض بالايمان) فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والالزام النقيض والحين الايمان لانه لا طلب
 فيه فتدبر وفيه أن الفرق بين ففي التكليف بالايمان التكليف حال الكفر بأن يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل
 ولا يتصور رهنها أي حال الكفر بان يفصل العبادات زمان الكفر لاطلانه وحدوث الايمان لانه لا يتبع التكليف حينئذ وكذا
 مع بقاء الكفر والخاصل أن الامتثال لا يمكن لاحال الكفر معه واحال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم
 يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتأمل (وثالثا) لو كان الكافر مكلفا (لوجب القضاء) لبقاء الواجب
 لعدم تفرغ النية (ولا يجب انفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب) أي يهدم (ما قبله) من الذنوب والجنابات
 (فهو كانه 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 ظواهرها منها 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) فعلم أن ترك
 الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم مكفون به وفيه أن هذا تأويل بعيد فان الآية مكية والزكاة عاقرضت بالمدينة وما
 سواهما من الاطعام مندوب فكيف ينتهز سبب السلولك التاريل سبب سلو كهم كونهم كافرين وبينوا كفرهم بالكنية أي ذكر
 لوازمه وأماراته والمعنى والله أعلم ما تسألون عن سبب سلو كنا النار مع أنه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلاة
 والاطعام بل علامات الكفار والحوض معهم وتكذيب يوم الدين الا أن ثبت وجوب صدقة ماسوى الزكاة قبل الهجرة
 فحينئذ يكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة
 فان هذه الآية أيضا مكية بل المعنى وويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر ومنها قوله تعالى (يا أيها الناس

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

(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 اليه التصديق أو التكذيب أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب وهو أولى من قولهم يدخله الصدق والكذب إذا خبر الواحد لا يدخله كلاهما بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلا والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلا والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس وأما العبارة فهي الاصوات المقطعة التي صيغتها مثل قول القائل زيد قائم وضارب وهذا ليس خبرا لذاته بل يصير خبرا بقصد القاصد الى التعبير به عما في النفس ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبرا وأما كلام النفس فهو خبر لذاته وحسنه إذا وجد لا يتغير بقصد القاصد أما اثبات كون التواتر مفيد للعلم فهو ظاهر خلاف السنة حيث حصر والعلوم في الحواس وانكر وهذا وحصرهم باطل فإنا بالضرورة نعلم كون الأنفأ أكثر من الواحد واستحالة كون الشيء الواحد قد يحد لنا وأمورا أخرى كزناها في مدارك اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم وليس ذلك مدارك الحواس الخمس ثم لا يسترى عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد ولم يدخلها ولا يشهد في وجود الانبياء بل في وجود الشافعي وأي حنيفة ترجمها الله بل في الدول والوقائع الكبيرة فان قيل لو كان هذا معلوما ضرورة لما خالفناكم قلنا من يخالف في هذا فاعيا يخالف بلسانه أو عن خبط في عقله أو عن عناد ولا يصدر انكاره هذا من عدد كثير يستحيل انكارهم في العادة لما علموه وعنادهم ولو تر كتمان علمناه ضرورة لقولكم لكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية أما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب الى أن هذا العلم نظري فإنا نقول النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك ويختلف فيه الاحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه

اعبدوا ربكم) ولفظ الناس عام للكفار والمؤمنين فإل لكل مأمورين بالعبادة ومنها الفروع أيضا كذا قالوا وقد روى عن الامام الهمام في الوصايا الناس على ثلاثة أنواع الكافر المجاهر والكافر المنافق والمؤمن وكذا العبادة ثلاثة أيضا الاقرار والاخلاص والعمل فالاول مأمور بالاقرار والثاني بالاخلاص والثالث بالاعمال العريضة وهذا النزوع هو المراد بهذه الآية وحينئذ لا دليل أصلا فتدبر ومنها قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن فوجب الحج على الكفار أيضا (والتأويل في الكل بعيد) لابعدي ما ذكرنا من التأويلين وأما الثالث فيؤولون بالتخصيص ان ظهر مخصص لابعد والاف كما قال هذا والله أعلم (مسئلة) * لتكليف الاببالفعل خلافا للكثير من المعتزلة) فائين بتعلقه بالعدم أيضا (وهو) أي الفعل (في النهي) كف النفس) ولما كان النزاع يرجع الى أن العدم هل يصلح لتعلق التكليف به أم لا وكان مناه أن العدم مقدور أم لا أراد أن بين هذا المعنى لتكشف المسئلة انكشافا تاما فقال (النزاع) لاحد (في عدم الفعل بعدم المشيئة) فان علة العدم عدم علة الوجود) والمشيئة من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا الدم مناطا للتكليف والشواب (بل) النزاع (في عدم الفعل للمشيئة) المتعلقة به هل عدم في الواقع بهذه الصفة أم لا (وهو) أي هذا العدم (الذي يتحقق به الامتنال في النهي) ويرتب عليه الثواب) ليتحقق (فحين نقول لا تتعلق به) أي العدم (المشيئة بالذات) فليس العدم الناشئ عن المشيئة بمحقق في الواقع (لانها) أي المشيئة (تقتضى انشيئية) وهو ظاهر (والعدم من حيث هو ولا شيء محض) فلا تتعلق المشيئة به (فلا سبيل اليه) أي العدم (الاتعلقها) أي المشيئة (بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه والعزم على الترتك) فالخبر بالذات في حق المكاف المانع عن توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة الى ابقائه أمر المكاف به ومن ههنا اندفع أنه لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد مرتبا على عدمه لا على فعل الحرام وليس اذ ليس في النهي المطلوب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشريعة كانت بالذات في الحرام وهو الموجب للعقاب في الآخرة بالتأويل في الدنيا باقامة الحد فان غير بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه وما مانع عنه (وهو) أي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورة (معنى مقدورية العدم) هو أيضا مني (أن أثرها) أي القدرة

النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلمه من ترك النظر قصد أو وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه كما تم طالباً ونحن لا نجد أنفسنا كين في وجود مكة ووجود الشافعي رجه الله طاباين لذلك فان عنيتم بكونه نظرياً شيئاً من ذلك فنحن نتكره وان عنيتم به أن مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينظم في النفس مقدمتان احدهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على 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 محدثاً والموجود لا يكون معدوماً فهذا ليس بضروري فانه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وان كان عبارة عما يحصل بدون تشكل الواسطة في الذهن فهـذا ضروري ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الانسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها فيسمى أو لا وليس بأولى كقولنا الاثنان نصف الاربعة فانه لا يعلم ذلك الا بواسطة وهو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر والاثنان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الاربعة فهو اذا نصف فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها اجلية في الذهن حاضرة ولهذا لوقيل ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين يقتضيه الى تأمل ونظر حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين أحدهما ستة وثلاثون فاذا العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات وما هو كذلك فهو ليس بأولى وهل يسمي ضرورياً هذار بما يختلف فيه الاصطلاح والضروري عند الاكثرين عبارة عن الاولى لا عما نجد أنفسنا مضطربين اليه فان العلوم الحسابية كلها ضرورية وهي نظرية ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية وكذلك العلم بصدق خبر التواتر ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها بطراد العادات كقولنا الماء محرو والجرم مسكر كينها عليه في مقدمة الكتاب فان قيل لو استدلل مستدل على كونه غير ضروري بأنه لو كان ضرورياً بالعلم بالضرورة كونه ضرورياً لما تصور اختلاف فيه فهذا

(الاستمرار) فان باستمرار الوسيلة يستمر العدم (والا) أي وان لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح لان العدم من الازل بائتفاء علة الوجود (فالعدم أصلي واستمراره باستمرار عدم علة الوجود بالقدرة) انما تحقق بعلة لا يتحقق بأخرى فاندفع ما أورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم أزل وثابت قبل القدرة فلا يكون أثرها فانه يجوز أن 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 بتفاء مشيئة الوجود والمشيئة 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 (قلنا لا تكلف للعاقل) حين الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب (وبعد الشعور يجب العزم والايقاب) على تركه (بناء على عدم المقدور) الواجب وفيه أنه يلزم أن يكون الرجحان الشاعرا لئلا يترك الكف عنه ولم يفعل عاصيا والانصاف الذي يحكم بخلافه الا أن يلتزم ويقال هذا العصيان مرفوع كافي الخبر الصحيح ان الهم بالسيئة لا يكتب والحق أن الجواب المذكور تنزلي والحق في الجواب أن الكف انما واجب لحصول حكمة عدم المنهي وحين الغفلة اذ قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لا تتفاء سبب الوجوب هذا (والحاصل) أي حاصل البحث (أن الامتثال) الذي يترتب عليه الثواب (لا يكون الا بالمقدور) أي بالفعل المقدور (وهو الفعل في الامر والكف في النهي) وأما عدم الامتثال (المرجح للعصيان) (فيكون) تارة (بعدم المقدور كافي ترك الواجب) فان عدم المقدور يستمر لعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعلقها فيكون مقصرا (و) يكون عدم الامتثال تارة (بفعل المقدور) أيضا اذا كان المقدور شر او عدمه خيرا (كفي بفعل الحرام) وذلك لانه كسب بالقدرة شر فيكون مقصرا (وأما العدم المقدور بالذات) الذي يترتب عليه العقاب (فلعدمه) أي لكونه معدوما غير متحقق (لادخله 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 فبالضرورة نتعلم من أنفسنا اننا مضطرون اليه وان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجب ان يحتاج في معرفة ذلك الى تأمل ويقع الشك فيه كما يتصور ان نعتقد شيئا على القطع وتتردد في أن اعتقادنا علم محقق أم لا

(الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة) الاول أن يخبر و عن علم لا عن ظن فان أهل بغداد لو أخبرنا عن طائر أنهم ظنوه حماما أو عن شخص أنهم ظنوه زيد الم يحصل لنا العلم بكونه حماما أو بكونه زيد أو ليس هذا معللا بل حال الخبر لا يزيد على حال الخبر لانه كان في قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم وان كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة بذلك الشرط الثاني أن يكون علمهم ضروريا مستندا الى محسوس أو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الانبياء لم يحصل لنا العلم وهذا أيضا معلوم بالعادة والافتقار كان في قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سببا للعلم في حقنا الشرط الثالث أن يستوى طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد فاذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر أهل كل عصر خير مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط ولاجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرة هم في نقلهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته ولا يصدق الشيعة والعماسية 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 الا حاد أولاهم أفشوه ثم كثر الناقلون في عصره وبعده والشرط انما حصل في بعض الاعصار فلم تستوفيه الاعصار ولذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتحميه بالنبوة ووجود أبي بكر وعلى رضي الله عنهما واتصباهما للامامة فان كل ذلك لما تساوت فيه الاطراف والواسطة حصلت لنا علم ضروري لا نقدر على تشكيك أنفسنا فيه ونقدر 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 يفيد العلم والى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم والى الزائد

الاثم في ترك الواجب الا بالكدف عنه) والتالي باطل والملازمة لان المؤاخذه بما ليس في قدرته باطل وأشار الى وجه الدفع بقوله (لان الملازمة ممنوعة فان الائم قد يكون بعدم المقدور) اذا كان واجبا وفي ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور (وان لم يكن العدم في نفسه (مقدورا) المعتزلة (قالوا من دعي الى زنا فلم يفعل يدح) على عدم الفعل بقوله تعالى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (من غير أن يخطئ) بيانه (فعل الضد) حتى ينسب المدح اليه (قلنا ممنوع) أنه يدح على عدم الفعل (بل) يدح (لا كدف عنه هذا) وهو ظاهر (مسئلة) نسب الى الاشعري أن لا تكليف قبل الفعل) وفيه اشارة الى أن هذا لم يثبت عنه نصا ولعلمهم أخذوا من قوله القدرة مع الفعل لان الشرط مع الشروط 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 سحافة فوق هذا (و) يلزم أيضا (نفي الامتنال فانه) الايمان كما كلف وهو انما يكون (باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف) ولا يعلم التكليف أبدا قبل الفعل وأيضا لا تصح نية أداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد (ومع ذلك) الفساد (قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج والله در الامام حيث قال) هذا (مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه) أن يقول هذا مذهبي (و) قال (في الاحكام) في تقرير النزاع (التكليف ثابت قبله) أي الفعل البتة لا ينكره الاشعري (ومنقطع) بعده أيضا البتة (اتفاقا) انما النزاع في بقاء حال الفعل (هل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري) وأبطل بأنه تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد الموجود بهذا الايجاد غير متعق والمصنف قرر بنط آخر وقال (وهو باطل لانه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهو) أي طلب الموجود باطل بالضرورة (كما ترى) وقد يقول بان المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة ولا شك في بقاءه وحينئذ لا يرد شيء والقول بأنه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة غير تام فان اشتغال الذمة بالامر المتحقق مما لا يعقل فافهم (وما يقال) لتحصينه (ان التكليف متعلق بالمجموع) من الفعل من حيث المجموع (وهو يحدث شيئا فشيئا) على التدرج (فيلزم مقارنته بالحدوث) ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير (فمع أنه لا يتم في الآيات) اذ ليس

وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلا عن الكفاية والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلومنا لكننا يحصل العلم الضروري بنين كمال العدد لأننا بكامل 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 بشاره في السماع ولا يتصور أن يختلف وهذا صحيح أن تجرد الخبر عن القرأتين فإن العلم لا يستند إلى مجرد العدد ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة أما إذا اقترنت به قرأتين تدل على التصديق فهذا يجوز أن يختلف فيه الوقائع والأشخاص وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت إلى القرأتين ولم يجعل لها أثرا وهذا غير مرضي لأن مجرد الأخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين وإن لم تكن قرينة ومجرد القرأتين أيضا قد يورث العلم وإن لم يكن فيه أخبار فلا يبعد أن تنضم القرأتين إلى الأخبار فتقوم ببعض القرأتين مقام بعض العدد من المخبرين ولا ينكشف هذا إلا معرفة معنى القرأتين وكيفية دلالتها فنقول لاشك في أن يعرف أموراً ليست محسوسة إذ تعرف من غير ناحية للإنسان وبعضه له وخوفه منه وغضبه ونجده وهذه أحوال في نفس المحب والبغض لا يتعلق الحس بها فقد تدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية بل يتطرق إليها الاحتمال ولكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكدهما ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال ولكن يحصل القطع باجتماعها كما أن قول كل واحد من عدداً التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قدر مفرداً ويحصل القطع بسبب الاجتماع ومثاله أنا نعرف عشق العاشق لا بقوله بل بأفعال هي أفعال المحبين من القيام بخدمة وبذل ماله وحضور مجالسه لمشاهدته وملازمته في تردداته وأمور من هذا الجنس فإن كل واحد يدل دلالة لو انفرد لا يحتمل أن يكون ذلك لغرض آخر يضمه لاجتماعه لئلا ينتمى كثرة هذه الدلالات إلى حديث يحصل لنا علم قطعي بمحبه وكذلك يعرف غضبه ونجده لا بمجرد حرة وجهه لكن الحجر إحدى الدلالات وكذلك تشهد الصبي يرتفع مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه

حدوثها شيئاً فشيئاً (فاسد لان الفعل اذا كان متداً كان الطلب المتعلق به محالاً الى الاجزاء) حسب أجزاء الفعل وكل جزء من الفعل يتعلق بجزء من الطلب (فكل جزء منه مسوق بجزء من الطلب) المتعلق به وهذا ظاهر فإن قلت المطلوب بالذات ليس الاجموع مما هو المجموع وإن كان الطلب المتعلق به ذاً أجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخصم قلت ان طلب المجموع مما هو مجموع موجود قبل حدوثه فإن حدوثه ليس في أول الاجزاء إذ لم يوجد بعض أجزائه بعد وكذا اطلب كل جزء قبله فلا معية أصلاً فتأمل وتشكر الأشعرية (قالوا الفعل مقدور حينئذ) أي حين وجوده (لأنه أثر القدرة) وأثره مقدور وإذا كان مقدوراً (فيصح التكليف به) في هذا الحين (الذمانع) من التكليف (الإلا عدم القدرة وقد انتفى) أيضاً (فلنا نسلم أنه أثره فانه لا تأثير للقدرة عندكم) أصلاً في الكسب ولا في الإيجاد ولما كان هذا الجواب جديلاً وفساداً أيضاً لانه أراد بأثر القدرة ما تعلقت به القدرة المتوهمه التي هي مدار صحة التكليف عندهم يكتبه وأجاب بعد تسليمه وقال (ولو سلم) أنه أثر القدرة كما هو مذهبنا اذ لها دخل وتأثير في الكسب (فلنا نسلم أنه يستلزم المقدورية فانه يجب) الفعل (بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجد) والواجب لا يكون مقدوراً ولما كان هذا أيضاً فاسداً لانهم يجوزون الوجود من غير وجوب وجميع المختار أحد المتساويين ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستنداً إلى الباري 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 أشرتنا سابقاً بل لان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وعدم المقدورية كما بينا سابقاً لم يكتب بهذا الجواب أيضاً وأجاب بوجه آخر وقال (ولو سلم) أن أثر القدرة مقدور (فلنا نسلم أن لمانع الا ذلك بل لزوم طلب الموجود) أيضاً مانع (مسئله) القدرة شرط التكليف اتفاقاً بين أهل السنة القامعين للبدعة وأكثر أهل الأهواء أيضاً وافتقارنا في كيفية تأثير القدرة (لكن) هذه القدرة موجودة (فصل الفعل عندنا) معشر المترددة (وعند المعتزلة) موجودة (معها) لاقبله (عند الأشعرية) لنا أولاً لأنها شرط الفعل اختياراً وهو قبل المشروط تدبر) فانه لقال أن يقول ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم الطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام

وان لم نشاهد اللين في الضرع لانه مستور ولا عند خروجه فانه مستور بالظلم ولكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقه تدل عليه دلالة تامع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللين لكن ينضم اليه أن المرأة الشابة لا يتحول لديها عن لبن ولا يتحول حلقه عن ثقب ولا يتحول الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج للين وكل ذلك يحتمل خلافا نادرا وان لم يكن غالبا لكن اذا انضم اليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاما آخر صار قرينة ويحتمل أن يكون بكائه عن هذه الدلائل كافتراق الاخبار ووثاؤها وكل أن يكون تناول شيا آخر لم نشاهده وان كنا نلازمه في أكثر الاوقات ومع هذا فافتراق هذه الدلائل كافتراق الاخبار ووثاؤها وكل دلالة شاهدة يتطرق اليها الاحتمال كقول كل مخبر على حiale وينشأ من الاجتماع العلم وكان هذا مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الاوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والتجربيات والمتواترات فيخلق هذاها واذا كان هذا غير منكر فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن اليه لتجربته عن القرائن لم يفد العلم فانه اذا أخبر خمسة أو ستة عن موت انسان لا يحصل العلم بصدقهم لكن اذا انضم اليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس حافي الرجل مرقق الشيا مضطرب الحال يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءته الاعن ضرورة فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم الي قول أولئك فتقوم في التأثير بمقام بقية العدد وهذا مما يقطع بجوازه والتجربة تدل عليه وكذلك العدد الكثير بما يتخبرون عن أمر يقتضى ايلة الملك وسياسة اظهاره والمخبرون من رؤساء جنود الملك فيستور اجتمعهم تحت ضبط الایلة 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 استحتماله فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالاشخاص 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 برهان على استحتماله فان قيل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد قلنا حكى عن الكعبي جوازه ولا يظن بعمومه تجويزه مع انتفاء القرائن أما اذا اجتمعت قرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن

فيه وفيه غلط باسم التراكيب ولعل هذا مشى على ما قاله المتكلمون ان وجود المعول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وأن المراد يجب تأخره صرحا عن ارادة المرید ولذا امتنعوا من أن يكون معول المختار قدما (و لنا ثانيا لو كانت) القدرة (معه لزوم عدم كون الكافر مكلفا بالایمان قبله لانه غير معذور له في تلك الحالة) ولا تكلف بغير المقدور ولا تصح الي قول من يرى تكليف المحال واقعا (وأوجب) من قبل الاشعية (شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أي الفعل نفسه (متعلق القدرة أو) يكون (ضده) متعلقا لها وهما الايمان وان كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدوره البتة فيصح التكليف (كذا في المواقف) فان قلت ففعل 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 خلق الجوهر اتفاقا) فيما بيننا وبينهم فانه يستحيل أن يعطى قدرة خلقه (بل الكافر عندنا كالساكن) القادر على الحركة (وعندهم كالقيد) الغير القادر عليها (لا بل عندنا كالقيد) اذا قيل بقادر بالفعل على الحركة لكن للمانع لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الايمان لكن رسوخ العقائد الباطلة منعه عن صرف القدرة اليه (وعندهم كالزمن) فانه غير قادر على الحركة أصلا (والترفة) بين ايمان الكافر وحركة الزمن (ضرورية وانكارهم مكابرة) اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها أو يخلق الله تعالى عندها تسمى استطاعة وهي مع الفعل البتة كإروى عن الامام الهمام في الرضايا ولعل مراد الاشعية هذا وأما انكار القدرة راسا فلا شعري أجل من أن يتقوه به فضلا عن أن يتخذوا مذهبا لكن لما جاء التابعون ولم يتبعوا في مرادهم فهموا أن القدرة لا تكون قبيل الفعل ونقولها هكذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام خرد الدين الرازي الذي من متبعية بهذا أيضا والله أعلم بحال عبادته الاشعية (قالوا أولا انهما متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالضرور ووجود المتعلق) بهذا النحو من التعلق (بدون المتعلق بحال) وهذا الدليل أيضا يرشدك الي أنه أراد بها الاستطاعة المذكورة (قلنا) أولا (منقوض بقدره الباري) عز وجل فان الدليل جار فيها مع أنها ليست مع المقدور (واللازم قدم العالم) وثانيا لا نسلم أنها متعلقة (بل) القدرة (صفة لها صلاحية التعلق) فلا تستدعي

مبلغا لا يتبينها وبين إثارة العلم الاقرينة 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 جزما بقول الواحد مع قرآن احواله ثم انكشف انه كان تلبسا عن هذا حال القاضي ذلك وهذا كلام في الوقائع مع بقاء العادات على المعهود من استمرارها فاما لو قدرنا خرق هذه العادة فالتة تعالى قادر على أن يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلا عن أن تنضم اليه القرآن (مسئلة) قطع القاضي رحمه الله بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانهاينة شرعية يجوز بالاجماع للقاضي وقضا على المزين لتحصل غلبة الظن ولا يطلب الظن فيما علم ضرورة وما ذكره صحيح اذ لم تكن قرينة فاننا لا نصادف أنفسنا مضطرين الى خبر الاربعة أما اذا فرضت قرآن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون ذلك حاصلًا عن مجرد الخبر بل عن القرآن مع الخبر والقاضي رحمه الله يحيل ذلك مع القرآن أيضا (مسئلة) قال القاضي علت بالاجماع أن الاربعة ناقص أما الحسنة فأتوقف فيها لانه لم يقم فيها دليل الاجماع وهذا ضعف لان العلم بالتجربة ذلك فكمن أخبار نسعها من حسنة أوستة ولا يحصل لنا العلم بها فهو أيضا ناقص لان شك فيه (مسئلة) اذا قدرنا انتفاء القرآن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا الى معرفته فاننا لا ندري متى حصل علمنا بوجوده ووجود الشافعي ووجود الانبياء عليهم السلام عند تواريخه الميأنة وأنه كان بعد خبر المائة والمائتين ويعسر علينا تجربة ذلك وان تكلفنا وسبيل التكلف أن نراقب أنفسنا اذا اقتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا بخبر وناعن قوله فان قول الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتزايدنا كيده الى أن يصير ضروريا لا يمكننا أن نشكك فيه أنفسنا فلو تصور الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب الخبرين وعدد هم لا يمكن الوقوف ولكن ذلك اللحظة عسير فانه يتزايد قوة الاعتقاد ترايد اخفى التدرج نحو ترايد عقل الصبي الميزالي أن يبلغ حد التكليف ونحو ترايد ضوء الصبح الى أن ينتهي الى حد الكمال فلذلك بقى هذا في غطاء من الاشكال وتعذر على القوة البشرية ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من التخصيص

وجود المقدور (و) قالوا (ثانبا انها عرض وهو لا يتبع زمانين فلو تقدمت على الفعل (اعدت) عنده (فلم تتعلق) بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة (قلنا) لانسلم أن العرض لا يتبع زمانين ولم يقم عليه دليل و (لوسلم عدم البقاء فالشرط في التكليف (الطبيعة الكمية) لها (التي تقي بتوارد الامثال) وهي المقدمة على الفعل لا جزئ معين منها (و) قالوا (ثالثا لا يمكن الفعل قبله) أي قبل نفسه (فلا يكون مقدورا قبله) فاذن ليس القدرة قبل الفعل (وهو) فاسد (كأثرى) لانه منقوض بقدرة الباري عز وجل وأيضا وصف القبلية على نفسه ممنوعة بالذات وأمانت امكان وجودها في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر (فرع * القدرة) الواحدة (تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم) فانهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة (مطلقا معا) يكون نسبتها الى الضدين على السواء (ولابدلا) في زمانين بل قدرة هذا الضد غير قدرة الضد الآخر (مسئلة * قسم الحنفية القدرة المشروطة) في التكليف (الى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفسير بالازم) فان القدرة حقيقة صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذه الصفة ملازمة لسلامة الآلات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام (والى ميسرة فاضلة عليها فضلا منه تعالى باليسر) وهي صفة بها قدر الانسان على الفعل مع يسر فلا بد ههنا من صحة أسباب اليسر أيضا (و) القدرة (الاولى) شرط في أداء كل واجب لكن (ان كان الفعل بهامع العزم غالبا) ووقوعا (فالواجب) على القادر (الاداء) أي أداء الفعل الواجب المشروط بهذه القدرة فقط (عينا) للأجل وجوب القضاء (فان فات) الواجب منه (بلا تقصير لم يأثم ووجوب القضاء ان كان له خلف والا) يكن له خلف كالعبد (فلا قضاء) لهدمه (ولا اثم) لعدم التقصير (وان قصر) وقوت الواجب (أثم مطلقا) سواء كان له خلف ووجوب القضاء أولا (وان لم يكن) الفعل بهامع العزم (غالبا) ووقوعا (وجب الاداء) لابعينه بل (ليترتب) عليه (القضاء كالا هلمسة في الجزء الاخير من اذقت) بحيث لا يسع الواجب (خلافا لفرق) فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء (لاعتباره قدر ما يحتمله) الاداء حتى بعد المكلف قادر اعادة كيف لاوى فرق بين الاداء في هذا الجزء وبين حل الجبل فانها لا يتصور ان منه بالقدرة الموجودة وكلاهما يمكنان بالتموهمة (و) قال (في التحرير)

بالاربعةين أخذ من الجمعة وقوم الى التخصيص بالسبعين أخذ من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصيص بعدد أهل بدر فكل ذلك تحككات فلسفة باردة لا تناسب الغرض ولا تدل عليه ويكفي تعارض أقوالهم دلالة على فسادها وإذا لا سبيل لنا الى حصر عدده لكننا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فإن قيل فكيف علم حصول العلم بالتواتر وأتم لا تعلمون أقل عدده قلنا كما تعلم أن الخبز يشبع والماء يروي والخمر يسكر وان كنا نعلم أقل مقدار منه ونعلم أن القرائن تفيد العلم وان لم نقدر 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 يخبر واعين يقين ومشاهدة فإذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم اقوات الشرط الثاني فعمل انهم بحملتهم كذبوا أو كذب بعضهم في قوله اني شاهدت ذلك بل بناء على توهم وظن أو كذب متعمد لانهم لو صدقوا وقد كل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا أيضا أحد الأدلة على أن الأربعة ليسوا عدد التواتر إذ القاضي لم يحصل له العلم بصدقهم وبجواز له القضاء بعلية الظن بالاجماع ولو تم عددهم لكان اتفاء العلم بصدقهم دلالة قاطعة على كذب جميعهم أو كذب واحد منهم ولقطعنا بان فيهم كذبا ومتوهما ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فيهم كذبا ومتوهما فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضابط وتساعدهم على الكذب بحيث ينكتم ذلك على جميعهم ولا يتحدث به واحد منهم فعلى ماذا يحمل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا انما يمكن ذلك بان يكونوا متقسمين الى صادقين وكاذبين أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقل بأفاده العلم وأما الكاذبون فيحتمل 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 نافي 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 بالاخير) أي بكونه أخيرا (لا مكان الامتداد) بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن بوشع على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غزا الحبارة يوم الجمعة وكادت الشمس تعرب فقال للشمس في حتى لا تدخل ليلة السبت فلما فرغ عن القتال واستأصلهم غربت وعن سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين كادت صلاة العصر تغرب (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 بزيادة الاجزاء فينتبع) الوقت حينئذ (ولانزاع فيه) بل في التضييق (أو بالمقدوالبسطة) أي بامتداد الجزء الأخير وانبساطه (فيلزم بطلان القول بالجزء) لانه قد امتد وانقسم وفيه أن له أن يختار الشق الاول ويقول ان المظنون أخيرا يمكن أن لا يبقى أخيرا احتمال امتداد وقته المقدر شرعا بزيادة الاجزاء فيه كتمثل زمان الوقوف للشمس في زمان الحركة من بلوغ الظل مثلين الى الغروب وأما قوله ولانزاع فيه فمضوع فان الكلام في المصيق قلنا (و) يلزم أيضا (المناط) ههنا (الاخير الواقعي لا الاخير العلي) فان النزاع انما وقع في أن الاهدل في الجزء الأخير الذي لا يسع الصلاة في الواقع هل يجب عليه شيء وأما ان ظهر الامتداد بايقاف الشمس فحينئذ يتسع الوقت ويجب الاداء عينا بالاتفاق وفيه أن المقصود لا يقطع في المصيق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بالايقاف فصارت القدرة على الفعل فيه متوهمة وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليرتب عليه القضاء وكلام الامام في الاسلام صريح فيما قلنا لانحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا لان ذلك شرط حقيقة الاداء فأما سابقا عليه فلا لانها لا تسبق الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالى دليل النقل الى البدل المشروع وعند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة بامتناع امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه (فالاولى أن يقال لا قطع بانقضاء الأخير لاحتمال البقاء) فان قلت لا يذفع البقاء إذ لا تحصل الصلوة مع امتدادها في مثل هذا الصغير أجاب بقوله (وبطلان انطابق الكبير على مثل هذا الصغير بما يمنع) مستند بان مراتب السرعة غير واقفة عند حد وفيه نظر أما أولا فلا نية ان أراد بالبقاء بقاء ذلك

التواطؤ مع الانكسار ور بما ظن الخلف أن عددهم كامل لا يستحيل عليهم التواطؤ فيحطون في الظن فيقطعون بالحكم ويكون هذا منشأ غلظهم

﴿حاشية لهذا الباب﴾ في بيان شروط فاسدة ذهب الهاقوم وهي خمسة (الاول) شرط قوم في عدد التواتر أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهذا فاسد فان الحجج بأجمعهم إذا أخبروا عن واقعة صدقتهم عن الحج ومنعتهم من عرفات حصل العرب 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 حواهم بلد (الثاني) شرط قوم أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بنى أب واحد وتختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة وتختلف أديانهم فلا يكونوا أهل مذهب واحد وهذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر الا في امكان تواطؤهم والكثر الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم تكن كثرة امكان 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 وقتنة وواقعة بل نعلم صدق أهل قسطنطينية إذا أخبروا عن موت قيصر * فان قيل فلتعلم صدق النصارى في نقل التثليث عن عيسى عليه السلام وصدقهم في صلبيه قلنا لم يقلوا التثليث وقيفا وسماعا عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل لكن توهموا ذلك بالفاظ موهمة لم يقفوا على مغزاها كقوله المشبهة التشبيه من آيات وأخبار لم يفهموا معناها والتواتر ينبغي أن يصدر عن محسوس فأما قتل عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصاً به عيسى عليه السلام مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس فان تصور فليس كل واحد منا اذا رأى زوجته وولده فلعنه 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 اذا خلا في قدرة الله تعالى على قلب العصا نعبا وخرق العادة به تصديق النبي عليه السلام ومع ذلك اذا أخذنا العصا في زماننا لم نحرف من انقلابها نعبا نائقة بالعادات في زماننا * فان قيل خرق العادة في زماننا

الجزء بعينه فيتميز بزم صحة البقاء على جزء الزمان وهو بدیهي الاستحالة وان اراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فيرد عليه ما أورد على التحسير وأما ما نافي لان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذي لا يتجزأ فانه يلزم حينئذ الانقسام نعم يصح على رأى الاتصال لان السرعة غير واقفة عند حد على رأيهم وأما ما نافي لان الحد وبقا اذ لا يبق القطع بالتضييق على هذا اجاب في الحاشية بان العلم بالتضييق موقوف على العلم بوجوده لا العلم بانقضائه فتأمل وهو غير وافي لان حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أدائه والقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبله احتمال الفضل (وهذا كما جادل) فانه لا يلزم من البياتين الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا (والحق) في تعبير الكلام (القول بترتب القضاء لما على نفس الوجوب كما في النائم) وهو انما يكون بالسبب وقدم وهو الجزء الاخير أورد أن الجزء الاخير لا يصلح للاداء فلا بد في السبب من الجماعة ولا أقل من امكانها وبانه يشكل حينئذ اتحاد سببي الاداء والقضاء وأجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان الجماعة بين السبب والمسبب غير واجب كيف وشهود الشهر بسبب وجوب 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 مررنا بتحقيقه بنفعه لكن بقي عننا كلام عويص هو ان افشاء السبب الى وجوب النبي في الذمة وان كان جبريا لكن لا يكون الا الى ما يكون صالحا للوجوب وقد مررنا ان المحال العادي لا يصلح للوجوب سمعا وان فائده الوجوب صحة الاداء وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف اننا لم نمانع من الاداء بجزء وان الذم يمكن في العادة كما لا يخفى هذا والله أعلم بحكامه (أو) يترتب (على) وجوب جزء من الاداء كما في النقل اذا أفسد) لانه انما وجب قضاءه صيانته لما وجب عليه حفظه وهو الجزء المؤدى فكذا ههنا لما وجب الجزء من الواجب الذي يسعه الوقت الاخير بادراكه وجب قضاء الكل صيانة الأمان وجوب الجزء هناك بالشروع وههنا قبله وهذا ايضا غير وافي لان الشرع انما أمرنا بالصلاة في هذه الاوقات لا باجزائها استقلا لا بل في ضمن الكل فاذا لم يكن الكل ممكنا في العادة قلت شرط وجوبه فلم يجب أداء أجزائه التي يسعها الوقت الاخير بخلاف النقل المفسد فان الشرع محقق ووقع ما أدى قربة فيجب صيانته بالتمام هذا فقد بان أن الاشبه قول الامام زفر

هذا جزأ من كرامة الاولياء فعل وليا من الاولياء دعا الله تعالى بذلك فاجله فان شئلا مكان ذلك قلنا اذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن
 ولوبنا العلم الضروري الحاصل بالعادات فاذا وجدنا من أنفسنا علما ضروريا نانه لم تنقلب العصائبنا ولا الجبل ذهبوا ولا الحصى
 في الجبال جواهر وواقبت قطعنا بان الله تعالى لم يخرق العادة وان كان قادرا عليها (الثالث) شرط قوم أن يكونوا اولياء
 مؤمنين وهو فاسد اذا حصل العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية بل بقول الروم اذا أخبروا بموت ملكهم حصل العلم (الرابع)
 شرط قوم أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار وهو فاسد لانهم ان جلاوا على الكذب لم يحصل العلم لنقد الشرط وهو الاخبار
 عن العلم الضروري وان صدقوا حصل العلم فلوا ان اهل بغداد جلهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهدوه أو
 شهادة كتبها فخير واحصل العلم بقولهم * فان قيل هل يتصور عدد يحصل العلم بقولهم اذا أخبروا عن اختيار ولا يحصل لو
 أخبروا عن اكرام قلنا احوار القاضي رحمه الله ذلك من حيث انه لم يجعل القرائن مدخلا وذلك غير محال عندنا فاننا بيننا ان النفس
 تشعر بان هولاء على كثرتهم لا يجتمعهم على الكذب جامع ثم تصدق فاذا ظهر كون السيف جامع لم يعد ان لا يحصل العلم
 (الخامس) شرط الروافض أن يكون الامام المعصوم في جملة المخبرين وهذا يوجب العلم باخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن
 جبريل عليه السلام لانه معصوم فأي حاجة الى اخبار غيره ويجب أن لا يحصل العلم بنقلهم على التواتر النص على علي رضي الله
 عنه اذ ليس فيهم معصوم وان لا تنزه الامام الاعلى من شاهده من اهل بلده وسع منه دون سائر البلاد وان لا تقوم الخجة بقول
 امرائه ودعائه ورساله وقضائه اذ ليسوا معصومين وان لا يعلم موت أمير وقتله ووقوع فتنة وقتال في غير مصر وكل ذلك لازم
 على هذياتهم

(الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه) وهي ثلاثة أقسام
 القسم الاول ما يجب تصديقه وهي سبعة (الاول) ما أخبر 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 (قنبر) وأنصف (وأما) القدرة (الثانية) فشرط لوجوب بعض الواجبات
 (فيتقيد بها الوجوب) أي وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة
 بخلاف الممكنة اذ بقواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر أصلا بقي الذمة مشغولة به وبواخذ
 في الآخرة ولذا حكمه بإبقاء الجميع فوات الراد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان
 النصاب فيها قدرة ممكنة اذ لا اغناء الا من الغنى كذا قالوا (كالزكاة) فانها واجبة بالقدرة اليسرة (فانه شئ قليل من كثير) لانه
 خمسة من مائتين فهذا يسر (مرة بعد الحول) وهذا يسر آخر (ولهذا) أي لكون وجوبها بالقدرة اليسرة (سقط
 وجوبها بالهلاك) أي هلاك النصاب اذ لو جبت مع الهلاك انقلب اليسر عمرا (ولهذا) (انتفى) الوجوب
 بالدين اذ المال حينئذ مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزوم العمر العظيم ولصدر الشريعة ههنا كلام جيد هو أن الذي 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
 عمرا فان اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به نعم لو قام دليل من الشرع دال عليه لم وأيضاً يفضى الى
 فوات أداء الزكاة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وتوفت في هذا التأخير القدرة اليسرة فيسقط الوجوب ولا يجترأ عليه الا بدليل
 من قبيل الشرع واعتبار وقوعه من اليسر لا يوجب ذلك وبما فررنا اندفع ما في التلويح بان معنى انقلاب اليسر عمرا أنه كان
 وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير بسهولة فلو وجب على تقدير الهلاك يبقى غرامة وان الافضاء الى القوت من
 الشرع فلا بأس به فتأمل (مسألة لا يشترط القدرة للممكنة للقضاء) أي لوجوبها (عندئذ لان الاشتراط) أي
 شترط القدرة لوجوبها (لانتحاء التكليف) لا غير (وقد تحقق) التكليف لاجاب الاداء حين وجود القدرة
 ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لانحداد السبب) أي سبب وجوب القضاء والاداء (فاذا لم يتكرر الوجوب) في القضاء
 (لا يجب تكرار القدرة) التي هي شرط الوجوب فاذا لم يسر القدرة المتجددة شرط الوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب
 قضاء الواجبات التي في الذمة وفيه نظر من وجوه الاول انا قدينا أن مقتضى اتحاد السبب ليس الا أن وجوب القضاء

(الثاني) ما أخبر الله تعالى عنه فهو صدق بدليل استمالة الكذب عليه ويدل 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 لعجز الباري عن تصديقه رسله والعجز عليه محال (الرابع) ما أخبر عنه الامة اذ ثبت عصمتها بقول الرسول عليه السلام المعصوم عن الكذب وفي معناه كل شخص صلى الله عليه وسلم 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 فانه لو كان كذبا لكان الموافقة له كذبا (السادس) كل خبر صرح أنه ذكره المخبرين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبمعنى منه ولم يسمع منه ولم يكن غافلا عنه فسكت عليه لانه لو كان كذبا لما سكت عنه ولا عن تكذيبه ونعني به ما يتعلق بالدين (السابع) كل خبر ذكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذيبه والعادة تقضى في مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كذبا وذلك بأن يكون للخبر وقع في نفوسهم وهم عدد يمتنع في مستقر العادة التواطؤ عليهم بحيث ينكم التواطؤ ولا يتحدون به ويمثل هذه الطريقة ثبتت أكراراً اعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان ينقل عنهم جماعات وكانوا يسكتون عن التكذيب مع استمالة السكوت عن التكذيب على مثلهم فهم ما كمل الشرط وترك التكبير كما سبق نزل منزلة قولهم صدقت فان قيل لو ادعى واحداً امره بشهد جماعة وادعى عليهم به فسكتوا عن تكذيبه فهل يثبت صدقه قلنا ان كان ذلك في محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه لاحتمال أنهم ما اعتقدوا عن النظر ما ادعاه وان كان يستند الى مشاهدة وكانوا عدداً يستحيل عليهم الدخول تحت دعاء واحد فالسكوت عن تكذيبه تصديق من جهتهم فان قيل وهل يدل على الصدق فوات الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصدوا التوافق على اتفاق قلنا حال القاضي رحمه الله ذلك وقال قولهم يورث العلم ضرورة ان بلغوا عدد التواتر في علم الله فان لم يورث العلم الضرورى دل على نقصان

لتفريغ ذمة استتغلت بالواجب كما أن وجوب الاداء كان لتفريغها والتكليف الذي هو طلب القضاء غير تكليف الاداء فانه طلب مثله وان كان السبب فيهما واحداً وكان التكليف بالاداء متقننا اياه عند فواته ونص القضاء كشفاً عنه وكذا نفس الوجوب واحداً فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف متجدداً فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز ان يكون بقاء القدرة شرط لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل الدال على امتناع التكليف بالمحال ناهض ههنا فان التكليف به يتوقف على تصورها باقاً وذلك مستحيل في النفس الاخير وايضا انه سفه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع ان التأمم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء في القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم (وايضاً لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة لم يأت بالتارك بلا عذر وقد اجتمعوا على التأمم) بيان الملازمة ان للكلف تأخير صلاة القضاء وصيامه الى النفس الاخير وقد فانت هنالك القدرة فلو سقط الوجوب لم يأت اذا التأخير كان حائزاً ولا يتم في الحائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا يتم أيضاً وفيه نظراً ما أولاً فلا يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات العمرية غير القضاء القدرة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم أن لا يأت اللهم الا أن يلزموا عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الاول وأما نانياً فلان التأخير الحائز التأخير الى آخر الاوقات من العمر التي تسع الايمان بالقضاء فاذا أخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير يمتفع به التأخير الغير المشروع فينتدحجوزاً ان يشترط القدرة للقضاء ويكون له التأخير الى آخر اوقات القدرة لا الى الوقت الذي تفوت فيه القدرة ثم انه لما ورد عليهم نص لا يكلف الله نفساً الا وسعها اجاب بقوله (فيخص لا يكلف الله الآتية) نفساً الاوسعها (بالاداء) فان قلت فابن المخصص اجاب بقوله (وقد خصه نصوص قضاء الصوم والصلاة) فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظراً ايضا فانه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الآية بل العقل أيضاً 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 أهلافه (وعدمت القدرة في القضاء فالتأمم مشكل) لعدم التقصير منه في

العدد ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم بل تعلم قطعاً كذبهم أو شتمانهم على كذب أو متوهم وهذا على مذهبنا لم ينظر إلى القرائن لازم. أما من نظر إلى القرائن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر فإن قيل خبر الواحد الذي عمل به الأمة هل يجب تصديقه قلنا نعم علواً على وفقه فلعلهم عملوا عن دليل آخر وان عملوا به أيضاً فقد أمرنا بالعمل بخبر الواحد وإن لم يعرفوا صدقه فلا يلزم الحكم بصدقته فإن قيل لو قدر الراوي كذبا لكان عمل الأمة بالبطل وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الأمة قلنا الأمة ما تعبدوا إلا بالعمل بخبر يغلب على الظن صدقهم فيه وقد غلب على ظنهم كالعاقبي إذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون محظوظاً وإن كان الشاهد كاذباً بل يكون محققاً لأنه لم يؤمر إلا به § القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه وهي أربعة (الاول) ما عدا خلافه بضرورة العقل أو نظره أو الحس والمشاهدة أو أخبار التواتر وبالجملة ما خالف المعلوم بالمدارك الستة المذكورة ممن أخبر عن الجمع بين الصدين واحياء الموتي في الحال وأما على جناح نسر أو في لجة بحر وما يحس خلافه (الثاني) ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة واجماع الأمة فإنه ورد كذبه لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والأمة (الثالث) ما صرح بكذبه جمع كثير يستعمل في العادة وأطوهم على الكذب إذا قالوا لواحضرتنا مع في ذلك الوقت فلم نجد ما يحكمه من الواقعة أصلاً (الرابع) ما سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مع جريان الواقعة بشهدهم مع حاله العادة السكوت عن ذكره لتوفر الدواعي على نقله كما لو أخبر 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 طالت العادة اختصاصه بحكايته وبمثل هذه الطريقة عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن ونص الرسول على نبي آخر بعده وأنه أعقب جماعة من الاولاد الذكور ونصه على امام بعينه على ملا من الناس وفرضه صوم شوال وصلاته الضحى وأمثال ذلك مما إذا كان أحالت العادة كتمانها فإن قيل فقد تفرد الأحدث نقل ما توفرت الدواعي عليه حتى وقع الخلاف فيه كإفراده صلى الله عليه وسلم الحج وقرآنه وكذخوله الكعبة وصلاته فيها وأنه عليه السلام كعب مبيونة وهو حرام وأنه دخل مكة عنوة وقبوله شهادة الاعرابي وحده على رؤية الهلال وانفراد الاعرابي بالرؤية حتى لم يشركه أحد

ترك الاداء ولا في ترك القضاء (والله أعلم) بالصواب وهذا غير وارد لأنهم لا يؤثمون في هذه الصورة (١) ثم اعلم أنه قد اشتغل الذمة بالاداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فامر بتفرغها باتيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعاً فقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاستتغال لانه بقاءه وجوب سابق قد كان قادراً على تفرغها ولم يفرغ فبقيت مشغولة في النفس الاخير فطوبى بالابصاء لتفرغها والقدرة عليه ثابتة واذا لم تبقى هذه القدرة أيضاً بقي في مقابلة هذا الاستتغال والوجوب المغفرة أو الائتم وهذا امر معقول ولا يرد عليه شيء ويتم الدليلان تفرغ الاول أن اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والاخر به امر بتفرغ تلك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاستتغال وليس هذا الاستتغال من باب التكليف وكذا الائتم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتفرغ الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأثير وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص الكربة لا يكلف الله الخ اذ هذا الاستتغال ليس تكليفاً وانما يكون لو طوبى مع عدم القدرة بتفرغها * قال بعض المشايخ ان الاداء والقضاء مسان في اشتراط القدرة (٢) والاداء كما يشترط لوجوبها أداء عينها القدرة الحقيقية ويكتفي بالمتوهمه فيما يجب الاداء لترتب القضاء كذلك القضاء يشترط القدرة الحقيقية للاتيان بها عينها واذا أحرى النفس الاخير يكتفي بالقدرة المتوهمه لاحتمال امتداد هذا

(١) في بعض النسخ مانصه في الحاشية انما كمال التأثير مشكلاً لانه لا تقصير من المكلف في فوت الاداء لانه غير مقدور ولا في القضاء لان التأخير جائز لانه موسوع ولا تأثير بالجائز وهذا يدل على أنه يشكل أيضاً التأثير عند فقدان القدرة على القضاء بعد وجوده لان المقدمات جارية فيه وحينئذ يرد عليه ورودها ظاهر أنه لم يكن له التأخير جائزاً على هذا الوجه وان التوسعة انما تقتضي جواز التأخير بحيث لا يتأخر عن كل الوقت وههنا وقت القضاء العمر فاذا فوت في العمر فقد أخر عن كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فيوجب الائتم ثم قال وعلى هذا فالحق انفس مال الوجوب عن وجوب الاداء فتماماً وهذا لا يظهر له وجه فانه ان أراد الانفصال في الاداء بان في الجزاء الاخير بنفس الوجوب لانه لا يتوقف على القدرة دون وجوب الاداء فهذا لا يفيد التأثير لان التأثير متوقف على وجوب الاداء وان أراد انفصال الوجوب في القضاء فهو باطل كما هو ظاهر فافهم (٢) قوله والاداء كما يشترط الخ كذا في الاصل وانظر

فيه وانشقاق القمر ولم ينقله الابن مسعود رضي الله عنه وعدد يسير معه وكان ينبغي أن يراه كل مؤمن وكافر وياد وحاضر ونقل
النصارى معجزات عسى عليه السلام ولم ينقلوا كلامه في المهدي وهو من أعظم العلامات ونقلت الامة القرآن ولم ينقلوا بقية
معجزات الرسول عليه السلام كنقل 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 تعبه البلوي من
المس والمس أيضا فكل هذا انقض على هذه القاعدة والجواب أن أفراد رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآنه ليس مما يجب أن
ينكشف وأن ينادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة بل لا يطلع عليه الا من أطلع عليه أو على نيته باخباره اياه 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 شائعا كيف ولو وقع شائع لم تتوفر الدواعي على دوام نقله لانه ليس من أصول الدين ولا من فرائضه ومهماته وأما
دخوله مكة عنوة فقد صرح على الاستفاضة دخوله متسلحا مع الالوية والاعلام وتعام التمكن والاستيلاء وبذلك الامان لن يدخل دار
أبي سفيان ولن ألقى سلاحه 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 ووقوع مثل هذه الشبهة للأحاد ممكن الى أن تزال بالنظر وأن يكون
ذلك بمن خاص عن قوم مخصوصين ولسبب مخصوص وأما أفراد الاعراب برؤية الهلال فيمكن وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة
الاولى لخفاء الهلال ودقته فينفر دبه من يحمته بصره وتصديق الطلب برغبته ويقع على موضع الهلال بصره عن معرفة أو اتفاق
وأما انشقاق القمر فهي آية يلمة وقعت للناس نياما فإلوان وانما كان في لحظة فإرأه من ناطره النبي صلى الله عليه وسلم من قرين
ونبه على النظره وما اشق منه الأشعب ثم عاد صبحا في لحظة فكهم من انقراض كوكب وزلزلة وأمور هائلة من ريح وصاعقة
بالليل لا يتنبه له الا الاحاد على أن مثل هذا العا يعله من قبله انظر اليه فانشق عقيب القول والتجدي ومن لم يعلم ذلك
ووقع عليه بصره بما توهم انه خيال انشقع أو كوكب كان تحت القمر فأحلى القمر عنه أو قطعة من حجاب سترت قطعة من القمر

النفس لكن لا لأن يجب عليه القضاء عينابل ليرتب عليه الخلف وهو الايضاء أو الاثم بعد الموت وهذا أيضا قريب
مما ذكر والحاصل أن نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط له القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات وأما طلب ايضاها
تفرغ الذمة فيشترط القدرة له أداء كان أو قضاء ابتداء وبقاء هذا هو الذي يقتضيه الفحص فان أراد وبحقيقة
الحال هذا القدر فكلامهم تام والافشك والله أعلم

(الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف)

﴿مسئلة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا﴾ المراد بالفهم نفس التصور لا التصديق والالم يمكن الكافر مكلفا
لعدم التصديق ويزوم الدور كذا في الحاشية ويزوم الدور لاجل شرعية الحكم فالايان موقوف على توجه التكليف وهو
على الايمان ومن يقول بعقلية وجوب الايمان لا يتهضر عليه (ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال) وقيل أكثرهم
وخالف بعض آخر ومنهم (انما أن التكليف طلب الوقوع منه) أي من المكلف (امتنالا) أي لاجل وقوع الامتنال كما
يراه معشر مانعي التكليف بالمحال (أو) طلب الوقوع منه (ابتلاء) أي لاجل الابتلاء بأنه يعزم على الفعل ويشمذيله
لأن امتثال كبراه فائلا لتكليف بالمحال (وهو) أي الوقوع امتنالا أو ابتلاء (من لا شعوره به بحال لانه) أي الايقاع امتنالا
وابتلاء (فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر) وهذا لا يتهضر من فائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رأيهم طلب المحال
محال فلا يمكن أن يستدلوا بهذا فالاولى أن يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف عن لا شعوره فاستحتمل
التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل (قبل اللازم) الضروري (أن التكليف بشرط عدم الفهم محال لاني زمان عدمه) وليس
الفهم محال لاني زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان أريد أن طلب الوقوع امتنالا أو ابتلاء محال من لا شعوره بشرط
عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعى استحالة في زمانه وان أريد أن طلب الوقوع منه محال
في زمان عدم الشعور فمضوع (أقول) في الجواب (لمثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف) ولوازمه

فهذا لم يتواتر نقله. وأما نقلهم القرآن دون سائر الأعلام فذلك لامر من أحدهما أن الدواعي لا تتوفر بعد ثبوت النبوة بالقرآن واستقلالها به على نقل ما يقع بعده بحيث تقع المداومة عليه اكتفاء بثبوتها بالقرآن الذي هو أعظم الآيات ولأن غير القرآن انما ظهر في عمر كل واحد مرة واحدة وربما ظهر بين يدي نفي سائر القرآن كان رده طول عمره مرة بعد أخرى وبقية على كافتهم قصدا ويا مرهم بحفظه والتلاوة والعمل بموجبه وأما المعوذتان فقد ثبت نقلهما شأنهما بالقرآن كسائر السور وابن مسعود رضي الله عنه لم يذكر كونهما من القرآن لكن أنكر اثباتهما في المحقق واثبات الحمد أيضا لأنه كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإثباته وكتبته ولما لم يحده كتب ذلك ولا سمع أمره به أنكره وهذا تأويل وليس بخدا لكونه قرآنا ولو بخد 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 يتكلموا بالبحر في نفي سيرة عمر: واحدة لتبرئته من علمها السلام عما نسبوا إليه فلم ينتشر ذلك ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم فاندرس فيما بينهم وأما شيعي ومن يجري مجراه من الرسل عليهم السلام فلم يكن لهم شريعة ينفردون بها بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم فلم تتوفر الدواعي على نقل معجزاتهم اذ لم يكن لهم معجزات ظاهرة ولكن ثبت صدقهم بالنص والتوقيف من نبي ذي معجزة وأما الخبر عن الأيس والمس للذكر وماتعه البلوى فيجوز أن يخبر به الرسول عليه السلام عددا يسيرا ثم ينقلونه أحاد أو لا يستفيض وليس ذلك مما يعظم في الصدور وتوفر الدواعي على التحدث به دائما ۞ القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه وهو جملة الأخبار الواردة في أحكام الشرع والهبات مما عدا القسمين المذكورين وهو كل خبر لم يعرف صدقه ولا كذبه فان قيل عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه اذ لو كان صدقا لما أخلنا الله تعالى عن دليل على صدقه قلنا ولم يستحيل أن يخلينا عن دليل قاطع على صدقه ولو قل هذا قيل يعلم صدقه لانه لو كان كذبا لما أخلنا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه لكان مقاوما لهذا الكلام وذي ف يجوز ذلك ويلزم منه أن يقطع

(ضرورة تصور الامتثال أو الانسلاء) الذين هم افرع العلم والشعور (فوجوده بدونه) أي وجود التكليف بدون الشعور (محال) لانه وجود المنسوط بدون الشرط (والمحال محال في جميع الاوقات) والتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فيتم المطلوب (واستدل لوصح) تكليف الغافل (لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يتقبل فيه الاعمى الفهم وهو لا يمنع) على هذا التقدير فهما سياتان (قيل) لان سلم انه لا مانع يتقبل الاعمى الفهم (بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه) وهذا غير واف لقضاء الضرورة أن الانسان لا يدخل لها في السبب الوجود الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمة (أقول) لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه (بل فيه نزاع أيضا فان المنازعين) في اشتراط الفهم (هم المجوزون للتكليف بالمحال) لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال هذا وهو غير واف فان هذا التقدير لا يكفي في ثبوت النزاع بل لابد من النقل فان ظفر فلا يدخل لكونهم محيزين والافلاوجهه (بل الحق) في المنع (على رأيهم منع بطلان التالي فان تكليف البهيمة بشئ ليس أبعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين) واذ قد أجازوا هذا فلم يجز ذلك وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مبالغ في المنع فان بطلان التالي ضروري وجمع عليه على ما نقلوا أنه لا نزاع فيه (على أن عدم استعداده) أي الفهم (في البهيمة مع مماثل الجواهر) كلها انسانا كانت أو بهيمة لان كلها مؤتلفة من جواهر فردة لا غير والروح أيضا جسم مؤلف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجردات فلا تصور من جهة القائل (و) مع (أن كل شئ يخلقه الله تعالى اختيارا) والله قادر على كل شئ فهو قادر على اعطاء البهيمة الفهم ففيها استعداد الفهم أيضا فلا حاجة لادعاء مانع عدم الفهم فيها (محال تأمل فتأمل) فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يكون المنفي الاستعداد العادي وفي البهيمة الاستعداد العادي غير مسلم هذا المجوزون تكليف الغافل (قالوا أولا كلف السكران حيث اعتبر طلاقة وابلأوه) وهو غافل فصح تكليفه بل وقع (قلنا) لان سلم اعتبار الطلاق تكليف بل (هو من ربط السبب بأسبابها) فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبراً وصارت الزوجة أجنبية (كالصوم) يجب في الذمة جبراً (بشهود الشهر) وان لم يكن مكلفا بالاداء كالحائض

(١) قوله سواء سياتان كذا في النسخ ولعلمنا استحضار جمع النامخ بينهما كتبه صححه

بكذب كل شاهد لا يقطع بصدقه وكفر كل قاض ومفت وجوره اذ لم يعلم اسلامه وورعه بقاطع وكذا كل قياس ودليل في الشرع لا يقطع بصحته فليقطع بطلانه وهذا بخلاف التحدي بالنسبة اذ لم تظهر مجرمة 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 ينقطع اما خبر الواحد وشهادة الاثنين فلم نتعبد فيه بالتصديق بل بالعمل عند ظن الصدق والظن حاصل والعمل ممكن ونحن مصيبون وان كان هو كاذبا ولو علمنا بقول شاهد واحد فحن مخافتون وان كان هو صادقا فان قيل انما يجب اقامة المجرة لتعرف صدقه فنتبعه فيما يشرعه فليجب عليه ازالة الشك فيما يبلغ من الشرع بالمشافهة والاشاعة الى حد التواتر ليحصل العلم في حق من لم يشافه به قلنا الاستحالة في أن يقسم الشارع شرعه الى ما يتعبد فيه بالعلم والعمل فيجب فيه ما ذكرتموه والى 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 وعين المدعي عليه أو عين المدعي مع التكرول فلا تخيل شيأ 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 يزيد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الاخبار الى حد التواتر المفيد للعلم فثقله جماعة من خمسة أو ستة مثلا فهو خبر 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 فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وقد نعارض خبرين فكيف نصدق بالضدين وما حكي عن الحديثين من أن ذلك يوجب العلم فله لهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل اذ يسمى الظن علما ولهذا قال بعضهم بورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن ولا تمسك لهم في قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات وانه أراد الظاهر لان المراد به العلم الحقيقي بكلمة الشهادة التي هي ظاهر الايمان دون الباطن الذي لم يكف به والاجاب باللسان

لكن على هذا يجب أن لا يكلف بالكف عنها فلو وطئ المياثم ثم قال مطلع الاسرار الالهية لا بأس بالتزام ذلك فانه كالتزام عند العليم الخبير الا أن السكر محرم أفضى الى القبح فيؤخذ به بخلاف النوم (أقول يشكل بصدقه اسلامه) ليس الاشكال فيه من جهة أنه لو صح منه كان آتيا للفرض فيصير مكلفا كيف وانه يجوز أن 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 ودبانه والذي لا يعقل له يصح قضاء فقط وليس في الاقرار اشكال وهو ممكن منه فتأمل (والحق) في الجواب (أن السكران من محترم) ليس مكلفا حقيقة بمعنى أنه مطلوب منه شيء بل (مكلف زجرا) بمعنى أنه يجازى مثل جزاء الصاحي لاجل الزجر (فتصح عبارته من الطلاق والعنق وغيرهما) ويترتب أحكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما ويؤخذ بترك العبادات الواجبة (فيلزمه الاحكام) كهادنوية وأخروية والسرفية أنه انما يأتي ما يأتي من فعل محرم فعليه باختياره وكان يمكن أن لا يرتكبه فلا يأتي بهذه القبائح والقبايح كلها باختياره حكما فسقط ما قيل انه لا وجه للتكليف ولو زجرا لانه ان كان ذاعقل يسير فهو فاهم الغطاب فكيفه تكليف الصاحي والافلا وجه للتكليف لانه والميت والمجنون سواء (الا الردة لعدم القصد) للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يتأتى ممن لا قصد له (فكانه لزوم) لها (الاتزام) لها ولزوم الكفر ليس كقرابيل التزامه وانما اعتبرنا القصد في ثبوت الردة دون الاسلام (ترجيحا لجانب الاسلام) فانه به ولو لا يعلى فيثبت بنسبه ولا يرتفع بنسبه والحق أن هذا في القضاء فقط (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى لا تقر بوا الصلاة) وأنتم سكارى (الآية فكيفوا حال السكر بالترت) للصلاة وهو حال عدم الشعور (أقول) لانسانه حال عدم الشعور (بل فيه دليل على أن السكر لا يتأني فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهديان) وظهر 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 أي حنيفة) رحمه الله (عدم التمييز في الحد) للسكر (الموجب للعد احتياط) منه لانه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لآمر الحد أهم (لان مبناه على الدر) ونحن مأمورون بان ندرأه بآحادات الشبهات فاعتبر درجته الشديدة فان الضعيف

يسمى ايماناً مجازاً ولا تعلق لهم في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به لان المراد بالآية منع الشاهد عن حزم الشهادة الا بما يتحقق وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم بالوجوب بدليل قاطع وأوجب العمل عند ظن الصدق والظن حاصل قطعاً ووجوب العمل عنده معلوم قطعاً كالحكم بشهادة اثنين أو عين المدعى مع تكول المدعى عليه (مثلة) أنك منكرين جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً فضلاً عن وقوعه سمعاً فيقال لهم من أين عرفتم استحالة أبالضرورة ونحن نخالفكم فيه ولا نزاع في الضرورة أو بدليل ولا سبيل لهم الى اثباته لانه لو كان محالاً لكان يستحيل إيمانه أو لمفسدة تتولد منه ولا يستحيل لذاته ولا التفتت الى المفسدة ولا نسلم أيضاً والتفتنا اليها فلا بد من بيان وجه المفسدة فان قيل وجه المفسدة أن يروى الواحد خبراً في سفك دم أو في استحلال بضع ور بما يكذب فيظن أن سفك الدم هو باهر الله تعالى ولا يكون باهره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في اباحة بضعه وسفك دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالشك فيصعب من الشارع حواره الخلق على الجهل واقحام الباطل بالتوهم بل إذا أمر الله تعالى باهر فليعزتنا امره لتكون على بصيرة أما عتائون أو مخالفتون والجواب أن هذا السؤال ان صدر عن ينكر الشرائع فنقول له أى استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده اذا طار بك طائر وطنموه غراباً فقد أوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن مدرك بالحس وجوده فيكون الوجوب معلوماً في أى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعاً وأصاب فاذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غراباً علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة ويقال له اذا ظننت صدق الراوي والشاهد والخالف فاحكم به واستمع بعد معرفة صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممثل صدق أو كذب ولست متعبد بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك وهذا ما نتقده في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك وأما اذا صدر هذا من مقر بالشرع فلا ينكر منه لانه تعبد بالعمل بالشهادة والحكم والفتوى ومعانية الكعبة وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه خمسة تم الشهادة قد يقطع بها كشهادة الرسول صلى الله

قاصر من وجه فان قلت اذا كان السكران فاهما فمعنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال (ومعنى حتى تعلموا) ما تقولون (حتى تيقنوا) ما تقولون (وهذا) الذي ذكرنا (لاتأويل فيه) فان العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير الاجازة وفي بعض النسخ وهذا تأويل ولا يظنهره وجه ولعله من سهو الناسخ الا أن يريد أن هذا تأويل لا تفسير فانه بالرأى حرام (والقوم الترموا) التأويل (بانه نهى عن السكر) لانه الصلاة في حال السكر فالمعنى لا تنكروا حتى تصالوا حال السكر (تقول لهم لا تمت وأنت ظالم أى لا تنظم فتبوت ظالمهاذا) فان قلت لا يساعده شأن التزول فان الخبر بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير قلت المعنى نهى عن السكر وقت الصلاة أى لا تنكروا وقت الصلاة فتصلون وأنتم سكارى ووقع في تلك القصة فقر كوا وقت الصلاة وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة الا في أوقات غير أوقات الصلاة فتدبر ﴿مسئلة المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة) ولما كان المتبادر منه انه مكلف مخبراً وهو ينافي عدم تناول الخطاب شفاهاً فسر بقوله (والمراد منه التعلق العقلي) أى التعلق بشرط وجودهم على صفة التكليف (الاتحيزي) الشفاهي قبل الاشعريه يتفصون بهذا اعمار عليهم اذا كان المعدوم مكلفاً فالنائم أجدر بان يكون مكلفاً وردد عليهم أن المعدوم هل يجب عليه شئ أولاً وان شئت قلت هل مأمور أم لا فعلى الاول كيف لا يجب على النائم وكيف أمكن لكم الاستدلال عليه بجواز التردد فان المعدوم تارده من غير مؤاخذه مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذلك الايجاب لانه متقدمه فلا تكليف أزلي وأيضاً التعلق داخل في حقيقة التكليف واذ لا تعلق في العدم فلا تكليف وأما نحن فلا نرد عدلنا 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 الاشعريه أصلاً فان معنى تجوزهم التكليف للمعدوم أنه بحيث لو وجد بشرط التكليف لا تعلق به الحكم وبهذا المعنى النائم أيضاً مكلف عندهم ونحن لا نترك ذلك فان أراد هذا الخبر في التفتق 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 وشهادة خزيمة بن ثابت حين صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهادة موسى وهرون والانباء صلوات الله عليهم وقد
يظن ذلك كشهادة غيرهم ثم ألحق المظنون بالمقطوع به في وجوب العمل وكذلك فتوى النبي صلى الله عليه وسلم وحكمه مقطوع
به وفتوى سائر الأئمة وحكم سائر القضاة مظنون وألحق بالعلوم والكعبة تعلم قطعا بالعباد وتظن بالاجتهاد وعند الظن يجب
العمل كما يجب عند المشاهدة فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر فلم يستحيل أن يلحق المظنون
بالمعلوم في وجوب العمل خاصة ومن أراد أن يفرق بين هذه الخمسة أو مصلحة لم يتمكن منه أصلا فان قيل فهل يجوز
التعمد بالعمل بخبر الفاسق قلنا قال قوم يجوز بشرط ظن الصدق وهذا الشرط عندنا فاسد بل كما يجوز أن تجعل حركة الظل
علامة التعبد بالصلاة فخر كنه لسان الفاسق يجوز أن تجعل علامة فتكليف العمل عند وجود الخبر شي وكون الخبر صدقا وكذا
شي آخر (مسئلة) ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلة السمعية واستدلوا
عليه بدليلين أحدهما أن المفتي إذا لم يجد دليلا قاطعا من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة وجد خبر الواحد فلو لم يحكم به لنعطت
الاحكام ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان معونا إلى أهل العصر يحتاج إلى انفاذ الرسل إذ لا يقدر على مشافهة الجميع ولا
إشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك أهل مدينته وهذا ضعيف لأن المفتي
إذا فقد الأدلة القاطعة يرجع إلى البراهة الأصلية والاستصحاب كإلو فقد خبر الواحد أيضا وأما الرسول صلى الله عليه وسلم
فليقتصر على من يقدر على تبليغه فن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكاف به فليس تكليف الجميع واجبا نعم
لو تعبدني بأن يكلف جميع الخلق ولا يخلى واقعة عن حكم الله تعالى ولا شخصان التكليف فرما يكون الاكتفاء بخبر الواحد
ضرورة في حقه والدليل الثاني أنهم قالوا صدق الراوي يمكن فلو لم يعمل بخبر الواحد لكان قد ترك أمر الله تعالى وأمر رسوله
صلى الله عليه وسلم فلا احتياط والحزم في العمل وهو باطل من ثلاثة أوجه أحدها أن كذبها يمكن فرما يكون علفا بخلاف
الواجب الثاني أنه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق لأن صدقه ممكن الثالث هو أن براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي

مع بقاء الآخر كيف والوجوب عندهم هو معنى الفعل مأخوذا مع التعلق بالمأمور ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب
وأما الإيجاب فعلى من فعل من حيث هو قائم بالأمر وهذا القيام حاصل أبدا وأزلا وأما الوجوب والإيجاب اللذان هما اعتباريان
وبينهما مطاوعة فكلاهما متفقان في الأزل عندهم وإن أراد الوجوب العقلي تختار أن العدم في الأزل يجب عليه المأمورات
وجوبه عقليا لا مخبر أو الاظهر أن يقال الوجوب والإيجاب العقليان ثابتان في الأزل والاستحالة وكذا حال التأمم والمخبران ليسا
في الأزل كيف والمعتبر في الإيجاب المخبر التعلق المخبر فلا يتحقق الاعتد وجود المكلف قوله وأيضا 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 لكن حاصلها أن الاحكام مندركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه أن تكون بلا أمر كيف
والأمر قائم بذاته تعالى وورد الشرع به أم لا وإنما الشرع كاشف فكذلك العقل عندنا كاشف عن الأمر في بعض الاحكام فتدبر
(لنا والوا) يكن المعدوم مكلفا (لم يكن التكليف أزليا لتوقفه على التعلق) ولو عقليا واذ لم يكن المعدوم مكلفا يتعلق به في
الأزل ولا موجود فيه حتى يتعلق به (و) التالي باطل بل (هو أزلي لأن كلامه تعالى أزلي) لأن كلامه صفة له تعالى فيكون
قائمه به فيستحيل حدوثه (لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه) لانه لا يتم على المعتزلة قائمه بقولون انه ليس صفة
قائمة به سبحانه بل الله تعالى مستكلم بكلام قائم بحجم قالوا ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمستق من غير قيام المبدأ فان التكلم
مشتق من المتكلم وهو خلق الكلام وانخلق صفة تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولانه لا يتم على الكرامية القائلين
بقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية ولا يخفى على المستبسط بان مخالفة الحقاء لأضرار التامة كيف ومسئلة كون
الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعية لا وجه للرب والارتباب فيه الأثرى كيف قال الامام أبو جعفر من قال بخلق القرآن
فهو كافر قالوا وهو من الكفران لا من الكفر وكيف صبر الامام أحمد على أسماء التعذيبات ولم يخرج خلافتها على اللسان فضلا
عن الانتكار وانظر إلى ما قال الامام الشيخ داود الطائى عند حلول هذه الحادثة قام أحمد مقام الانبياء وسئل الامام الهمام جعفر
ابن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه بانه الكرام عن القرآن هل هو خالق أو مخلوق فأجاب القرآن كلام الله غير مخلوق

الاصلي فلا ترفع بالوهم وقد استدلل به قوم في نفي خبر الواحد وهو وان كان فاسدا فهو أقوم من قوله ان الصدق اذا كان ممكنا
يجب العمل به (مسئلة) الصحیح الذي ذهب اليه الجماهير من سلف الامة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمسلمين
أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلا ولا يجب التعبد به عقلا وأن التعبد به واقع سمعا وقال جماهير القدرية ومن تابعهم
من أهل الظاهر كقاساني يعبريم العمل به سمعا ويدل على بطلان مذهبهم مسلکان قاطعان أحدهما اجماع الصحابة على
قبول خبر الواحد والثاني وتواتر الخبر بانفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاية والرسل 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 تتحصر وان لم تتواتر آحادها فيحصل العلم بحجج وعها ونحن نشير الى بعضها فها ما روى عن عررضي الله عنه في وقائع
كثيرة من ذلك قصة الجنين وقسامه في ذلك يقول اذكر الله امرأ سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا في الجنين فقام اليه
جبل بن مالك بن النابغة وقال كنت بين جارتين يعني ضربت احدهما الاخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا فقبض في
رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرعة عبد أو وليدة فقال عمر لو لم نسمع هذا القصة لكانت في غير هذا أي لم تقبض بالقرعة أصلا وقد انفصل
الجنين ميتا للشك في أصل حياته ومن ذلك انه كان رضي الله عنه لا يرى تورث المرأة من دية زوجها فلما أخبره الضحالك أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه أن يورث امرأ أشيم الضبي من دية زوجها الى ذلك ومن ذلك ما تظاهرت به الاخبار
عنه في قصة الجوس أنه قال ما أدري ما الذي أصنع في أمرهم وقال أنشد الله امرأ سمع منهم شيئا الارفعه الينا فقال عبد الرحمن
ابن عوف أشهد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنواهم 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 الغسل من التقاء الختانين
بخبر عائشة رضي الله عنها وقولها فعلت ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فأغتسلنا ومن ذلك ما صح عن عثمان رضي الله عنه
أنه قضى في الكسبي بخبر فريرة بنت مالك بعد أن أرسل اليها وسألها ومنها ما ظهر من علي رضي الله عنه من قبوله خبر الواحد

وبالجملة مسئلة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة مجمع عليه اجماعا قاطعيا لا يضر مخالفة الحفاء فيه وكذا لا يضر مخالفة
الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر ثم بقي ههنا سؤال هو أن اللازم من الدليل كون الكلام النفسي هو الذي يكون
تعلقه عقليا ويكون التكليف بعد وجودهم تخيصا فلا يكون مدلول الكلام اللفظي الذي يتجه التكليف به تخيصا وقد صرحوا
بكونه مدلوله كذا في الحاشية ولا يذهب علمك أن معنى التعلق العقلي تعلق معلق بوجود المكلف بصفة التكليف فكان في
الازل طلبا لمعلقه فاذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تخرج الطلب الذي كان معلقا فان التعلق بالامر المحقق تخيصا وهذا
الطلب المحقق فالو المدلول اللفظي وأما إحقاق الحق فستدرك بنذامنه في الاصول فانظر فانه يظهر لك أن اللفظي له نوع من
الاتحاد مع النفسي ولا ينافي ذلك الاقتران بحسب التعلق والتعلق فتدبر المعتزلة (قالوا) لو كان التكليف قديما يلزم
أمر ونهي من غير معلق موجود) اذ قدم الامر ولا مأمور (وذلك سفسه وعبث) وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي أيضا
فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كتب في التوراة قبل أن يخلق آدم
بأربعين سنة فعصى آدم ربه فغوى وهذا خبر من غير معلق وهو كذب فها هو جوأكم فهو جوأنا (قلنا انما يلزم ذلك) أي السفسه
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 و (ان تحقق التعلق بدون المتعلق متمتع ضرورة أن الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه) والتعلق اضافتين الأمر والمأمور
(وذلك) الاندفاع (لان الامتناع) المذكور (في التعلق التخيصي) وأما العقلي فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا
متحققا بالفعل (فيكفي له العلم فتدبر) فانه جلي وينكر (قيل) في الجواب (السفسه والعبث من صفات الافعال) ولا يتصف
بهما الكيف (والكلام النفسي من الصفات) دون الافعال (فلا يتصف بهما) فلزوم السفسه والعبث ممنوع (أقول) لا بل
يتصف بهما بعض الصفات أيضا كيف لا و (الامر طلب والطلب يتصف بهما اجماعا اعلم أن عبد الله بن سعيد) القبطان
(من الاشاعرة) أي من أهل السنة والجماعة وكان مقسدا على الأشعري (ذهب مستخلصا عن) هذا (اللزوم) لزوم

واستظهاره بالبين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا تعنى الله بما شاء منه واذا حدثني غيره اختلفته فاذا حلف صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصيب ذنبا الحديث فكان يحلف المخبر بالاثمة بالكذب ولكن للاحتياط في سياق الحديث على وجهه والتحرز من تغيير لفظه نقلا بالمعنى والثلاثي يقدم على الرواية بالنظن بل عند السماع المحقق ومنها ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه كان يرى ان الحائض لا يجوز لها ان تصدح حتى يكون آخر عهدا الطواف بالبيت وأنكر على ابن عباس خلافه 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 لابن عباس ما أراك الا قد صدقت ورجعت الى موافقة بحجر الانصارية ومنها ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كنت أسقى اباعبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرا من فضج غراذانا آت فقال ان الحرق دمحت فقال أبو طلحة قم يا أنس الى هذه الجرافا كسرها فقمتم الى مهراس لنا فصر بها بأسفله حتى تكسرت ومنها ما اشتهر من عمل أهل قباء في التحول عن القبلة بحجر الواحد وانهم أتاهم آت فأخبرهم بنسخ القبلة فأنحرفوا الى الكعبة بحجره 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 بشي يدل على ان موسى صاحب الحضرة هو موسى بنى اسرائيل فتجاوز ابن عباس العمل بحجر الواحد وبأدراك الكذب 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 اني لأرى بذلك بأسا فقال أبو الدرداء من يعذرني من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحبرني عن رأيه لأسا كئنا بارض أبدا ومنها ما اشتهر عن جيعهم في أخبار الانحصر 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 نهيًا أو غيرهما) من الاخبار والاستفهام بل يتصف به فبما لا يزال بعد حدوث التعلقات والتعلقات (بل القديم هو الامر المشترك) بينهما (والاقسام حادثة) وقد رأيت في كتب بعض الحديثين أنهم حكوا يكون هذا الرأي مختارا (وأورد عليه أن هذه) الاشياء من الامور والنهي وغيرهما (أنواع) للكلام (ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما) فلا يتصور قدم المشترك (وأجاب) عبد الله بن سعيد (بتبع أنها الأنواع بل) انها (عوارض بحسب) عروض (التعلق) وهو حادث (ويحجز خلوه عنه) وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه أمرا ونهيا ويمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحدمعنيين فلا يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة (أقول) هذا الجواب غير تام فاننا سلمنا أنها ليست أنواعا لكن لا شك في أنها أقسام و (وجود المقسم بدون) وجود (قسم ما محال) وان كان التقسيم باعتبار (العوارض) واذ قد قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض (فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو) باطل (لا يعقل مع أنه) يلزم خلاف الفرض اذ (قال ان القديم هو المشترك هذا خلف فتدبر) اعلم ان كلامه تعالى واحد اذ لا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام بل 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 كيا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فينتدقوله وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا ممنوع وان خصص بالمقسم الكلي فغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية أنه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينه بعد عروض العوارض وهنالك التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق أن المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى أن قصد التخاطب بالفعل البتة يستدعي وجود الاقسام وأما قصد التخاطب فيما يمكن فلا يستدعي الاتحقق الاقسام فيه والسرفيه أن التخاطب لا يكون الا في التعلق التحيزي فلا تعلق في الازل الاعنى صحة الافادة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولك أن تقول أنه سبحانه وتعالى يعلم في الازل المكلفين باعيانهم وأنهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مأمورون بكذا وممنوعون عن كذا أولا 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 يقول على أخبار الأحاد 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 بالضمان ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز فينقض عمر قضاءه لاجل ذلك وكذلك ميسرة باليمن ومكحول بالشام وعلى ذلك كان فقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وناعومهم كعلقمة والاسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ولم يذكر عليهم أحد في عصر ولو كان تكبير لنقل ولو جرت في مستقر العادة اشتباهه وتوفرت الدواعي على نقله كما توفرت على نقل العمل به فقد ثبت أن ذلك مجمع عليه من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم فان قيل لهم عللها مع قرأتها وبأخبار أخر صاحبها وطواهر ومقاييس وأسباب قارئها لا يجوز هذه الأخبار كما عثم كلفتم علمهم بالعموم وصيغة الأمر والنهي ليس نصا صريحا على اسم عمه ولو اجتمعوا لهابل بها مع قرأتها قلنا لانهم لم ينقل عنهم لفظ انما عملنا بمجرد الصيغة من أمر ونهي وعموم وقد قالوا ههنا لولا هذا القضي بنا بغير هذا أو صرح ابن عمر رضي الله عنهما بوجوه عن المخبرين بغير رافع بن خديج ورجوعهم في القاء الختانين بخبر عائشة رضي الله عنها كيف وصيغة العموم والأمر والنهي قط لا تغفل عن قرينة من حال المأمور والمأمور به والأمر أماما رويه الراوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فماذا يقترن به حتى يكون دليلا بسببه فتقدر ذلك كتقدير قرآن في علمهم بنص الكتاب والخبر المتواتر وبالاجماع وذلك يبطل جميع الأدلة وبالجملة فتناشدتهم في طلب الأخبار لا داعي لها إلا العمل بها فان قيل فقد تروا العمل بأخبار كثيرة أيضا قلنا ذلك لافقدهم شرط قبولها كما سيأتي وكأثر كوا العمل بنص القرآن وبأخبار متواترة لا اطلاعهم على نسخها وفوات الأمر وانقراض من كان

أيضا لأنه لم يعلم الله ذلك وهو باطل فتعين الأول فثبت الأمر والنهي العقلان فلزم وجود قسمهما (وأيا لا يكون المعدوم حينئذ مكلفا) أي حين وجد الكلام ولم يصر أمر أو نهي ولا شيئا من الأقسام (اذلا تعلق) للكلام بفعل المكلف حينئذ وقد يجب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مكلفا عنده وهو فاسد لان اعتراض السفة والعبث انما كان على تجوز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للإيراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان انما قال هذا الكلام مستخلصا عن الإرادة المذكورة لأن يقال المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفة والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا والحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور في أزلية التكليف التعلقي كما قال مطلع الاسرار الالهية لعله أراد بالأمر والنهي المنفيين الأمر والنهي المنجزين فحينئذ يرجع إلى ما ذهب إليه الجمهور وحينئذ لا شبهة في أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قفعا وعلى هذا الإراد عليه شيء من الوجوه المذكورة (والمعتزلة) قالوا لو كان الخطاب أزليا (يلزم قدم عدم التناهي) فان المعدومين غير متناهين فكذلك ما هو متعلق بهم من الخطاب (فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمر والجواب) أن لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات (وأن التعدد) العارض له (بحسب تعدد التعلقات تعددا اعتباري فإنه) أي الخطاب (صفة واحدة أزلية) لا تعدد فيه (كالعلم والقدرة) وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات) كإنقسامها (هذا) فان قلت هب ان التعدد فيه بحسب التعلقات اعتباري لكن التعلقات ليست اختراعية محضة بل لها حظ من الثبوت الواقعي والالزام كون الأوامر والنواهي اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت معنى كونها واقعية أن الخطاب اذا قيس إلى متعلقه صالح لان يتزعم عنه التعلق لأن التعلق أمر موجود في العين فتأمل ثم الاشكال سابق من الأصل لان المكلفين محصورون بين وجود آدم عليه الصلاة والسلام وبين القيامة فهم متناهون وكذا التعلقات فتأمل فيه وقالوا ما نالوا كان الكلام أزليا لا يستوي نسبه إلى الكل والحسن والقيح عندكم شرعي فهو صالح لان يتعلق بكل شيء فيلزم أن يتعلق الأمر والنهي بفعل واحد قلنا لان سلم أن الحسن والقيح شرعيان بل الأشياء بعضها حسنة وبعضها قيحة فيتعلق الأمر بذلك البعض والنهي بهذا البعض وإنما يرد على الأشعرية فاجابوا بان الشيء الصالح للتعلق بالأمور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة وفيه أن يتعلق

الخطاب متعلقه (الدليل الثاني) ما تواتر من انقاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم امرائه وقضائه ورسله وسعاته الى الاطراف
وهم آحاد ولا يرسلهم الاقبض الصدقات وحل اليهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع فمن ذلك تأميره بأبكر الصديق علي
الموسم سنة تسع وانفاذ سورة براءة مع علي وتحميله فسخ العهود والعقود التي كانت بينهم وبينه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك
توليته عمر رضي الله عنه على الصدقات وتوليته معاذ اقض صدقات اليمن والحكم على أهلها ومن ذلك انفاذه صلى الله عليه وسلم
عثمان بن عفان الى أهل مكة متحدا ورسولا مؤدبا عنه حتى بلغه أن قريشا قتلته فطلق لذلك وبايع لاجله بيعة الرضوان وقال
والله لئن كانوا قتلوه لاضرمنها عليهم نارا ومن ذلك توليته صلى الله عليه وسلم على الصدقات والحيات قيس بن عاصم ومالك بن
نويرة والزبير بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن خزم وأسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبا عبيدة بن الجراح
وغيرهم ممن يطول ذكرهم وقد ثبت باتفاق أهل السير أنه كان صلى الله عليه وسلم يلزم أهل النواحي قول قول رسله وسعاته
وحكامه ولو احتاج في كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع أصحابه وختل دار هجرته عن أصحابه وأنصاره
وتعكف منه أعمدة مؤمنه من اليهود وغيرهم وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فان قيل كان قد أعلمهم صلى الله عليه
وسلم تفصيل الصدقات شفهاها وبأخبار متواترة وانما بعينهم لقصها قلنا ولم يجب تصديقهم في دعوى القيص وهم آحاد ثم لم
يكن بعنه 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 بشرح 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 بسرسالته أما بعد التصديق به فيمكن
الاصغاء الى رسله بما يحابه الاصغاء اليهم فان قيل فاتما يجب قبول خبر الواحد اذا دل قاطع على وجوب العمل به كإدلاج
والتواتر عندكم فاولئك بما 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 ترجع من غير مرجح وهذا مناف للحكمة فتأمل ﴿مسئلة الفعل الممكن بالذات
وفي العادة) احتريزه عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعاذي اذا التكليف به غير واقع (الذي تمت شروط وجوبه) احتريز
به عمالم تتم شروط وجوبه انظاها رآه لا يصح وجوبه وتكليفه به 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 أما لو عدم وقت التكليف
ووجد في ذلك الوقت يصح به التكليف البتة (هل يصح التكليف به قال الجمهور يصح) التكليف به بل يقع (خلاف المعتزلة
والامام) في الحاشية قال السبكي الشروط منها ما يتبادر الذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم بالحياة وهذا هو الذي يخالف
فيه الامام ومنها ما لا يتبادر كانتفاء الارادة لايمان أبي جهل وهذا الاخلاف فيه اه فعلى هذا الاخلاف في المعنى فانه طاهر أن
الحياة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التميز وأما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له (وفي) صورة (الجهل)
من الامر (يصح) التكليف (اتفاقا لا يقال) كما قال في التحرير (قد تقدم) في مسئلة امتناع التكليف بالمحال (أن
الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى (أيه لا يقع ومعلوم أن كل ما لا يقع فانتفاء شرط) من شروطه (من
ارادة قدسية) كإهورأينا (أو حادثة) كإهورأى المعتزلة فقد انحدماعلم الله أنه لا يقع في الوقت وما علم الله أنه ينتفي شرط من
شروطه (حكاية الخلاف) ههنا (مناقضة) لما نقلوا هناك من الاتفاق (لأنه قول الاجماع) كان (بالنظر الى
الامكان الذاتي) والصحة دون الوقوع (كإبدل 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 متنع لغيره فالحلاف ههنا في الوقوع)
للتكليف بما علم الله انتفاء شرط من شروطه (بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية) واعلم أن في كلام ابن الحاجب ههنا أيضا
وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يأتي عن هذه الارادة
وقد قال في شرح الشرع عند نقل الاجماع بل على تحققه والظاهر في كلام شارح المختصر ان ضمير ما يرجع الى ما علم الله
يعني وان 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 والرسل أحادا كسائر الأكارب والرؤساء ولو لا علمهم بذلك لحازوا للتشكك أن يجادل فيه إذا عرض له شك
ولكن قل ما يمرض الشك فيه مع القرآن فان الذي يدخل بلادنا مع منشور القضاء قد لا يجازيها في صدقه وان لم يتواتر اليها
ولكن يقران الاحوال والمعرفة لخط الكاتب ويعد جراً أنه على الكذب مع تعرضه للخط في أمثال ذلك (الدليل الثالث) ان العاصي
بالاجماع مأمور باتباع المقتى وتصديقه مع أنه وربما يخبر عن ظنه فالذي يخبر بالسماع الذي لا يشك فيه أولى بالتصديق والكذب
والغلط جائز ان على المقتى كما على الراوي بل القلط على الراوي أبعسلان كل مجتهد وان كان مصيباً أو غامياً يكون مصيباً اذا لم
يقصر في اتعام النظر وربما يظن أنه لم يقصر ويكون قد قصر وهذا على مذهب من يجوز تقليد مقلد السامعي رحمه الله اذا نقل
مذهبه أو وقع لانه يروى مذهب غيره فكيف لا يروى قول غيره فان قيل هذا قياس لا يفيد الا الظن ولا يجوز اثبات الاصول بالظن
والقياس والعمل بخبر الواحد أصل كيف ولا ينفذ وجه الظن فان المجتهد ما يضطر اليه ولو كلف أحاد العوام بدرجة
الاجتهاد تعذر ذلك فهو مضطر الى تقليد المقتى قلنا الاضروزة في ذلك بل ينبغي أن يرجع الى البراءة الاصلية اذا لم يرق له الى
المعرفة كما يجب على المقتى بزعمكم اذا بلغه خبر الواحد أن يرد الخبر فيرجع الى البراءة الاصلية اذا تعذر عليه التواتر ثم نقول ليس
هذا قياساً مضموناً بل هو مقطوع به بأنه في معناه لا يوضح العمل بخبر الواحد في الاتسحة لقطعنا في الساعات ولم يختلف الامر
باختلاف المروي وهنالك يختلف الا الخبر عنه وان المقتى يخبر عن ظن نفسه والراوي عن قول غيره كما لم يفرق في حق الشاهدين
بين أن يخبر عن أنفسهما أو عن غيرهما اذا شهدا على عدالة غيرهما أو يخبر عن ظن أنفسهما العدالة في غيرهما (الدليل الرابع)
قوله تعالى فالولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فاطاعة نرى لسر كالثلاثة
ولا يحصل العلم بقولهم وهذا فيه نظر لانه ان كان قاطعاً فهو في وجوب الانذار لافي وجوب العمل على المنذر عند اتحاد المنذر كما يجب
على الشاهد الواحد اقامة الشهادة لاي عمل بها وحدها لكن اذا انضم غيرها اليها وهذا الاعتراض هو الذي يضعف أيضاً التسك
بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزلنا من بينات والهدى وبقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سئع مقالتي فوعاها فأذاها كما

من يدعي التدبير فضلاً عن مثل امام الحرمين الذي له يد طول في العالوم الشرعية كيف ويلزم أن يكون الكافر المصر الذي
مات على كفره غير مكلف كأي جهل وكذا العاصي وتنفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير
تعرضهم وقتلهم ظلماً لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركين للأمر به من تكفين للنهي عنه وأي شناعة فوق هذه الشناعات
فالحق أنه لا خلاف فيه هذا (لنا لو لم يصح) التكليف بما علم انتفاء شرطه (لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل لجواز أن
لا يوجد شرط) من شروطه حوازم شعور المكلف والتالي باطل وكذا المقدم (وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله) فنعوا
بطلان اللزم (ونلك) الانكار (باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
نقله القاضي وربما يمتنع ولذا زاد قوله (بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب اجاعاً وهو فرع تحقق الوجوب) بل علمه
وربما يمتنع الاجماع على وجوب النية باء الواجب فان الحنفية يجوزون أداء الصوم باطلاق النية ونية النقل فان قلت لعل
الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل لعرفوه لانهم أصحاب فخص عظيم وأما بعدهم فلا اجماع الا بدخولهم
فالحق في الجواب أن في الواجب الموسع واله مزي اجاعاً بل ارب وهذا القدر يكفي في المطالب ثم رء ابوردان أن أرب العلم الحزم
فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان أرب الظن القوي فلان سلم امتناعه اذ ظن وجود الشرط يمكن وهذا أيضاً غير
واف لان في أكثر الاوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلاً عن القوي المعتزلة (قالوا أو لا ما عدم شرطه غير ممكن) لان
وجود المشروط بدون الشرط محال (والامكان شرط التكليف) فاتفق شرطه فاتفق التكليف وهذا الاستدلال برشد
أيضاً الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية (قلنا) ان أردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات أو بحسب
العادة فمضوع فان الضرورة قاضية باب الامتثال من أي جهل يمكن بالامكان وان أردتم أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط
فسلم لكن لا ينافي الامكان ذاتاً واعدة و (الشرط) للتكليف (الامكان العادي) الاخص من الذي (وهو لا ينافي الامتناع
لغيره و) قلنا (أيضاً منقوض بجعل الأمر بعدم الشرط في الواقع) لان المعدوم الشرط في الواقع المحمول عند الأمر غير
ممكن في الواقع (اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع فانه) أي العلم بالامكان والامتناع (تابع للعلوم) لأنه سبب كيف

سمعها الحديث وأمثالهما ثم اعلم أن المخالف في المسئلة شبهتان الشبهة الاولى قولهم لا مستند في اثبات خبر الواحد الا لاجماع فكيف يدعى ذلك وما من أحد من الصحابة الا وقد رآه خبر الواحد فن ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول خبر ذي الدين حيث سلم عن اثنين حتى سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وشهدا بذلك وصدقاه ثم قبل وسجد لهما 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 وطالباه بن يشهد معه بذلك ومن ذلك ما اشهر من رد عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى الأشعري في الاستنذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري رضي الله عنه ومن ذلك رد علي رضي الله عنه خبر أبي سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يحلف على الحديث ومن ذلك رد عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في زهد الميت بكاء أهله عليه وظهر من عمر بن مولي موسى وأبي هريرة عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأمثال ذلك مما يكثر وأكثره الاخبار بتدل على مذهب من يشترط عددا في الراوي لا على مذهب من يشترط التواتر فانهم لم يجتمعوا فينظروا التواتر لكننا نقول في الجواب عما سألو عنه الذي رو به فاطم في عملهم وما ذكره ورد لاسباب عارضة تقتضي الرد ولا تدل على بطلان الاصل كما أن رددهم بعض نصوص القرآن وتركهم بعض أنواع القياس ورد القاضي بعض أنواع الشهادات لا يدل على بطلان الاصل ونحن نشير الى جنس المعاذير في رد الاخبار والتوقف فيها أما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذي الدين فيجتمعت ثلاثة أمور (أحدها) أنه جوز الوهم عليه لكثرة الجمع وبعده انفراد معرفة ذلك مع غفلة الجميع اذا غلط عليه أقرب من الغفلة على الجمع الكثير وحيث ظهرت أمارات الوهم يجب التوقف (الثاني) أنه وان علم صدقه جاز أن يكون سبب توفقه أن يعلمه وجوب التوقف في مثله ولو لم يتوقف لصار التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية فم سبيل ذلك (الثالث) أنه قال قولاً لو علم صدقنا لظهر أثره في حق الجماعة واشغلت ذمتهم فالحق بقبيل الشهادة فلم يقبل فيه قول الواحد والا فوي ما ذكرناه من قبل نعم لو تعلق بهذا من يشترط عدد الشهداء فيلزمه اشتراط ثلاثة ويلزمه أن تكون في جمع بسكت عليه

والامكان لا يكون من العرف اذا كان ممتنعاً فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف به أيضاً وفيه أن التكليف يصح بالمحال عند الجهل بالاستحالة وقد مر الإشارة اليه لكن لا يصح أن يكون المحال مكافئاً في الواقع اذ صحة الإيقاع من ضرورات كونه مطاوباً فنذكر (و) قالوا (ثاناً الوصح) التكليف (مع علم الأمر) بانتفاء شرطه (الصح مع علم الأمر) بانتفائه (لان عدم الحصول مشترك) ولا يتجمل المانع الا هو ولم يبق على زعمكم (واللازم باطل اتفاقاً) اذ لا يصح مع علم الأمر (قلنا) أو لا بطلان اللازم ممنوع فانه قد مر أن الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانياً تنزلاً لم يكن عدم صحة التكليف هناك لعدم الحصول (بل لا انتفاء القائمة) من التكليف وهو الابتلاء ويرد عليه أنه يتحقق الابتلاء فان عزم على الفعل وبكى لا لعدم شرطه استحق الثواب والا لهذا فالحق أن علم الأمر بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قدم من المصنف (مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام) أمير المؤمنين (علي) رضي الله عنه فانه كان آمناً وهو ابن سبع أو ثمان أو عشرين والسكك أحوال الصبا وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترض عليه بأنه لا يدل على المطاوب فان النزاع 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 تورثه أباه أو باطالاً وبضالدليل موقوف على كفر أبي طالب أو ما لو كان مسلماً فقبول ايمانه كرم الله وجهه تبعاً لابه لا يدل على القول في نفسه وأجاب المصنف عن الاول بان صحة الايمان في حق أحكام الآخرة تدل على صحته في حق سائر الأحكام ومن ثم يحكم بصلوة كافر الى قبلتنا بالاسلام وقبول سائر الأحكام ورد بان الصحة في أحكام الآخرة صحة صلواته والصلوة عليه لا تستلزم الصحة في حق أحكام الدنيا والخص لا يسلم بل يفرق والشاهد غير تام لان البالغ قابل لقبول الاحكام بدون الصبي والجواب أن مقصوده أنه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبتت في الكل ظاهراً كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التورث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت صحة ايمان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عندي وأما الاشكال الثاني فيفساده ظاهراً وان أحاديث كفره شهيرة وقد نزل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن عمه أبي طالب انك لا تهدي من أحببت كفي صحيح مسلم وسنن

الباقون لانه كذلك كان أما توقف أي بكر في حديث المغيرة في توريث الجدة فلهه كان من الوجه اقتضى التوقف وربما لم يطلع عليه أحد أو لا ينظر أنه حكم مستقراً ومنسوخ أو لم يعلم هل عند غيره مثل ما عنده ليكون الحكم أو كذا وأخلافه فيندفع أو توقف في انتظار استظهار زيادة كجاستظهار الحاكم بعد شهادة اثنين على جرم الحكم أن لم يصادف الزيادة لا على عزم الرد أو أظهر التوقف ثلاثاً يكبر الاقدام على الرواية عن تساهل ويجب حمله على شيء من ذلك إذ ثبت منه قطعاً قبول خبر الواحد وترك الانكار على القائلين به وأما رد 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 معروفاً بأنه كاف بأقاربه فتوقف تزيمها العرضه ومنصبه من أن يقول متعنتاً إنما قال ذلك لقرابته حتى ثبت ذلك بقول غيره أو لعلها متوقفاً بالناس التوقف في حق القريب الملائق ليه لم تتم التثبيت في مثله * وأما خبر أبي موسى في الاستئذان فقد كان محتاجاً إليه ليدفع به سياسة عمر عن نفسه لما انصرف عن بابه بعد أن قرع ثلاثاً كما لترفع عن المول ببابه فخاف أن يصير ذلك طريقاً لغيره إلى أن يرى الحديث على حسب غرضه بديل أنه لا مرجع مع أبي سعيد الخدري وشبهه له قال عراقي لم أتهمك ولكني خذيت أن تقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز الامام التوقف مع انتفاء التهمة لمثل هذه المصلحة كيف ومثل هذه الاخبار لا تساوي في الشهرة والصحة أحاديثنا في نقل القبول عنهم * وأما رد على خبر الأشجعي فقد ذكر علته وقال كيف نقبل قول أعرابي بوال على عقبه بين أنه لم يعرف عدالته وضبطه ولذلك وصفه بالحفاء وترك التزعم عن البول كما قال عراقي فاطمة بنت قيس في حديث السكبي لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا القول امرأه لا ندري أصدقت أم كذبت فهذا سبيل الكلام على ما ينقل من التوقف في الاخبار * (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 ان جاءكم فاستمعوا ما يقولوا وحكموا وتصيبوا قوماً بجهالة والجهالة في قول العدل حاصلة وهذا باطل من أوجه * الاول أن انكارهم القول بخبر الواحد غير معقول بل يجوز الخطأ فيه وهو إذا حكم بغير علم * الثاني ان وجوب

الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه وهو وجوه آياته الكرام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورث طالباً وعقلاً أبهما ولم يورث علياً ووجهه راوذاً تركنا نصيبنا في الشهب 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 جداً فإنه سيجي عن قريب قول البيهقي ان تعلق الأحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق وأما قباهه فكان المناط التمييز وكان إيمان أمير المؤمنين مكابلاً أنه أول إيماننا عند البعض وان كان غير صحيح عند الخذاق الا الاولية في الصبيان فإيمانهم إيمان المكاف فلا يلزم من صحته صحة إيمان غير المكاف وفيه الكلام بل الاخرى ما يجيء أن الحجر من الشرع لم يوجد ولا يلدق فيصع فيقطع الولايات بينه وبين الكافر لموم النصوص كما قررنا (قال) الامام (نخر الاسلام بثبوت أصل وجوب الإيمان) عليه (لا) ثبوت (وجوب الاداء) ذن التكليف موضوع عنه (فإذا أسلم وقع فرضاً) مسقطاً لافي الذمة (كصوم المسافر) فلا يتوجه الخطاب بإيجاب الاداء لتفريغ الذمة لانها فرغت سابقاً (فلا يجب تحديده بالغا ونفاه) أي نفس الوجوب (شمس الأئمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء) والشئ إنما يجب ويثبت في الذمة لأجل حكمه (وفيه نظر لا نالنا سلم أن حكمه ذلك) أي حكم نفس الوجوب وجوب الاداء (بل ذلك حكم الخطاب وإنما حكمه صحة الاداء عن الواجب) بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطاب ثم انه ليس لفخر الاسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب وأما عدم وجوب التمسك بدفعه لأجل حصول المصلحة لأنفس الوجوب وأيضاً لفرق بين الإيمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه ﴿مسئلة العقل شرط التكليف﴾ ثم له تفسيرات أظهرها أنه آلة الفهم وتبين سائرها لا يتخلو عن الطاب عمل (أنه الفهم) لا بغيره (وذلك متفاوت) في الشدة والضعف (ولا يناط) التكليف (بكل قدر) من العقول بل رجة الله اقتضت أن يناط بقدر عقولهم (فأنيط بالبلوغ عقلاً) أي غير مجنون لانه مظنة كمال العقل (فالتكليف دائر عليه) وجوداً وعدمه لا على كمال العقل ونقصانه فان من البالغين من ينقص عقله عن بعض المراهقين كالسفر أنيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشقة أمر غير مضبوط والحكم دائر عليه وجوداً وعدمه وحدث المشقة أم لا (قال البيهقي) الحذر رجه الله (الأحكام) الشرعية

العمل به معلوم بدليل قاطع من الاجماع فلا جهالة فيه * الثالث ان المراد من الايات منع الشاهد عن جزم الشهادة بحال يصبر
 وليسمع والفتوى بحال برو ولم ينقله العدول * الرابع ان هذا الودل على رد خبر الواحد لدل على رد شهادة الاثنين والاربعة
 والرجل والمرأتين والحكم باليمين فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الامور مع تجوز الكذب فكذلك الاخبار
 * الخامس انه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة لانا لا نثبتن ايمانهم فنعلم انهم ورعهم ولا نعلم طهارة امام الصلاة عن الجنابة
 والحدث فليمتنع الاقتداء

(السبب الثاني في شروط الراوي وصفته) واذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم ان كل خبر ليس مقبول واهم
 اولاً ان السنانة تعني بالقبول التصديق ولا بالرد التوكيد بل يجب علينا قبول قول العدل وربما كان كاذباً أو غاطلاً ولا يجوز قبول
 قول الفاسق وربما كان صادقاً بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به وبالمرود ما لا تكليف 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 بخلاف الالجبائي وجماعة حيث شرطوا العدول ولم يقبلوا الا قول رجلين ثم لا تثبت رواية كل واحد الا من
 رجلين آخرين والى ان ينتهي الى زماننا يكثر كثرة عظيمة لا يقدر معها على اثبات حديث أصلاً وقال قوم لابد من أربعة
 أخذنا من شهادة الزنا ودليل بطلان مذهبهم اننا نقول اذا ثبت قبول قول الاحاد مع انه لا يفيد العلم فاشترط العدول في الحكم
 لا يعرف الابنص أو قياس على منصوص ولا سبيل الى دعوى النص وما نقل عن الصحابة من طلب استظهار فهو في واقعته
 أو ثلاث لا سبب ذكرناها أما ما قضاؤه بقول عائشة وحدها وقول زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول عبد الرحمن
 ابن عوف وأبي هريرة وغيرهم فهو خارج عن الحصر فقد علمنا قطعاً من أحوالهم قبول خبر الواحد كما علمنا قطعاً من 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 للاجماع ولا فرق ان وجب

(انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز هـ) هذا تأييد لاطاعة الاحكام بالبلوغ واذا
 ثبت ان طهاتها بالبلوغ (فلا يجب أداء شيء على الصبي) ولو عاقلاً (خلاف الابي منصور) وهذا الامام الشيخ علم الهدى الماتريدي
 اعظم مشايخنا وأكبر مشايخ العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية (و) خلافاً (للعترلة في وجوب الايمان) أي وجوب أدائه
 (فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه) خلافاً (للقاضي) الامام (أبي زيد) حيث قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان
 وغيره (عليه الآن الاداء سقط بعد الرضا) لقصور البدن وعلمه انما قال بالسقوط في غير الايمان (لنا) وألا قوله صلى الله
 عليه وسلم رفع القلم أي الحساب والمواخذة (عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى
 يعقل) وأصحاب الامام علم الهدى يخصون الصبي العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل وحاديث دخول صبيان الكفرة في النار
 فان قلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام زوجته وليس واجبا عليه وكذا الميزم باداء الصلاة وهو ابن عشر سنين أبواب
 عن الاول بقوله (وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحته لا لوجوبه) فان قلت لما كان الصبي غير مكلف لا يتناوله
 الخطاب بحرمة النكاح مع الكفر فمن أين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد له من دليل قلت قد بينا ان سببية
 الايمان لا تنقطع الا بغيره عن الكفر منصوص في نصوص متضاربة وهو بقاء فساد النكاح وعدم ثبوت التورث وغير ذلك
 وأجاب عن الثاني بقوله (وضربه لعشر على الصلاة تأديباً) أي ضربه لاجل التأديب لاجل التعذيب (للاعتياد لا تكليفاً)
 أي ضربه لاجل ان يعتاد وشمالاً منهم مكثفون (ز) لنا (ثانياً) عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه قال الامام محمد
 المراهقة اذا لم تنصف الايمان حين تسئل عنه لا يفسخ نكاحها (بخلاف البالغة) فانه يفسخ نكاحها فعلم ان المراهقة لم تكن
 مأمورة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ ان هذا الاصل دليلاً فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الكلم عن
 مواضعه فان مشايخنا مثل الامام نفع الاسلام وغيره استدوا على ان مذهبنا ذلك والدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت انه يفسخ
 نكاح المراهقة بالكفر صريحاً فاعلم انها هي التي عن الكفر صريحاً وبعض شراح اصول الامام نفع الاسلام صريحاً بان الكفر
 محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي ان تعصى في صورة عدم الوصف ايضاً بفسخ النكاح ايضاً والذي يظهر لهذا

القياس * الشرط الثاني وهو الاول تحقيقا فان العددايس عندنا من الشروط وهو التكليف فلا تقبل رواية الصبي لانه لا يخاف الله تعالى فلا وازع له من الكذب فلا تحصل الثقة بقوله وقد اتبعوا في قول الشهادة مسكون النفس وحصول الظن والفاستق اوثق من الصبي فانه يخاف الله تعالى وله وازع من دينه وعقله والصبي لا يخاف الله تعالى أصلا فهو مردود بطريق الاولى والتسليم بهذا أولى من التسليم برداقراره وانه اذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فبان لا يقبل فيما روى عنه غيره أولى فان هذا يبطل بالبعد فانه قد لا يقبل اقراره وتقبل روايته فان كان سببه أنه يتناول ملك السيد وملك السيد محصوم عنه فلك الصبي أيضا محفوظ عنه لمصلحة. فالأيتعلق به قد يؤثر فيه قوله بل حاله حتى يجوز الاقتداء به اعتمادا على قوله انه طاهر وعلى أنه لا يصلى الا طاهر الكعبة كيجوز الاقتداء بالبر والفاجر فكذلك بالصبي والبالغ وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي أجرأ على الكذب منه أما اذا كان طفلا غير اعند التعمل بالغا عند الرواية فانه يقبل لانه لا خلل في تحمله ولا في أدائه ويدل على قبول سماعه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما تحمله بعد البلوغ أو قبله وعلى ذلك درج السلف والخلف من احضار الصبيان مجالس الرواية ومن قبول شهادتهم فيما تحمله في الصغر فان قيل فقد قال بعض العلماء تقبل شهادة الصبيان في الجنائيات التي تجرى بينهم قلنا ذلك منه استدلال بالقرائن اذا كثروا واخباره واقبل الفرق أما اذا تفرقوا فينتظر اهم التهمة الباطل ولا وازع لهم فن قضى به فاما قضى به لكترة الجنائيات بينهم وليسيس الحاجة الى معرفته بقرائن الاحوال فلا يكون ذلك على مناجاة الشهادة * الشرط الثالث أن يكون ضابطا فن كان عند التعمل غير عميرا وكان مغفلا لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على وجهه فلا ثقة بقوله وان لم يكن فلسفتا * الشرط الرابع أن يكون مسلما ولا خلاف في أن رواية الكافر لا تقبل لانه متهم في الدين وان كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة ولا يخالف في رد روايته والإعتداد في ردها على 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 كالتسليم فالتراهمة لا يفيد تكاحها عند عدم الوصف بالايمان للشبهة في البلوغ الى حد التمييز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بغيرين وأما على الثاني الاخره فو كولا الى الله فان بلغت في علمه حد التكليف بعد بها والا لا وأما عند الوصف بالكفر فقد علم أنها صلحت للنظر لكن كبرت العقل حيث أتت بالكفر فعلم كونها مكافئة كافرة فكذا بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على أن الصبي غير مكلف بالايمان عند أئمتنا أصلا فتدبر (أقول وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب) للايمان (عن العاقلة) والجواب انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فأما نفس الوجوب فان كان فلا يضرنا (ولنساء على القاضي) خاصة (أنه لو كان) كل من الحقوق الالهية (واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للعرج) كهمومذهبه (الكان) الصبي (الآتي) به (مؤديا للواجب) لانه صار مخصصا لزوم الاداء بعد نذر (كالمسافر اذا صام واللازم) هو كونه مؤديا للواجب (باطل انقضاء) فان قيل يجوز أن يكون رخصة اسقاط فلا يكون الآتي بها مؤديا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهي غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لانكره كإقتناع البيهقي وانما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا وأيضا قال في الجواب (و ليس رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق) في الايمان وفيها أتم في الايمان كصلاة المسافر اذا أتمها فتدبر * (مسئلة) (أهلية) هي كون الانسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم (كاملة بكل العقل والبدن) أي كونه عاقلا بالغا (فيتلزم وجوب الاداء وقاصرة بقصور أو أحدهما كالصبي العاقل) فان بدنه قاصر (والمعتوه البالغ) لقصور عقله (والثابت معها) أي القاصرة (صححة الاداء) لا وجوبه كإقدم (والتفصيل في الصبي) ويقاس عليه المعتوه (أن ما يكون مع القاصرة إباحة 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 قبحه بحال (وبين بين) أي أمر قد يحسن وقد يقيح (وإباحة العبد) وهو الذي روي فيه مصالح العبد في شريعته (وهو أيضا ثلاثة نافع محض) في الدنيا (وضار محض) فيها (ودائر بينهما) قد ينفع وقد يضر (الاول كالايمان) فانه حسن محض (لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين) أملا لسعادة الآخرة

فاسق بنينا فبينوا أن تصيدوا الان الفاسق متهم لجرأته على المعصية والكافر المترهب قد لا يتهم لكن التعويل على الاجماع في سلب الكافر هذا المنصب فان قيل هذا يتجه في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بدينا اذ لا يلق في السياسة تحكيمه في دين لا يعتقد عظمه فاقولكم في الكافر المتأول وهو الذي قد قال بسدعة يجب التكفير بها فهو معظم للدين ومتمتع من المعصية وغير عالم بانه كافر فلم لا تقبل روايته وقد قبل الشافعي رواية بعض أهل البدع وان كان فاسقا بسدعته لانه متأول في فسقه قلنا في رواية المبتدع المتأول كلام سيأى وأما الكافرون كان متأولا فلا تقبل روايته لان كل كافر متأول فان اليهودى أيضا لا يعلم كونه كافرا أما الذى ليس بتأول وهو المعاند بلسانه بهدم معرفة الحق بقلبه فذلك مما يستند وتورع المتأول عن الكذب كتورع النصرانى فلا يتظر اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام وعرف ذلك بالاجماع بالقياس * الشرط الخامس العدالة قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنيا فبينوا وهذا جزع اعتماد قول الفاسق ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعاج الكذب ثم لا خلاف في أنه لا يشترط العدالة من جميع المعاصى ولا يكتفى أيضا اجتناب الكبائر بل من الصغائر ما يرد به كسرة بصله وتطفيف في حبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على رصا كدنيه الى حديث تجرى على الكذب بالأغراض الذموية كيف وقد شترط في العدالة التوقى عن بعض المباحات القاصحة في المروءة نحو الاكل في الطريق والبول في الشارع وبحسبة الاراذل وافراط المرح والضابط في ذلك فيما جاوز محمل الاجماع أن يرد الى اجتهاد الحاكيم فنادل عنده على جراته على الكذب رد الشهادة به وما افلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكيم أن ذلك له طبع لا يصير عنه ولو حل على شامة الزور لم يشهد أصلا فقبوله شهادة من حكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد واختلاف أحوال الناس في استعظام بعض الصغائر دون بعض وينتزع عن هذا الشرط مستثنان (مثلة) قال بعض أهل العراق العدالة عبارة عن اظهار الاسلام فقطع سلامته عن فسق ظاهر فكل مسلم مجهول عنده عدل وعندنا لا تعرف عدلته

فظاهرة وأما سعادة الدنيا فلا تنصير بالايمن معصوم الدم والمال ومعزايين الامان واذا كان نافعاً محضاً (فيصح منه) قيلنا واشتخسانا لانه محمل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبره وجهه كالايمان قال (والحجر من الشارع لم يوجد ولا يلقى به) فان الحكيم لا يلقى به أن يحجر عما هو مناط السعادتين فان قلت فيه ضرر ايمان من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وفرقة النكاح اذا كانت الزوجة كافرة اجاب بقوله (وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح) ليس منبئاً على الايمان بل (لكفر القريب والزوجة) فان كفرهما مع ايمانه موجب للتباغض الدينى اوجب ذلك وما اشتره فهم أن الخادث يضاف الى أقرب الاسباب فليس عام بل فيما اذا كان الاقرب صالحا وهما الايمان غير صالح للنسبة المضار اليه فلا تضاف القرقة اليه (ولو سلم) أن كل واحد من الضررين حدث من ايمانه (فهو بالتبع) وأما بالذات ففيه سعادة أبدية (وكم من شئ يثبت تبعاً) لشيء (ولا) يثبت (قصدا) كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق) عليه ولا يملك الصبي العتق فصد اولو سلم أنه بالذات لكن الضرر بالسير يتحمل للنفع الكثير وجواب آخر أن الاسلام أن هذا ضرر فان قطع الولاء به بن السعيد والشفق المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر (والشافعي) أم القبيح المحض (كالكفر والقياس أن لا يصح لانه ضرر محض) والصبي محمل الشفقة (وعليه الشافعي وأبو يوسف) فأبو يوسف في تصحيح الايمان موافق للإمام وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي (لكن يصح) كفره (استحساناً عندنا) وهذا اختلاف انما هو في حق أحكام الدنيا (وفي أحكام الآخرة يصح اتفاقاً) حتى لو مات الصبي الكافر لا يصل عليه اتفاقاً والمهور في تفسير الاحكام الآخروية التعذيب في الآخرة وهذا شئ يخاف فأتى مرمجة في التعذيب مدة لا تنهاه وعدم تجوز الفرقة أو حرمان الميراث وأيضاً كتب الكلام مشهورة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الأشعرية العقول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعد رسولا وهذا ينافى الاتفاق الآن يراد بالصبي غير العاقل الكافر بتبعية الام وهذا غير بعيد في قول الامام لما مر أنه لا عذر لاحد في الجهل بالحنائق لكن بأى عنه استدلال الأشعرية وروى بسند جيد عن أبي هريرة أن الله يتبلى بالنار باهم ويأمرهم بالدخول فيها فمن أطاع مجدها براد وبغضه ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق أيضاً ولعله أراد اتفاق

الابحيرة باطنه والبحث عن سيرته وسريته ويدل على بطلان ما قالوه أمور الاول أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن ولعلنا ان دليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة اياه واجماعهم ولم ينقل ذلك عنهم الا في العدل والفاسق لو قتل روايته لقبيل بدليل الاجماع أو بالقياس على العدل المجمع عليه ولا اجماع في الفاسق ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله فصار الفاسق مانعا من الرواية كالصبا والكفر وكالرق في الشهادة ومجهول الحال في هذه الخصال لا يقبل قوله فكذلك مجهول الحال في الفسق لانه ان كان فاسقا فهو مردود الرواية وان كان عدلا فغير مقبول أيضا لجهله به كالموسك كافي صباه ورقة وكفره ولا فرق الثاني أنه لا تقبل شهادة المجهول وكذلك روايته وان منعوا شهادة المال فقد سلوا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وان اختلفا في بقية الشروط الثالث أن المفتي المجهول الذي لا يدري أنه بلغ مرتبة الاجتهاد أم لا لا يجوز للعاي قبول قوله وكذلك اذا لم يدركه عالم لا بل سلوا أنه لو لم تعرف عدلته وفسقه فلا يقبل وأي فرق بين حكاية المفتي عن نفسه اجتهاده وبين حكاية خبرا عن غيره الرابع أن شهادة الفرع لا تسع 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 والاجواب عنه فان قيل يلزمه ذكر شاهد الاصل فلعل القاضي يعرفه بفسق فيرد شهادته قلنا اذا كان حسد العدالة هو الاسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التبصير حتى يظهر الفسق ثم يبطل ما ذكره بالخبر المرسل فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ولعل المراد له يعرف فسقه الخامس أن مستندنا في خبر الواحد عمل الصحابة وهم قد ردوا خبر المجهول فرد عررضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف تقبل قول امرأه لا ندري صدقت أم كذبت ورد على خبر الانجعي في المفوضة وكان يحلف الراوي وانما يحلف من عرف من ظاهره العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول منهم كان لا يشكر عليه غيره فكانوا بين راد وساكت وعمته ظهر اجماعهم في قبول العدل اذ كانوا بين قابل وساكت غير متكر ولا معترض السادس ما ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في طلبه العدالة والعفاف وصدق التقوى ممن كان ينفذه للاعمال وأداء

أبي يوسف والشافعي معهما (وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقا) قبيح دائما وقد قام به فجعله شقيا (فلا يسقط بعذر غير مسبوع) هو كونه محلا للرجة لاجل الصبا فان هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه محلا للرجة لان الرجة لا تجعل الشقي الكامل في الشقاوة سعيدا واذا صح كفره واعتبر شقاوته (فتبين امرأته) المؤمنة (ويحرم الميراث بالردة) فان قلت فلم يقتل بالردة قال (وانما لم يقتل) به (بل قيد لانه ليس) القتل للتردد (بمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ليس من اهلها) وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الثابت في الصحيحين فان قلت فلم يقتل بعد البلوغ قال (ولا) يقتل (بعد البلوغ) أيضا (لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء) فمن قال باسلامه فكفره رده عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون رده (فأورث) الاختلاف (شبهة) في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه أن الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والالزام أن لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وهما السبب متحقق بلا مرد فلابد من الدرء فتأمل ولو اعتبر السقوط مرة شبهة في عودته لمكان له وجه وكفي فتدبر (والثالث) وهو الدائر بين الحسن والقيح (كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت) كأعداد الاوقات المكروهة (دون وقت) آخر كوقت الطلوع في حق الصلاة وقس عليه فلا تصير واجبة الاداء للحرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن (يصح مباشرته) ايها أي بعضها فانه لا يصح اعتياده للجهاد (الشواب والاعتقاد بعهدته) عليه في الافساد لانه ليس محلا للتكليف (فلا يلزم) عليه (بالشروع ولا) يلزم القضاء (بالانسداد ولا) يلزم (جزءا محظورا حرامه) بالجنابة عليه (بخلاف ما كان ماليا) أي من العبادات المالية (كازكاة) 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 وليه لانه نفع محض) والولي انما جعل وليا لئلا يستضر بالغرما تفتخص الحاجة اليه فيما يحتمل المضرة وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فيصح 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 وانما طلب الاشد التقوى لانه كان قد كلفهم أن لا يقبلوا الا قول العدل فهذه أدلة قوية في محل الاجتهاد قريسة من القطع والمسألة اجتهادية لا قطعية

(شبه الخصوم وهي أربع) الاولى أنه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعرابي وحده على رؤية الهلال ولم يعرف منه الا الاسلام قننا وكونه أعرابيا لا يمنع كونه معلوم العدة اما بالوحي واما بالخبرة واما بتزكية من عرف حاله فن يسلم لكم أنه كان مجهولاً عنده الثانية أن الصحابة قبلوا قول العبيد والنسوان والاعراب لانهم لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالاسلام قلنا انما قبلوا قول أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزواج أصحابه وكانت عد التهن وعدالة مواليم مشهورة عندهم وحيث جهلوا ردوا كقول الاشعبي وقول فاطمة بنت قيس الثالثة قولهم لو أسلم كافر وشهد في الحال أوروبى فان قلت لم تنقل شهادته فهو بعد وان قلت لم فلا نسند لقبول الاسلام، وعدم معرفة الفسق منه فاذا انقضت مدة ولم تعرف منه فسقط الطول مدة اسلامه لم توجب رده قلنا لان سلم قبول رايته فقد يسلم الكذب ويبقى على طبعه فالتمنع على خوف في قلبه وماز ع عن الكذب لانقل شهادته والتقوى في القلب وأصله الخوف وانما تدل عليه أفعاله في مصادر وموارده فان سلمنا بقول رايته فذلك لظروقه اسلامه وقرب عهده بالدين وشان بين من هو في طراوته وبدايته وبين من قد اقبله بطول الالف فان قيل اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنة في النفس وأصلها الخوف وذلك لا يشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل هو مغيب على الظن فأصل ذلك الخوف هو الايمان فذلك يدل على الخوف دلالة تطاهرة فلذلك كف به قلنا لا يدل عليه فان المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عدد عدولهم فكيف نشكك فيهم وسننا فيما عرفنا يقينا ثم هلا كتنى بذلك في شهادة العقوبات وشهادة الاصل وطال المفتى في العدالة وسائر ما سلموه الرابعة قولهم يقبل قول المسلم المجهول في كون اللحم ذكوى وكون الماء في الحمام طاهرا وكون الحارية المبيعة رقيقة غير مزوجة ولا معتدة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول في كونه متطهرا للصلاة عن الحدث والجنابة اذا أم الناس وكذلك قول من يجبر عن نجاسة الماء وطهارته بناء على ظاهر الاسلام وكذلك قول من

عقده (اذا كان) الصبي (حرا) لان بطلان عقده انما كان لاحتمال أن تضمر المشقة فاذا فرغ من العمل بقي النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون اجر المثل (وأما العبد) المجهور اذا أجز نفسه (فيجبه له الاجر بشرط السلامة) بعد الفراغ من العمل لما بيننا (فلو هلك) في هذه الاجارة (فالقيمة) واجبة (الا لاجر) لان المستاجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير إذن السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه ومالك العبد بالضمان فظهر أنه استخدم ملك نفسه فلا أجر (و) لذا (استحق) الصبي (الرضخ) بالخاء المعجمة وهو مال أقل من السهم من الغنمة (مع عدم جواز شهود القتل) أى القتال (بنون الاذن بالاجماع) لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت والجرح مع عدم الوجوب عليه وأما حال أخذ الغنمة فضع محض (والخامس) وهو الضار المحض (كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو اذن وليه كالأب يملكه عليه) أى على الصبي (غيره) فعلى هذا امر أنه ليست محلا للطلاق قالوا لانه لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولي ليدفع الضرر بانضمام رأيه ولا اندفاعه هنا بطل الولاية في هذا القسم بالكتابة فتأمل فيه (قال) الامام (شمس الأئمة) السرخسي (زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم) أى حكم الطلاق (غير مشروع أصلا حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق) بل صارت في هذا الحكم كالأجنبية (وهذا وهم فان الطلاق يملك النكاح) فهو من لوازمه فلا ينطق النكاح عن ملك الطلاق (ولا ضرر فيه) أى في ذلك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرر (وانما هو في الإيقاع) فإنه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح للإيقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة فينبذ لاضرر في الإيقاع (فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر ركنا صحيحا) هذا أشبه بالصواب والله أعلم بحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك ما فيه مضرة أصلا فربما يملك القاضي اقراض ماله من المسلم فإنه متبرع لانفع فيه أصلا قال (وانما يجوز اقراض القاضي ماله من الملى) لانه تبرع بل (لانه حفظ) له لانه في يدهم فلا احتمال للهلاله (مع قدرة الاقتضاء بعلمه) فلا احتمال للعود وهننا بحث فان احتمال الخود وان انس دلكن ههنا احتمالات أخرى كانه زال القاضي أو افلاس المدين أو غيبوبة منقطعة وغير ذلك قال مطاع الاسرار الالهية الربانية لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور تخليتها اليوم في القضاة فافهم (بخلاف

يخبر الاعمى عن القبلة قلنا أما قول العاقبة فقبول لا يكونه مجهولا لكنه مع ظهور الفسق وذلك رخصه لكثره الفساق
وليس حاجتهم الى المعاملات وكذلك جواز الاقتداء بالبر والفاجر فلا يشترط السترا أما الخبر عن القبلة وعن طهارة المساء فلم
يحصل سكوت النفس بقول المخبر فلا يجب قبوله والمجهول لا تسكن النفس اليه بل سكوت النفس الى قول فاسق يوجب اجتناب
الكذب أغلب منه الى قول المجهول وما يخص العديته وبين الله تعالى فلا يبعد أن يراد الى سكوت نفسه فأما الرواية والشهادة
فأمرهما أن يقع وخطرها عام فلا يقاسان على غيرهما وهذه صورتي اجتهادية أما رد خبر الفاسق والمجهول فقريب من القطع
(مسئلة) الفاسق المناوئ وهو الذي لا يعرف فسق نفسه اختلفوا في شهادته وقد قال الشافعي أنه ل شهادته الحنفي وأحسده
اذا شرب النبيذ لأن هذا فسق غير مقطوع به انما المقطوع به فسق الخوارج الذين استباحوا الديار وقتل الذراري وهم
لا يدرون أنهم فسقة وقد قال الشافعي تقبل شهادة أهل الأهواء لا الخطاسية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لمواقفهم في
المذهب واختار القاضي أنه لا تقبل رواية المتدع وشهادته لانه فاسق بفعله وبجهله بغيره ففسقه مضاعف وزعم أن
جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه ورق نفسه ومثاله هذا الخلاف أن الفسق يراد الشهادة لانه نقصان منصب يسلب الاهلية
كالكفر والرق وهو مردود القول للثمة فان كان للثمة فالمتدع متورع عن الكذب فلا يتهم وكلام الشافعي مشرك في هذا وهو
في محل الاجتهاد فذهب أي حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الاهلية بل يوجبان التهمة ولذلك تقبل شهادة أهل التهمة بعضهم
على بعض ومذهب القاضي أن كلهم ما نقصان منصب يسلب الاهلية ومذهب الشافعي أن الكفر نقصان والفسق موجب للرد
للتهمة وهذا هو الأغلب على الظن عندنا فان قيل هذا مشكل على الشافعي من وجهين أحدهما أنه قضى بان النكاح
لا ينعقد بشهادة الفاسق وذلك لسلب الاهلية الثاني انه ان كان للثمة فإذ أغلب على ظن القاضي صدقه فليقبل قلنا أما الاول
فأخذه قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والشارع أن يشترط زيادة على اهلية الشهادة كما شرط في الولي وكما
شرط في الزنا زيادة عدد وأما الثاني فسيب ان الظنون تختلف وهو أمر خفي ناطه الشرع بسبب ظواهر وهو عدد مخصوص

الاب) فإنه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير (الاقرواية) وجهها أنه نوع من الحفظ لانه يصير في يديهم قادر على الاداء
وجه الاول أنه يحتمل الهلاك بالجنود بخلاف القاضي فان علمه ملزم فلا يضر الجنود (السادس) وهو الدائر بين الضرر
والنفع (كالبسع والاجارة وغيرهما من المعاضات فبها نفع) لاحتمالها الاسترباح (مشوب باحتمال ضرر) لاحتمال
خسارة المال أو البدن والصبي فاصغر عن معرفة العواقب فلم تفرض اليه هذه لعدم مرمجة له لتلذذ يقع في ضرر بل أولى عليه
من هو أشفق به (فبانضمام رأي) هذا (الولي يندفع) ذلك (الاحتمال) من الضرر (فبإلّا) هذه العقود (معه ثم
عند) الامام (أي حنيفة لما يخبر القصور) الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته (بالاذن) الصادر من الولي (كان
كالبالغ) في نفاذ التصرفات (فبإلّا) العقود (بغير فاحش مع الاجانب) باتفاق الروايات كالبالغ (و) مع (الولي
في رواية) وفي أخرى لا يملك لان الولي حينئذ متمم في الاذن لجواز أن اذنه كان خداعه لانه لا يملكه ولا كذلك في الاجنبي
(وعندهما لا يجوز) العقود مع الغيب الفاحش (وقوله ما أظهر) لان الاذن انما يشرعها لمن عن الضرر فلما عقد
مع القن علم أن اذنه لم يقع في محله والعذرة أن الاذن مظنة عدم الضرر وتختلف الحكمة عن المنظمة لا يوجب عدم العلة
كسفر الملك المرفقة مع أنه منفك عن الحكمة ثبت الترخص فتدبر والله أعلم بأحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية
ذكرها ما يخفى الكرام والمصنف أهمل الاكثر منها وأشار الى البعض في الجملة وأنا ذكرها لشدة الحاجة في استخراج الاحكام
المعروفة * العوارض المعارضة على الاهلية سماوية ومكتسبة أما المكتسبة فم الجهل وهو على أنواع الاول الجهل الذي
يكون من مكابرة العقل وتزلف البرهان القاطع الظاهر 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 أخذها الجزية وبعد قبولهم تكون حجتهم
دافعة للعرض بما فعلوا بشرط أن يكون في دينهم الباطل جائزا لا كالأبافانه محرم في الاديان كلها بالاتفاق فلا يحد
شاربهم ودافعة للخطاب أيضا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله كان الخطاب النازل لم يتوجه فلم يبق تروم الخمر في حقهم فيضن
بالاتلاف وينفذ نكاح الجوس من المحارم فلا يفسخ الا بتوافقهما البنا ويثبت نسب الاولاد منها ويجبر على اعطاء النقة والمهر

و وصف مخصوص وهو العدة فيجب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفي كإتي العقوبات وكإتي رد شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر فإنه قديتهم وترد شهادته لأن الإبوة مظنة للهمة فلا ينظر إلى الحال وإنما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك وبدل أيضا على مذهب الشافعي قبول الصحابة قول الخوارج في الاخبار والشهادة وكانوا فسقة متأولين وعلى قبول ذلك درج التابعون لأنهم 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 الصحابة فلعل فيهم من أضرمانكارا لكن لم يرتد على الامام في محال 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 وطليحة ووافقهم عليه عمار بن ياسر وعدى ابن حاتم وابن الكواء والاشتر الخنعي وجماعة من الامراء وعلى في تقيته من الانكار عليهم خوف الفتنة فان قيل لو لم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا قلنا ليس كذلك فليس الجهل بما يصسق ويكفر فسقا وكفرا وعلى الجملة تقبلواهم ورايتهم يدل على أنهم ما اعتقدوا رد خبر الفاسق للهمة ولم يتهموا المتأول والله أعلم

(خاتمة جامعة للرواية والشهادة) اعلم أن التكليف والاسلام والعدالة والضبط يشترط فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة أما الحرية والذكور والبصر والقراءة والعدد والعداوة فهذه الستة تؤثر في الشهادة دون الرواية لان الرواية حكما عام لا يختص بشخص حتى تؤثر فيه الصداقة والقربة والعداوة فيروى وألا دروس الله صلى الله عليه وسلم عنه ويروى كل ولد عن والده والضرب بالضابط للصوت تقبل روايته وان لم تقبل شهادته اذ كانت الصحابة يروون عن عائشة اعتمادا على صوتها وهم كالضرب في حقها ولا يشترط كون الراوي عالما بفسقها سواء خالف ما رواه القياس أو وافق اذرب حامل فقهه غير فقيه ورب حامل فقهه الى من هو افقه منه فلا يشترط الاحتفظ ولا يشترط مجالسة العلماء وسماع الاحاديث بل قبلت الصحابة قول اعرابي لم يرو الا حديثا واحدا نعم اذا عارضه حديث العالم الممارس في الترجيح نظري سائى ولا تقبل رواية من عرف باللعب والهزل

ويصير محصنا بالوطء اذا أسلم بعده وقال لا ينفسد ويفسخ جبر او لا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا احسان لان ديانتهم وان منعت من توجه الخطاب لكن لا تثبت حكما جديدا بل يبقى الحكم الاصل والحكم الاصل في الممارس الحرمه فسق كما كانت في الربا وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون عن مكابرة العقل وترك الحجمة الخلية ايضا لكن المكابرة فيه اقل منها في الاول لكون هذا الجهل ناشئا عن شبهة منسوبة الى الكتاب والسنة وهذا الجهل للفرق الضالة من أهل الاهواء كالعترة والرافض والخوارج وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا ولا تتركهم على جهلهم فان لنا أن نأخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالاسلام فان غصبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبرا ولا يحرم أهل الحق بقتل مورثه الخارجى 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 يحرمون عن الميراث ولا يضمن مالهم بالاخذ حال القتال والاستعمال والضماح وأمان كان قائما يجب الرد الثالث جهل نشأ عن اجتهاد ودليل شرعى لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بان يخالف الكتاب والسنة المشهورة أو الاجماع وحكمه أنه وان كان عذرا في حق الاثم لكن لا يكون عذرا في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح بيع مذبح متروك التسمية عدا ولا القضاء بحل المطلقة ثلاثا كما كتبه وما آخر غير الذائقة عسليته كما حكى عن سعيد بن المسيب الرابع جهل نشأ عن اجتهاد فيما فيه مساع كاجتهادات وهو عذرا لئنة وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل نشأ عن شبهة وخفاكن وطى اجنبية بظن أنها زوجته أو وطى جارية ابنة أو زوجته وهذا عذر في حق سقوط الحد السادس جهل لزمه ضرورة وتعذر وهو ايضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب أحكام الاسلام فلا يجذب بالشرب والجهل أحكام بحسب الاثم وسيجي ان شاء الله تعالى في انطاعة مفضلا ومنها السكر وهو امان من مباح كما اذا سكر بالمعاجين التي تؤخذ من أشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن أو بالخمر المشروب وقت الاكراه والمخصصة وحكمه حكم الاعماء الذي سيجي ان شاء الله تعالى واما من يرمم كالجمر المشروب في غير حال الضرورة وحكمه أنه لا يكون عذرا في حال فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه ويصير عنه وظهاره الاعبارة الردة اذ ركنها فساد العقيدة ولم يوجد ورايت في بعض كتب الفقه الردة بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه فإنه يؤخذ به السكران أيضا

في أمر الحديث أو بالتساهل في أمر الحديث أو بكثرة السهو فيه إذ تبطل الثقة بجميع ذلك أما الهزل والتساهل في حديث نفسه
فقد لا يوجب الرد ولا يشترط كون الراوي معروف النسب بل إذا عرف عدله شخص بالخبيرة قبل حديثه وإن لم يكن له نسب
فضلا عن أن يكون لا يعرف نسبه ولوروى عن مجهول العين لم يقبله بل من يقبل رواية المجهول صفته لا يقبل رواية المجهول
عينه إذ لو عرف عينه بغير ما عرفه بالفسق بخلاف من عرف عينه ولم يعرفه بالفسق فلوروى عن شخص ذكر اسمه واسمه مردين
مخرج وعدل فلا يقبل لأجل التردد

(الباب الثالث في الجرح والتعديل وفيه أربعة فصول)

(الاول في عدد المراكز) وقد اختلفوا فيه فشرط بعض المحدثين العدد في المراكز والجرح كما في من زكى الشاهد وقال القاضي
لا يشترط العدد في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وإن كان الاحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المراكز وقال قوم
يشترط في الشهادة دون الرواية وهذه مسئلة فقهية ولا يظهر عندنا أنه يشترط في الشهادة دون الرواية وهذا لأن العدد الذي
تثبت به الرواية لا يزيد على نفس الرواية فان قيل صح من الصحابة قبول رواية الواحد ولم يصح قبول تزكية الواحد فيرجع فيه
الى قياس الشرع قلنا نحن نعلم بما فعلوه كثيرا لم يفعلوه اذ نعلم أنهم كما قبلوا حديث الصديق رضي الله عنه كانوا يقبلون
تعديله لمن روى الحديث وكيف يريد بشرط الشيء على أصله والاحصان ثبت بقول اثنين وإن لم يثبت الزنا إلا بأربعة ولم يقس
عليه وكذلك نقول تقبل تزكية العبد والمرأة في الرواية كما تقبل روايتهما وهذه مسائل فقهية ثبتت بالمقاييس الشبيهة
فلامعنى اللطاب في افياق الاصول (الفصل الثاني في ذكر سبب الجرح والتعديل) قال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح
دون التعديل اذ قد يجرى بما لا يراه جارحا لا اختلاف المذاهب فيه وأما العدالة فليس لها الا سبب واحد وقال قوم مطلق
الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فلا بد من ذكر سببه وقال قوم لا بد من
السبب فيهما جميعا أخذ جميعا كلام الفريقين وقال القاضي لا يجب ذكر السبب فيهما جميعا لأنه ان لم يكن بصيرا لهذا الشأن

وعليه الاعتماد للفتوى ويؤخذ بالاقارير بالاقرار الذي يصح فيه الرجوع كالاقرار بالزنا وشرب الخمر بالاقرار بالقتل والقذف
فانه يقتض ويحد كما اذا قامت اليقينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يحد حال العصو ومنها الهزل وهو التلطف بكلام لعبا
ولا يريد معناه والتقصي ولا المجازي والهزل اما في انشاءات أو اخبارات أو اعتقادات فالاول على أنواع منها ما يحتمل النقض
كالبيع فالهزل اما في أصله أو قدر البديل أو جنسه فان كان في أصله فان اتفقا على الاعراض فالعقد تام وإن اتفقا على البناء
فالعقد غير تام بل هو كالبيع بشرط اختيار المؤبد فام قد رضى بالسبب دون الحكم أبدا كما في الخيار المؤبد فاما ما انبطل
بطل وإن أجاز جاز في ثلاثة أيام عنده وفي أي وقت شاء عندها وينبغي أن لاتصح الاجارة عند زفر وإن اتفقا في السكوت
فالاعتبار للعقد عنده لا للهزل إذا اصل فيه أن يكون صحيحا وعند همل للهزل إذا الموجود لا يبطل إلا بعطل ولا يبطل ههنا إذ
السكوت ليس اعراضا والمعذرة أن الاقدام على العقد تاسمخ للمواضعة فتأمل وان اختلفا في البناء والاعراض أو البناء والسكوت
أو السكوت والاعراض فعنده النقول قول من بوجوب الصحة لأن الصحة أصل وعند ههنا القول قول المواضعة لانهما اصل
عندهما وفي التحريم ضرورة الاتفاق ستة اعراضهما وبنوا وهما وسكوتهما واعراض أحدهما مع بناء الآخر أو مع سكوت
الآخر وبناء أحدهما مع سكوت الآخر وصور الاختلاف اثنتان وسبعون فلما أن يدعي اعراضهما أو بنائهما أو سكوتهما
أو اعراض نفسه مع بناء صاحبه أو مع سكوتة أو بنائه نفسه مع اعراض صاحبه أو سكوتة أو سكوتة مع اعراض صاحبه أو
بنائه فهذه تسعة وإذا أخذ كل واحد منهما مع التانية السابقة في دعوى الآخر تكون اثنتين وسبعين هذا هو القول بالصحة مع
دعوى كل منهما ببناء الآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى على المتأمل وإن كان الهزل في العقد فلا اعتبار للعقد عند في العقد
كلها لأنه لو اعتبر المواضعة في الزائد ويكون الثمن هو الأقل يلزم اشتراط ما ليس بمن في العقد فيفسد ويحسد يلزم ابطال الأصل
لوصف وعند ههنا الهزل الا في صورة الاعراض منهما إذ الهزل أصل لا يهدر إلا بعطل وإن كل الهزل في جنس الثمن بأن وضوعا
أن يكون دراهم وبذ كر وادنانير فالعبرة بالعقد بالاتفاق لأنه لو اعتبر الهزل بطل المسمى وسبق البيع بلا بدل بخلاف الهزل في العقد

فلا يصلح للتركيب وان كان بصيرا فأي معنى للسؤال والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المتركبي فن حصلت الثقة بصيرته وضبطه بكنفي باطلاقة ومن عرفت عدالتها في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد نزعها إذا فقدنا عالمها بصيرته وعند ذلك نستفصله أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فان الجراح اطلع على زيادة ما ظلع عليها المعدل ولا نقاها فان نقاها بطلت عدالة المتركبي اذا التقى لا يعلم الا اذا جرحه بقتل انسان فقال العدل رأيت حيا بعدة تعارضا وعدا المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجراح وهو ضعيف لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجراح على من زيد ولا يتفق ذلك بكثرة العدد

(الفصل الثالث في نفس التركيبة) وذلك اما بالقول أو بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادته فهذه أربعة أعلاها صريح القول وعمامة أن يقول هو عدل رضا لاني عرفت منه كيت وكيت فان لم يذكر السبب وكان بصيرا بشروط العدالة كني الثانية أن يروي عنه خبرا وقد اختلفوا في كونه تعديلا والصحيح أنه ان عرف من عادته أو بصريح قوله أنه لا يستحيز الرواية الامن عدل كانت الرواية تعديلا ولا افلا من عادة أكثرهم الرواية من كل من سمعوه ولو كلفوا التناء عليهم سكتوا فليس في روايته ما يصرح بالتعديل فان قيل لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشقا في الدين قلنا لم نوجب على غيره العمل لكن قال سمعت فلانا قال كذا صدق فيه ثم لم يعلم يعرفه بالفسق ولا العدالة فهو كروي ووكيل البحث الى من أراد القول الثالثة العمل بالخبر ان أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرفنا يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل فسق وبطلت عدالته فان قيل لعله ظن أن مجرد الاسلام مع عدم الفسق عدالة قلنا هذا يتطرق الى التعديل بالقول ونحن نقول العمل كالقول وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة وما ذكرناه تفرع على الاكتفاء بالتعديل المطلق اذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع والشكاح عد جميع شرائط الصحة وهو بعيد فان قيل لعله عرفه عدلا ويعرفه غيره بالفسق قلنا من عرفه لاجرم لا يلزمه العمل به كالمعدل جرحا الرابعة أن يحكم بشهادته فذلك أقوى من تركيبه بالقول أما تركب 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 فاسدا الآنة 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 والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والشكاح وغيرهما مقيس عليهم اجماع أنها انشأت لا تحتمل الفسخ أو يلزم فيه المال وكان تبعا كالشكاح فان كان الهزل في أصل الشكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالأقل بالاتفاق أما عنده فلا يمكن العمل بالهزل ههنا لان الأقل يكون مهرا والزائد شرطا فاسدا لا يفسده الشكاح وان اتفقا على السكوت أو اختلفوا لم يتفقا على شيء فالأقل في رواية الامام محمد بساينا وفي رواية الامام أبي يوسف المسمى وفي التبرير وهو أصح لان العقد لا يجوز أن يفسر العاقل على الهزل فكانهما يبدأ بالعقد الجدد وعندهما الاعتبار للهزل لانه هو الأصل عندهما كما هو وان كان في الجنس فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اتفقا أو على البناء فهو المثل اتفقا لانه لا مسمى حينئذ في الشكاح بل يبدل وفيه مهر المثل وان اتفقا على السكوت أو اختلفا فهو المثل عندهما وعند في رواية الامام محمد والمسمى في رواية الامام أبي يوسف وقد تقدم الوجهان أو يلزم فيه المال ويكون مقصودا من العقد كالتطلع والصلح عن دم العبد والستق على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارهما ان بنا اذ يصح خيار الشرط عنده فيهما وان أعرضنا بطل الهزل وتم العقد وان سكتا أو اختلفا فالقول لمدعي الجدد عنده ولمدعي البناء عندهما لكن يبطل الهزل ويجب المال ويقع الطلاق والثاني أي الاخبارات لا صحة لها أصلا لان الهزل قرينة على عدم الحكمي عنه وانما كان الحجة باعتبارها فلا تصح الاقرارات أصلا والثالث أي الاعتقادات لا تصح مع الهزل أيضا لانه يكفر بالهزل بالكفر لا تتبدل الاعتقادات بل لان الهزل استخفاف بالدين هذا ومنها السفه وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله وهو لا يمنع التكليف لانه لا ينافي فهم الخطاب والعمل به الآنة يمنع المال الى أن يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن الجدد خمسة وعشرون سنة وعندهما حقيقة الرشد بالنص الصريح في الكتاب العظيم ثم عندهما يجب النظر له فيجب الحجر بقضاء القاضي عند أبي يوسف وتغيير نفسه عند الامام محمد والامام بقول ليس هو محل النظر فانه يبيع العقل الذي أعطاه

كيف وترك العمل لا يزيد على الجرح المطلق وهو غير مقبول عند الاكثرين وبالجملة ان لم يتقدح وجهه لتركه العمل من تقديم
أو دليل آخر فهو كالجرح المطلق

(الفصل الرابع في عدالة الصحابة رضي الله عنهم) والذي عليه سلف الامة وجاهير الخلف أن عد التهم معلومة بتعديل الله عز وجل اياهم وثبانه عليهم في كتابه فهو معتقد نافيهم -م الا أن ثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به وذلك مما لا يثبت فلا حاجة لهم الى التعديل قال الله تعالى كنتم خيرا امة اخرجت للناس * وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة 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 خيرا للناس قرني ثم الذين يلونهم وقال صلى الله عليه وسلم لو أنفق أحدكم ملء الارض ذهباً ما بلغ مداً أحدهم ولا نضيفه وقال صلى الله عليه وسلم ان الله اختار لي اصحاباً باواصهاراً وانصاراً فأى تعديل أصح من تعديل علام الغيوب سبحانه وتعديل رسوله صلى الله عليه وسلم كيف ونولم يرد الشائلكان فيما اشتهروا وتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذل المهج والاموال وقتل الآباء والاهل في موالاترسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته نفاية في القطع بعد التهم وقد زعم قوم أن حالهم كحال غيرهم في لزوم البحث وقال قوم حالهم العدة في بداية الامر الى ظهور الحرب والخصومات ثم تغير الحال وسفكت الدماء فلا بد من البحث وقال جناهير المعتزلة عائشة وطهحة والزيبروجيع أهل العراق والشام فساق بقتال الامام الحق وقال قوم من سلف القدرة يجب رد شهادة علي وطهحة والزيبروجيع لانهم فساقا لا يعرفه بعينه وقال قوم نقبل شهادة كل واحد اذا انفر دلالة لم تعين فسقة أما اذا كان مع مخالفه فشهادته اذا نذر أن أحدهما فسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتلته وكل هذا اجراء على السلف على خلاف السنة بل قال قوم ماجرى بينهم ابنتي على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب وألصق واحد والمحطى معذور لا ترد شهادته وقال قوم ليس ذلك مجتهدا فيه ولكن قتله عثمان والخوارج مخطوون قطعنا عنهم جهالا وخطاهم

الله تعالى ولا يستعمله وايضا فيه اهدار ادميته والحاقه بالحيوانات فلا تجبر وفي التحريم الاشبهه قهولها لان في منع السال دلالة تطاهرة على أن المقصود منه عدم التضييع وذلك بالجرح أبلغ ورأيت في كتب الفقه القنوي على قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا أنه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصا كقصر الصلاة الرباعية وتأخر خطاب الصوم وشروع المسح الى ثلاثة ايام وغير ذلك (مسئلة * سفر المعصية) أي سفر يكون الغرض منه فعلا هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق (لا يمنع الرخصة عندنا خلافا للامة الثلاثة) الشافعي ومالك وأحمد فعندهم يمنع الرخصة وأما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه عن أحد الامن الروافض (لنا الاطلاق) أي اطلاق النصوص عن التقييد ينسق كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا لضرورة وليست (قال الله تعالى فن كان منكم مريضا أو على سفر) وهو أهم من كونه للمعصية أو الطاعة (فعدته من أيام آخر) أي فواجب عليه عدته 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 للرفاهية (قلنا) مسلم أن النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية (ليست اياه) أي السفر (بل مجاورته) ألا ترى أنه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة والسبب هنا نفس السفر لا مع كونه معصية (فصار كالصلاة في الارض المعصومة) فانها لما لم تكن نفسها معصية أسقطت الواجب (بخلاف السبب المعصية) نفسها (كالسكر يشرب السكر المحرم) فإنه لا يصلح سبباً للنعمة وسرماذ كرأن السفر لما كان مما يبني عليه بعض العبادات كالجهاد والحج وغيرهما أو كثر أمور المعاش كالسجادة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الاغلب رتب الله تعالى عليه حكماً أخف وجعله سبباً للرخصة لهذا الخبير الكثير فلا تبطل سببته بعسر ورض معصية مجاورته لا تبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفية بالمعصية بل عما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطالب الرزق الحلال فلا يرد أن اناطة الشارع الرخصة عما هو يلزمه وقصد منه المعصية لا يلبق وشد وادعى أنه لا نظير له وقالوا أيضاً قال الله تعالى فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه

وكانوا متأولين والفاسيق المتأول لا ترووا بته وهذا أقرب من المصير الى سقوط تعديل القرآن مطلقا فان قيل القرآن أنشئ على الصحابة فمن الصحابي أمن عاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم أمن لقيه مرة أو من صحبه ساعة أو من طالت محبته وما حد طولها قلنا الاسم لا يطبق الا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع العجبة ولو ساعة ولكن العرف يخص الاسم بمن كثرت محبته ويدور ذلك بالآثار والنقل الصحيح ويقول الصحابي كثرت محبتي ولا حدثتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب

(الباب الرابع في مستند الراوى وكيفيه ضبطه) ومستنده ما قراءة الشيخ عليه أو قراءته على الشيخ أو اجازته أو مناويلته أو رؤيته بخطه في كتاب فهي خمس مراتب الاولى وهي الاعلى قراءة الشيخ في معرض الاخبار ليروى عنه وذلك يسقط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا وقال فلان وسمعت يقول الثانية أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت فهو كقوله هذا صحيح فبحوز الرواية به خلا فالعض أهل الظاهر اذ لو لم يكن صحيحا لكان سكوتة وتقريره عليه فسقا فادحافي عدالته ولو حوزنا ذلك لحوزنا أن يكذب اذ انطق بكونه صحيحا نعم لو كان ثم محضلة فإذ كثرات أو غفلة فلا يكفي السكوت وهذا يسقط 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 الفلاني أو ما صح عندك من مسموعاتي وعند ذلك يجب الاحتياط في تعيين المسموع أما اذا اقتصر على قوله هذا مسموعى من فلان فلا يجوز الرواية عنه لانه لم يأذن في الرواية فلعليه لا يجوز الرواية لخلل يعرفه فيه وان سمعه وكذلك لو قال عندى شهادة لا يشهد ما لم يقل أذنت لك في أن تشهد على شهادةى أو لم تقم تلك الشهادة في مجلس الخكم لان الرواية شهادة والانسان قد يتساهل في الكلام ولكن عند جزم الشهادة قد يتوقف ثم الاجازة تسلط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا اجازة أما قوله حدثنا مطلقا حوزة قوم وهو فاسد لانه يشعر بسماع كلامه وهو كذب كما ذكرناه في القراءة على الشيخ الرابعة المناولة وصورته أن يقول خذ هذا الكتاب وحدث به عنى فقد سمعته من فلان

أى فى أكل المشتهى هذه الرخصة بغير الباغى فيعمم في غيره بالقياس قلنا تأويله غير باغى على نفسه بالتحاوز عن الحد فى الاكل ولا عاد على غيره من المضطرب بأخذ ميثمهم 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 مكتسبا لانه حدث من عدم التثبت الذى هو من تقصيره (مسئلة * المؤاخذه بالخطا جازة عقلا) أى العقل لا يابى عن تجوز المؤاخذه على ارتكاب السبئية خطأ (خلافا للمعتزلة لنا) انه تعالى مدح السائلين عدم المؤاخذه بالخطا قال الله تعالى وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكف الله نفسا الا اوسه معها لما كسبت وعلمها ما اكتسبت (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) ولو لم تصح المؤاخذه عقلا لما مدحوا بهذا السؤال لانه حينئذ سؤال عما يستحيل (والسؤال عما يستحيل باطل) المعتزلة (قالوا المؤاخذه) انما تكون (بالجنابة وهي بالقصد) ولا قصد فى الخطا فلا جنابة فلا مؤاخذه فيه (قلنا) لان سلم أنه لا جنابة فيه بل فيه جنابة (بعدم التثبت والاحتياط الواجبين) والخطا لما كان مسببا عن عدم التثبت الذى هو الجنابة صار هو أيضا جنابة فتحوز المؤاخذه به أيضا وانما نقول ان المؤاخذه بعدم التثبت فقط بل بفعل الخطا حتى يرد أن النزاع حينئذ لفظى بل المؤاخذه به لكن لكونه مسببا عن فعل اختيارى فتدبر ثم الخطا وان كان جنابة كما بينا (الآن فيه شبهة العدم) أى شبهة عدم الجنابة ولذا لا يؤاخذه فى الاثم سمعا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان وما أكرهوا عمله (فلا يؤاخذه بحد ولا نكاح) لانهم ما سقطان بالشهات (دون ضمان المتلفات) خطأ (من الاموال) فانه يؤاخذ به جبر التلف لالكونه جنابة الا ترى أنه يجب على الصغير ولما كان نوع جنابة والقتل من أعظم الكبائر لم يهدر الخطا فيه بل وجبت الكفارة وأما الدينة فجزاء المحل (ويقع طلاقه عندنا) وكل انشاء لا يحتمل الفساد (خلافا للشافعى) رحمه الله (لان اعتبار الكلام) انما يكون (بالقصد ولو وجد) فى الخطا فلا اعتبار لكلامه (كفى فى النائم) فلا يقع (قلنا) نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن (الغفلة عن معنى اللفظ امر خفى) فلا تناط الاحكام على قصد المعنى (فأقيم تمييز البلوغ بمقامه) أى القصد لانه مظنة القصد واذا كانت المظنة موجودة لا ينتفى الحكم وان كانت الحكمة منتفية (بخلاف النوم) فان تمييز البلوغ منتف

وجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له واذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للمناولة فهو زيادة تكلف أحدثه بعض المحدّثين بلا فائدة كما يجوز رواية الحديث بالأجازة فيجب العمل به خلافاً لبعض أهل الظاهر لأن المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق المعرف وقوله هذا الكتاب مسعوي فارو عن في التعريف كقراءته والقراءة عليه وقولهم أنه قادر على أن يحدثه به فهو كذلك لكن أي حاجة اليه ويلزم أن لا يصح القراءة عليه لأنه قادر على القراءة بنفسه ويجب أن لا يروى في حياة الشيخ لأنه قادر على الرجوع إلى الأصل كافي الشهادة فدل أن هذا لا يعتبر في الرواية الخامسة الاعتماد على الخط بان يرى مكتوباً بخطه اني سمعت على فلان كذا فلا يجوز أن يروى عنه لان روايته شهادة عليه بأنه قاله والخط لا يعرفه هذا نعم يجوز أن يقول رأيت مكتوباً في كتاب بخط فلان أنه خط فلان فان الخط أيضاً قد يشبه الخط أما اذا قال هذا خطي قبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله أو بقرينة حاله في المجلس لرواية الحديث أما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري مثلاً فرأى فيه حديثاً فليس له أن يروى عنه لكن هل يلزمه العمل ان كان مقلداً فعليه أن يسأل المجتهد وان كان مجتهداً فقال قوم لا يجوز له العمل به ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل حاز العمل لان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادتها مل الصحف بصحة دون أن يسمعه كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي أن يروى إلا ما يسمع سماعه أو لا يحفظه وضبطه إلى وقت الأداء بحيث يعلم أن ما أداه هو الذي سمعه ولم يتغير منه حرف فان شك في شيء منه فليترك الرواية ويتفرع عن هذا الأصل مسائل (مسئلة) اذا كان في مسوعاته عن الزهري مثلاً حديث واحد شك أنه سمعه من الزهري أم لا لم يجزه أن يقول سمعت الزهري ولا أن يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة على الزهري فلا يجوز الا عن علم فعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقراراً ولم يعلم أن المقر زيد أو عمرو ولا يجوز أن يشهد على زيد بل نقول لوسع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم أنه لم يسمعه ولكنه التمس عليه عينه فليس له روايته بل ليس له رواية شيء من الأحاديث عنه اذا ما من

فيه ثم لا يخفى أن هذا انما يتم لو كان المدعي وقوعه قضاء لان القصد امر محقق فلا بد من اعتبار المظنة وأما الخبر العليم فيعلم القصد وليس هنا دليل على اعتبار المظنة والغاية الحكمة وسيجي ما يشهد أن كان هذا ومنها الاكراه وهو وان كان عارضاً على الاهلية مكسباً لكنه من الغير (مسئلة) الاكراه ملبج وهو بما يقوت النفس أو العضو) ان لم يفعل الفعل المكروه عليه (وغیره) وهو الاكراه بغير ما يقوت النفس والعضو (غیره) أي غير الملبج (كالجلس والضرب وهو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وينقضه مطلقاً قال جماعة) يمنع الاكراه التكليف (في الملبج) منه (دون غيره وقالت المعتزلة يمنع) الاكراه التكليف في الملبج بعين المكروه عليه وينقضه وينع (في غيره في عين المكروه عليه دون نقضه) أي لا يمنع في نقض المكروه عليه (لأن الفعل) المكروه عليه وكذا ضده (يمكن) في ذاته كما كان قبل أيضاً (والفاعل متمكن) عليه (كغيب لا) يتمكن (و) الخلال (أنه يختار أخف المكروهين) من الفعل وما عده به فان رأى الفعل أخف مما عده به يختاره وان رأى ما عده به أخف منه اختاره فالفاعل قادر فيصيح التكليف (ولذا قد يفترض ما أكره عليه) والاقتراض نوع من التكليف (كالأكراه بالقتل على شرب الخمر) فإنه حينئذ يفترض عليه الشرب (فيما ثم تركه) قد (يحرم) ما أكره عليه (كعلي قتل مسلم ظليماً) أي كالاكراه على قتل مسلم ظليماً فإنه لا يحل بحال (قبو جرمي الترتك) لأنه وجد الداعي إلى الحرام فكف النفس عنه (كعلي اجراء كلمة الكفر) أي كما يجوز في الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكن لا يأنم ههنا ان فعل وان كان حراماً لأنه معمول به معاملة المباح كما قدم وياثم في صورة الاكراه على القتل بفعل الحرام (وقال المفصلون) بين الملبج وغيره (المكروه عليه واجب الوقوع) لان المكروه أبلغ الفاعل إلى الفعل (وضده ممنوع) وقوعه (والتكليف به مما يحل قلنا) لأن المالك عليه واجب بالذات وضده ممنوع بالذات بل الوجوب فيه وكذا الامتناع قد يكونان بالشروع كالقتل وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فان العقل من شأنه أن يختار ما يراه أسخف و (الاجباب والامتناع بالشروع أو العقل لا يتناقض الاختيار) للفاعل (بل هو مرجح) لطاب الفعل أو الترتك (لما موجب قتامل) فإنه دقيق (وقالت المعتزلة) لا يمكن الامتناع في التكليف بعين المكروه عليه (اذا أكرهه على عين المأمور به فالأنتان به لداعي الاكراه لا لداعي

حديث الاويمكن أن يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب على ظنه في حديث أنه مسموع من الزهري لم تجز الرواية بظنه 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 كما أنه لا يعبر بالصدق الشاهد أما الشاهد فينبغي أن يتحقق لان تكليفه أن لا يشهد الاعلى المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة
مممكن وتكليف الحاكم أن لا يحكم الا بصدق الشاهد محال وكذلك الراوي لا يسبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى
معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق فينبغي أن لا يروي فان قيل فالواحد في عصرنا يجوز أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولا يتحقق ذلك قلنا لا طريق له 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 روى في كتاب يعتمد عليه وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل به لانه مرسل لا يدري من أين قوله
وإنما يلزم العمل اذا ذكر مستنده حتى يتطرق في حاله وعده الله والله أعلم (مسئلة) اذا أنكر الشيخ الحديث أنكارا جاحدا
قاطع بكذب الراوي ولم يعمل به لم يصر الراوي محرم ولا ان الجرح ربما لا يثبت بقوله واحد ولانه مكذب شيخه كما أن شيخه مكذب
له وهما عدلان فهما كيتبين متكاذبين فلا يوجب الجرح أما اذا أنكر انكار متوقف وقال لست أذكره فيعمل بالخبر لان
الراوي جازم أنه سمعه منه وهو ليس بقاطع بتكذبه وهما عدلان فصدقهما اذا يمكن وذهب الكرخي الى أن نسيان الشيخ
الحديث يبطل الحديث وبني عليه الطراح خبر الزهري أجماعاً نكحت بغير إذن ولها واستدل بانه الاصل ولا يهلبس للشيخ
أن يعمل بالحديث والراوي فرعه فكيف يعمل به قلنا للشيخ أن يعمل به اذا روى العدل له عنه فان بقي سئلته مع رواية العدل
فليس له العمل به وعلى الراوي العمل اذا قطع بانه سمع وعلى غيره العمل جمعاً بين تصديقهما والحاكم يجب عليه العمل بقول
الشاهد الموثور الظاهر انه مدله ويجزم على الشاهد ويجب على العاين العمل بفتوى المجتهد وان تغير اجتهد اذ لم يعلم بتغير اجتهاده
والمجتهد لا يعمل به بعد التغير لانه عمله فعل كل واحد على حسب حاله وقد ذهب الى العمل به مالك والشافعي وجمهور المتكلمين
وهذا لان النسيان غالب على الانسان وأي محدث يحفظ في حينه جيع مارواه في عمره فصار كمثل الشيخ في زيادته في الحديث

الشرع) فلا اخلاص (فلا يثاب عليه) ولا امتثال (فلا يصح التكليف به) لان قضاء الفائدة (بخلاف ما اذا أتى بنقض
المكروه عليه) وكلف به (فانه أبلغ في اجابة داعي الشرع) حيث صبر على التعذيب في سبيل الله (قلنا) قد اعترفتم بصفة
التكليف بضد المكروه عليه (وصحة التكليف بالضد تقتضي المقدورية) أي كونه مقدورا (والقدرة على الشيء قد يرد على
ضد) فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد الذي هو عين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به هذا
ولعله غير وافي فان انصهر 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 أقالنا نسلم الاتيان بعين المكروه
عليه لداعي الاكراه لوما فان الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الاداعي الشرع والعمل بالنسبة والعالم هو الله
تعالى فتأمل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراه أن الضابطة عندنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون آلة للمكروه في الفعل
أو يمكن الاول هو الاقوال بل فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره وهي اخبارات وانشاآت فالخبرات لا تفيد الحكم في كلا
نوعيه لان الخبيث فيها باعتبار المحسني عن والاكراه غير نية ظاهرة على أنه لا يقصد المطابقة والانشاآت اما أن لا تقبل الفسخ
كالمطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يؤثر فيه الهزل فيهي لم تقع أحكامها ولا يؤثر فيها الاكراه لانه لم يؤثر الهزل مع أنه لا اختيار
للحكم فيه فالاولى أن لا يؤثر الاكراه مع أن فيه اختياراً وأنه انما كره عليه بايقاع الضلوع لا مجرد التلذذ بكلمة الطلاق وهو
قد قصد المكروه عليه ابقاء لنفسه وبدنه فتأمل فيه فانه محل تأمل واما أن تقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فهي تفسد
والثاني وهو ما يمكن أن يكون آلة للمكروه فينظر ان كان جعله آلة بغير محل الاكراه ولا يغير فان غير اقصر الفعل على الفاعل كما
في الاكراه على قتل المحرم السيد فانه وان كان يصح جعله آلة الا أنه بغير محل الاكراه فانه لو جعل قاتل لكان هذا القتل جناية
على اكرامه دون اكرام القاتل وكان الاكراه لجناية على اكرام المكروه فينبذ يقتصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء
على المكروه لانه جنى جنايته أخرى فوق الدلالة على الصيد كما اذا كره على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل
الفعل آلة لكان للفعل للمكروه فيصير غصباً لا تسليماً للبيع ومحل الاكراه هو لا غير فيقتصر عليه ويملك ملكاً فاسداً كما في البيع

أوفى أعراب في الحديث فان ذلك لما لم 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 انفراد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقبل فكذلك اذا انفراد بزيادة لان العدل لا يتهم بما يمكن فان قيل يبعد انفراده بالحفظ مع اصغاء الجميع قلنا تصدق الجمع أولى اذا كان ممكنا وهو قاطع بالسماع والاخر من قاطعوا بالنفي فاعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذكره في مجلسين حيث ذكر الزيادة لم يحضر الا الواحد أو كوفي مجلس واحد وكره في مجلس واحد وكره في مجلس واحد وكره في مجلس واحد ولم يحضر الا الواحد ويحتمل أن يكون راوى النقص دخل في أثناء المجلس فلم يسمع التمام وأشتر كوا في الحضور ونسوا الزيادة الا واحدا أو طرأ في أثناء الحديث سبب شاغل مدعش فغفل به البعض عن الاصغاء فيحفظ الزيادة المقبل على الاصغاء أو عرض لبعض السامعين خاطر شاغل عن الزيادة أو عرض له مزعج يوجب قيامه قبل التمام فإذا احتمل ذلك فلا يكذب العدل ما أمكن (مسئلة) رواية بعض الخبر ممتنعاً كثيراً ممن نقل الحديث بالمعنى ومن جوز النقل على المعنى جوز ذلك ان كان قد رواه مرة بتسامه ولم يتعلق المذكور بالمتروك لتعلقا بغير معناه وأما اذا تعلق كشرط العبادة أو ركنها أو مابنه التمام فنقل البعض تحريف وتليس أما اذا راوى الحديث مرة تاماً ومرة ناقصاً انقصانا لا يعرفه وماز ولكن بشرط أن لا يتطرق اليه سوء الظن بالثمة فاذا علم أنهم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك (مسئلة) نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل عو اقع الخطاب ودقائق الالفاظ أما العالم بالفروق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والاطهر والعام والاعم فقد جوز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجاهير الفقهاء أن ينقله على المعنى اذا فهمه وقال فريق لا يجوز له الابدال اللفظ بما يرافقه وبساوية في المعنى كما يبذل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والابصار بالاحساس والبصر بالخطير 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 العالم الاجماع على جواز شرح الشرع للمجم بلسانهم فاذا جاز

الفايد فتأمل فانه موضع أشد تأمل وان كان جعله آلة لا يغير محل الاكراه ينسب الى المكروه ويلزمه العهدة ويجعل الفاعل آلة كما اذا أكره على قتل انسان مسلم فالقصاص على المجرى دون القاتل وكذا اذا أكره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون التالف وكالا كراه على الاعتاق فانه من حيث صدر منه انشاء التصرف لا يصح جعله آلة اذ ليس بآلة أحد ان يعتق عبده غيره ومن حيث انه منزيل للآلة اتلاف ويصح جعله آلة ففعل آلة ويجب الضمان على المجرى وعلى هذا اختلف وعند الشافعي رحمه الله الاكراه قسمان على الحق وعلى الباطل فان كان على الحق كاكراه الحربى على الاعيان واكراه الدائن المديون على البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما أكره عليه وان كان على الباطل فينظر ان كان يبيع الفعل المكروه عليه فلا يثبت ما أكره عليه ان وجد تنفذاً على المجرى كما في الاتلاف ونحوه نفذ عليه والباطل فالتصرفات كلها تبطل عنده اخبارا كان أو انشاء قابلاً للفسخ أو لافان الاكراه قد قطع الفعل عن الفاعل ومن غيره لا ينفذ وان كان لا يبيع نفذ على الفاعل ويثبت حكمه عليه كالا كراه على القتل يقتص من القاتل وانما يقتص من المجرى لانه مسبب فصار كانه قتله انسان وكراه الرجل على الزنا فيجهد الزاني عنده هذا كله في أحكام الدنيا وأما في أحكام الآخرة فالاكراه ان كان على الباطل فان كان يباح المكروه عليه حقيقة كالمثمة وانخرقوا جرح على الفعل وبأثم بالترك وان كان لم يبيع ولم يعامل الله معاملته أيضاً بل بقي حراماً كما كان قبل الاكراه يأتى بالفعل ويؤجر على الترك كالا كراه على القتل والزنا للرجل وان كان لم يبيع لم يكن عومل به معامله المباح يؤجر على الترك ولا يأتى بالفعل كالا كراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان أو تأخير الصلاة عن الوقت أو الافطار في الشهر المبارك أو الجنبات على الاحرام أو اكره المرأة على الزنا ونحو ذلك والا كراه على اتلاف مال المسلم فهو أيضاً باق على الحرمة وعومل معامله المباح لكن قال الامام محمد رحمه الله أروا أن لا يأتى بالاتلاف وان صبر كان شهيداً وما أجوراً هذا كله في المجرى وأما في غير المجرى فيما ثبتت به هذا ولما كانت مسائل الاكراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين وأورد مسئلته عقيب الاكراه مختللة بين العوارض فقال (مسئلة) لالحرج في الشرع (عقلاً) كما عند المعتزلة (أو شرعاً) كما عندنا (وهو) أى الحرج كل (مشكك) بعض أفراد أقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع اعتباره (فهذا) أى فلاحل انه

ابدال العربية بمجمة ترادفها فلا ينبغي زعم بعبارة ترادفها وتسويها أولى وكذلك كان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد يلقونهم بأوامر بلغتهم وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم فله أن يشهد على شهادته بلغة أخرى وهذا لا نعلم أنه لا يمد في اللفظ وإنما المقصود فهم المعنى وإصالة إلى الخلق وليس ذلك كالشهاد والتكبير وما أعيد فيه 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 لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه فما اختلفت الناس فيه من الالفاظ المترادفة فلا يمنع منه وهذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة والمعنى واحد وان أمكن أن تكون جميع الالفاظ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات مختلفة لكن الأغلب أنه حديث واحد ونقل بالفاظ مختلفة فله روى رحم الله امرأ ونضر الله امرأ وروى ورب حامل فقه لافقه له وروى حامل فقه غير فقهه وكذلك الخطب المتحدة والوقائع المتحدة رواها الصحابة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة فدل ذلك على الجواز (مسئلة) المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة والجاهل ومروم ودو عند الشافعي والقاضي وهو المختار وصورته أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصر أمراً أو قال من لم يعاصر أمراً بغيره قال أبو هريرة والدليل أنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقي مجهولاً عندنا لم نقله فإذا لم يسمه فالجهل أتم فن لا يعرف عينه كيف تعرف عدالته فان قيل رواية العدل عنه تعديل فالجواب من وجهين الأول أننا لا نسلم أن العدل قدير روى عن لؤس عنه لتوقف فيه أو جرحه وقدرنا بانهم روى عن اذاسه أو اعنه عدلوه مرة وجرحوه أخرى أو قالوا لا ندرى فالراوى عنه ساكت عن تعديله ولو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل جرحاً ولوجب أن يكون الراوى إذا جرح من روى عنه مكذباً بنفسه ولأن شهادة الفرع ليس تعديلاً للاصل ما لم يصرح وافترق الرواية والشهادة في بعض التبعيات لا يوجب فرقا في هذا المعنى كالموجب فرقا في منع قبول رواية الجرح والمجهول وإذا لم يجز أن يقال لا يشهد العدل الاعلى شهادة عدل لم يجز ذلك في الرواية ووجب فيها معرفة عين الشيخ والاصل حتى يتظرفي حالهما فان قيل العتنة كافية في الرواية مع أن قوله روى فلان

لا حرج في الدين (لم يجب شيء) من الاحكام (على الصبي العاقل) لقصور البدن أو لقصوره أو لقصور العقل (ولا على المعتوه البالغ) لقصور العقل (خلافاً لابي زيد) الامام القاضي لأن العبادات واجبة سقط أداؤها للضرورة (و) لاجل أن لا حرج في الدين (لم يجب قضاء الصلاة في الحيض والتفاس دون الصوم) فانه يجب قضاءه لقول أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة كذا في الصحيحين وفي قضاء الصلاة من الحرج ما لا يخفى لان الشهر عادة لا يتجاوز من الحيض وهو أيضاً لا يكون أقل من ثلاثة فتبلغ الصلاة كثره في قضاءها حرج عظيم (و) لاجل ذلك (شرعت العبادات في المرض) على حسب الطاقة (فاعداد مضطجها) لما روى البيهقي والبخاري 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 الأرض ان استطعت والافأوم اعما واجعل سجودك أخفض من ركوعك (و) لاجل ذلك (انتفى الاثم في الخطا بمجتهدا) وقد ثبت باجماع قاطع معاضد بأحاديث صحاح وقد أومأ الله تعالى إليه بقوله لولا كذب من الله سبق لمسك فيما أخذتم عذاب عظيم أي لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذه في الخطا في الاجتهاد لمسك العذاب في أخذ الفداء والله أعلم بمراده (و) لذلك انتفى الاثم (في النسيان) لما روى ناس من قبل (و) لذلك (انتفى كل الصائم ناسياً) فلا ينقض به الصوم ولا اثم أيضاً لما روى الشيخان عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فاتماً أو طعمه الله وسقاه (و) لذلك (خفف في السفر) لانه مظنة المشقة (فشرعت) الصلاة (الرابعة ركعتين) لما مر (و) شرع فيه (مسح الخف ثلاثة أيام) ولياليها والاحاديث في ذلك شهيرة مستفيضة كما عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن ويوماً وليلة للقيم (و) لذلك من عدم الحرج في الدين (ثبت الرخصة) للمسافر (بالشروع) في السفر (قبل تحفته) والقياس يقتضى أن لا يخصص الا بعد تحقق السفر بالخروج ثلاثة أيام لان الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج 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 بلفه بواسطة ومع الاحتمال يقبل ومثل ذلك في الشهادة لا يقبل قلنا هذا اذا لم يوجب فرقاً في رواية المجهول والمرسل مروى عن مجهول فينبغي أن لا يقبل ثم العنونة جرت العادة بها في الكتب فانهم استعملوا أن يكتبوا عند كل اسم مروى عن فلان سماعه وشعوا على القرطاس فالوقت أن يضيعوه فأوجزوا وانما يقبل في الرواية ذلك اذا علم بصرح لفظه أو عاينه أنه يريد به السماع فان لم يرد السماع فهو متردد بين المسند والمرسل فلا يقبل الجواب الثاني أنا ان سلمنا حدلاً أن الرواية تعدل فتعد به 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 عنه ولا يعرف بنفسه أو ما من لم نعرف عنه فلهذا لو ذكره لعرفناه بنفسه أو بطبعه عليه المعدل وانما يكتب في كل مكاتب بتعريف غيره عند العجز عن معرفة نفسه ولا يعلم غيره ما لم يعرفه بعينه ومثل هذه العلة لم يقبل تعدل شاهد الفرع مطلقاً ما لم يعرف الاصل ولم يعنه فاعل الحاكيم يعرفه بنفسه وعداوة وغيره احتجوا بانفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل العدل فان عباس مع كثرة روايته قيل انه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا أربعة أحاديث لصرفه وصرح بذلك في حديث الرضا في النسبته وقال حدثني به أسامة بن زيد وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبى حتى رمي 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 قبراط ثم أسنده الى أبي هريرة وروى أبو هريرة أن من أصبح جنباً في رمضان فلا صومه وقال ما أتلتها ورب الكعبة ولكن محمد أصلى الله عليه وسلم قالها فلما رجع قال حدثني به الفضل بن عباس وقال البراء بن عازب ما كل ما حدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سمعنا بعضه وحدنا أو سمعنا بعضه أما التابعون فقد قال النخعي اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو حدثني واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول المرسل والجواب من وجهين الاول أن هذا صحيح ويدل على قبول بعضهم المراسيل والمسئلة في محل الاجتهاد ولا يثبت فيها اجماع أصلاً وفيه ما يدل على أن الجملة لم يقبل والمراسيل ولذلك باختر ابن

(صح) كونه مقبياً (ولزم) عليه (أحكام الإقامة) من الاخذ بالعزيمة (ولو) كان (في المفازة) مع أنها ليست محلاً للإقامة (لأنه رفع لها) أي للرخصة فان سببها الذي هو السفر لم يتقرر فيا زالت تية السفر يصير ما تعان من اتیان سببها فلا تمنع المفازة فانما التمتع لا يبتداء الإقامة دون بقائها (وبعدها) أي بعد مدة السفر (لا) تصح الإقامة (الا فيما يصح فيه) من العمران (لأنه رفع) للسفر (بعد تحققه) وتجديد إقامة فلا بد من موضع يصلح لابتدائها هذا وأما العوارض السماوية فنها الصغر فإنه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان التلغات لأنه لجبر التلغ ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤدها الولي من ماله ولا يصح اسلامه لعدم مركبه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك وأما البالغ حد التمييز فيجب عليه أداء الايمان عند الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور المارديدي وسائر مشايخ العراق ويصح ايمانه باتفاق مشايخنا ويصح أداء العبادات من غير لزوم وتجب الغرامات والمؤنات وتدفع عنه الاجزئة وبينونة المرأة الكافرة لاسلامه والمؤمنة لا لارتدادها لاجل الجزاء بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المير عند اسلام زوجته دون غير المير بل يؤخر ويصير غير المير مؤمناً بعد الاحد الاوين والدار وكذا يصير ميرتاداً اذا ردها وحاقهما معه في دار الحرب وكذا المير الساكت تابع لاحد همدان المظهر للاسلام أو الكفر ومنها الجنون والعته فالجنون القليل لا يسقط شيئاً من العبادات فيجب قضاؤها وحده القلة في حق الصلاة ما لم يمتد يوماً وليلة لأنه مظنة التكرار وعند الامام محمد اذا بلغ ستاً اعتبار الحقيقته وفي الصوم الشهر وفي الزكاة والحج الحول وعن أبي يوسف الاكتفاء بالاكثرو والكثير منه مثل الصغر الا أنه يعرض على أبيه الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كافي الصبي لأنه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن بعد الاسلام يحكم كاسلامه أبداً ولا يتبع أحد ولا يحكم برده برده أبويه والعته مثل الصباغ التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي الخبر نقل عن التقوم أنه يجب عليه العبادات احتياطاً ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو عذر في حق الاثم مطلقاً وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فان كان مع من ذكر فلا عذركا كل الناس في الصلاة اذ هيتهما مذكرة وصيد المحرم ناسياً اذا الاحرام مذكروا وان لم يكن هنالك مذكراً يكون عذراً كالاكل

عاس وابن عمر وأباهر برتمع جلاة قدرهم لاشك في عد التهم ولكن المكشف عن الراوى فان قيل قبل بعضهم وسكت الآخرون فكان اجماعاً قلنا لان تسليم ثبوت الاجماع بسكوتهم لا سبب في محل الاجتهاد بل لعله سكت مضراً للانكار أو متردداً فيه والجواب الثاني أن من المذكورين للرسل من قبل مرسل الصحابي لانهم يحدون عن الصحابة وكلهم عدول ومنهم من أضاف اليه مراسيل التابعين لانهم يروون عن الصحابة ومنهم من خصص كبار التابعين بقبول مرسله واختار على قياس رد المرسل أن التابعي والصحابي إذا عرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروى الا عن صحابي قبل مرسله وان لم يعرف ذلك فلا يقبل لانهم قد يروون عن غير الصحابي من الاعراب الذين لا صحبة لهم وانما ثبتت لنا عدالة أهل الصحبة قال الزهري بعد الارسال حدثني به رجل على باب عبد الملك وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة حدثني به بعض الخرس (مسئلة) خبر الواحد فيما نعلمه السوى مقبول خلافاً للكرخي وبعض اصحاب الرأي لان كل ما نقله العدل وصدقه فيه ممكن وجب تصديقه فس الذكراً مثلاً نقله العدل وصدقه فيه ممكن فانا لا نقطع بكذب ناقله بخلاف ما لو انفسد واحد بنقل ما تحسب العادة فيه أن لا يستفيض كقتل امير في السوق وعزل وزير وهجوم واقعة في الجامع منعت الناس من الجمعة أو كخسف أو زلزلة أو انقراض كوكب عظيم وغيره من المجائب فان الدواعي تتوفر على اشاعة جميع ذلك ويستحيل انكثامه وكذلك القرآن لا يقبل فيه خبر الواحد علمنا بأنه صلى الله عليه وسلم بعد باشاعته واعتنى بالقائه الى كافة الخلق فان الدواعي تتوفر على اشاعته ونقله لانه أصل الدين والمنفرد برواية سورة أو آية كاذب قطعاً فاما ما تهمه البوى فلا نقطع بكذب خبر الواحد فيه فان قيل لم تذكر على من يقطع بكذبه لان خروج الخارج من السبيلين لما كان الانسان لا يتفكر عنه في اليوم والليله مراراً وكانت الطهارة تنتقض به فلا يحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يشيع حكمه وسأجى به الاحاد اذ يؤدى الى اخفاء الشرع والى أن تبطل صلاة العباد وهم لا يشعرون فتحب الاشاعة في مثله ثم تتوفر الدواعي على نقله وكذلك مس الذكراً كما يكثر وقوعه فكيف يخفى حكمه قلنا هذا يبطل أولاً بالوتر وحكم الفصد والحجامة والقهقهة ووجوب الغسل من غسل الميت وافراد

في نهار رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح ناسيا ومنها النوم وهو فترة تعرض للانسان مع بقاء العقل وتوجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال اختاراً ولما يمكن النائم فاهما الخطاب أخر عنه ولم تعتبر أفعاله في حق الائم وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم وكذا ذابئة انسان قتل بانقلابه عليه ولا تعتبر أقواله أيضاً حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك ولا يوصف كلامه بخبراً وانشاء بل كالحان الحيوانات فلا تعتبر قراءته في الصلاة ولا يسقط بها الفرض صرح به الامام نفي الاسلام ولا تفسد بقهقهته الصلاة ولا الوضوء صرح به هو أيضاً وقيل يفسد ان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلاة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبنى وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلاة وفي الخبرين هو الاقيس عنده لان نقض الوضوء لكونها جنابية ولا جنابية فبقي مجرد كلام فتنفسد به الصلاة لان الكلام يفسد ما مطلقا لعدم فرق النص كالمسأهي ثم النوم تسترخى منه الاعضاء وهو سبب لخروج شئ ولذا جعل الشرع الموجب للاسترخاء منه حداً ما قامه للسبب مقام المسبب دون غيره الامن تنام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول على الله عليه وسلم فليس في حقه حدثاً ومنها الانغماء وهو آفة يصير بها العقل في كلال وتعطل بها القوى المدركة فجعل قليله كالنوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء من غير فرق الا أنه لما كان فوقه في ارجاء الاعضاء جعل حدثاً في كل حال ومنع بناء الصلاة على ما صلى قبله والتكثير منه يمنع وجوب الصلاة كالجنون دون غيرها لندرة الانغماء شهراً أو سنة هذا ومنها الحيض والنفس وهما لا يمنعان التكليف الا أنه لا يصح معه من العبادات التي شرط لادائها الطهارة فأخر عنهما خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنهما الخطاب بالصلاة وطواف الوداع للحرج وسقط نفس وجوب الصلاة أيضاً حتى لم يبق محل للوجوب لعدم الفائدة لانه اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعى مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجز فلا يصح أن يقال شهادة تصفه مقبولة دون النصف الآخرون وكذا القضاء فكذا العتق وهو القوة الشرعية المناهية لهذا العجز غير متجز وعلى هذا قالوا فلا يتجزأ الاعتراف لان العتق مطاوعه فلو تجزأ لم تجزئته وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعتراف ازالة للملك ولما كان الملك

الاقامة وتنزيتها وكل ذلك مما تعبه البلوى وقد أثبتوها بخبر الواحد فان زعموا أن ليس عموم البلوى فيها كعمومها في الاحداث فنقول فليس عموم البلوى في المس والمس كعمومها في خروج الاحداث فقد يضي على الانسان مدة لا بأس ولا عيب الذ كرا في حالة الابدث كما لا يقتصد ولا يحتجج الاحيانا فلا فرق والحواب الثاني وهو التحقيق أن القصد والحجامة وان كان لا يتكرر كل يوم ولكنه يكثر فكيف أخفى حكمه حتى يؤدي الى بطلان صلاحه خلق كثير وان لم يكن هو الا كتركه فكيف وكل ذلك الى الاحاد ولا سببه الا أن 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 يسجل عليه أن يقول لا تبعوا المطعوم بالمطعوم أو المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنطاق من الاشياء الستة فيجوز أن يكون ما تعبه البلوى من جملة ما تقتضى مصلحة الخلق أن ردوا فيه الى خبر الواحد ولا استحالة فيه وعند ذلك يكون صدق الراوى ممكنا فيجب نفسه بقوله وليس على الاشاعة عموم الحاجة أو ندورها بل علته التعبد والتكليف من الله والافيا يحتاج اليه كثير كالقصد والحجامة كما يحتاج اليه الا كتر في كونه شرعا لا ينبغي أن يخفى فان قيل فما الضابط لما تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالاشاعة قلنا ان طلبتم ضابطا لجواز عقله فلا ضابط بل لله تعالى أن يفعل في تكليف رسوله من ذلك ما يشاء وان أردتم وقوعه فاما يعلم ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا استقر بنا السبعيات وجدناها أربعة أقسام الاول القرآن وقد علمنا أنه عنى بالمبالغة في اشاعته الثاني مباني الاسلام الخمس ككلمتي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد أشاعه اشاعة اشترك في معرفته العام الخالص الثالث اصول المعاملات التي ليست ضرورية مثل أصل البيع والشكاح فان ذلك أيضا قد تواتر بل كالطلاق والعنق والاستيلاء والتدبير والكتابة فان هذه تواتر عند أهل العدم وقامت به الحجة القاطعة اما بالتواتر واما بنقل الاحاد في مشهد الجماعات مع سكوتهم والحجة تقوم به لكن العوام لم يشاركو العلماء في العلم بل فرض العوام فيه القبول من العلماء الرابع نفاصل هذه الاصول فما يفسد الصلاة والعبادات وينقض الطهارة من المس والمس والقيء وتكرار مسح الرأس فهذا الجنس منه ما شاع

متجزئا كانت الازالة أيضا متجزئة وليس نفس الاعتناق سببا للعتق حتى يلزم من وجوده وجوده بل اعتناق الكل موجب للعتق كالوضوء متجزء وسببته لزوال الحدت غير متجزئة فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحر عندها ثم الرق ينصف الكرامات ولهذا يجعل له نكاح اثنتين ويكون طلاق الامة تطلقتين وعدتها حيزتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطلقتان وعدتها حيزتان ويكون قسمها نصف قسم الحرمة ويكون حلها قبل الحرمة ومنفردة دون بعدها ومعها وكذا ينصف الحدود فخذ العبد نصف حد الحر لان العرم بالغنم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك نفسه دليل مهان فكيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها تبقى على أصل الحرية فتصق أقراره بالحدود والقصاص والسرقته هالكه كاقامافي المأذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند أبي يوسف يقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى ولا يصح اقرار المولى في حقه بحد أو قصاص وكذا علك هو ملك الشكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به المال في الذمة والرقبة هي ملك المولى واذا املك طلاق امرأته وكذا علك دم نفسه فلا يحل للسيد قتله ولا اتلاف عضو من أعضائه ولذا يقتل الحر به عندها واما عند غيرنا فاما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق أيضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع كلها للسيد الاما استثنى منها كالصوم والصلاة فلا يخرج للجمعة والعيدين والحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذنه أو باذن الشرع عند التغير العام وانما يصح أمانه ما ذونا لانه مالك الغنمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتسرع والرق يمنع الولايات فلا تصح الشهادة على أحد ولا قضاؤه ولا حكمته وكذا إمارته والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا بضم مال به رقبته اليه فلا يجب باقراره المال في الحال الا في المأذون للضرورة وتجب العرامات لاجل الجنائيات في الذمة فتؤدي فتباقر رقبته الا أن يفدى المولى وكذا تصح رقبته المأذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب أو لم يكن له كسب ولا يجوز تبرأته من أكسبه لانه ملك المولى أو الدائنين ولا تقبل هديته الا اليسير بالنص ولا يجوز له التسرى من امانه وان كان مكاتباً (مسئلة * العبد أهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعي) رجه الله فانه عنده ليس أهلا لهما وانما له التصرف وملك اليد خلافا من السيد (لأنهما) أي ملك التصرف وملك السيد انما يكونان (بأهلية التكلم) وصحته (والذمة) وهي كون الانسان صالحا

ومنه ما نقله الآحاد ويجوز أن يكون مما تعبه البلوى فانقلبه الآحاد فلا استحالة فيه ولا مانع فان ما أشاعه كان يجوز أن لا يتعبد فيه بالاشاعة وما وكه الى الآحاد كان يجوز أن يتعبد فيه بالاشاعة لكن وقوع هذه الامور يدل على أن التعبد وقع كذلك فما كان يخالف أمر الله سبحانه وتعالى في شيء من ذلك هذا تمام الكلام في الاخبار والله أعلم

(الاصول الثالث من اصول الادلة الاجماع وفيه أبواب)

(الباب الاول في اثبات كونه حجة على منكره) ومن حاول اثبات كون الاجماع حجة افتقر الى تفهيم لفظ الاجماع أولا وبيان صورته ثانيا وبيان امكان الاطلاع عليه ثالثا وبيان الدليل على كونه حجة رابعا أما تفهيم لفظ الاجماع فاما تعني به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الامور الدينية ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والازماع وهو مشترك بينهما في أزمع وصمم العزم على امضاء أمر يقال أجمع والجماعة اذا اتفقا يقال أجمعوا وهذا يصلح لاجماع اليهود والنصارى وللا اتفاق في غير أمر الدين لكن العرف خصص اللفظ بما ذكرناه وذهب النظام الى أن الاجماع عبارة عن كل قول قامت بحجته وان كان قول واحد وهو على خلاف اللغة والعرف ولكنه سواء على مذهبه اذ لم ير الاجماع حجة وتوثر اليه بالتسامع تحريم مخالفة الاجماع فقال هو كل قول قامت بحجته أما الثاني وهو تصويره فدليل تصويره وجوده فقد وجدنا الأمة مجمعة على أن الصلوات خمس وان صوم رمضان واجب وكيف يتبع تصويره والأمة كلهم متفقدون بتابع النصوص والآلة الفاطمية ومعرضون للعقاب بخالفها فكيف لا يتبع اجتماعهم على الأكل والشرب لتوافق الدواعي فكذلك على اتباع الحق وبقاء النار فان قيل الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها في الاعتداف بالحق والعناد فيه كيف تتفق آراءها فذلك محال منها كما تفاهم على أكل الزبيب مثلا في يوم واحد قلنا لا صار في جمعهم الى تناول الزبيب خاصة وجميعهم باعث على الاعتراف بالحق وكيف وقد تصور اطباق الميرود مع كثرتهم على الباطل فلم لا يتصور اطباق المسلمين على الحق والكثرة انما تؤثر عند تعارض الاشياء والدواعي والصوراف

لان مخاطب بالاحكام (والارقي) أي أهلية الكلام انما تكون (بالعقل وهو لا يتحمل بالرق) بالضرورة (ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للذئق) ولولم يكن كلامه معتبرا بكون عقله مختلفا لم تعتبر روايته بل يصير كالتعموه (والثانية) أي الذمة انما تكون (بأهله الإيثار عليه والاستيجاب له ولتحققها ما خوطب بحقوقه) أي حقوق الله (تعالي) من الصلاة والصوم والكف عن المحرمات الاما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) وتجب نفقته على السيد واذا ثبت أهلية التكلم العنبر والذمة الصحيحة له صار أهلا للملك التصرف وملك السيد (وانما الحجر) عن التصرف (لحق المولى) في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة هالكه في الدين ولا يقدر على الاستخدام فيستضربه (فانته فلحجر ررفع المانع) عن صحة التصرف (لا اثبات الأهلية) كما هو من عوم الشافعي وجهه الله الشافعية (قالوا لو كان) العبد (أهلا للتصرف) في شيء (لكان أهلا للملك) فيه (لان التصرف سببه) فان النبي علق بالبيع والشراء (ومسبب عنه) فان الملك يبيع التصرف ولذا لا يساخ في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومنسبته فالتصرف أيضا يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب (واللأزم باطل اجماعا) فاللأزم مشقة فليس أهلا للتصرف (واذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا للبدلان انما استغناء ذلك الرقبة والتصرف وقدنا انتفاقنا) لانسبب الملازمة من كون التصرف سببا للملك لا يمتنع انفسا كما هو حتى تجب الملازمة اذ (اتخلف) فيه (تمانع) وهو كون رقبته مملوكة تنسب (للعدم المقتضى) وهو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف سببا عن الملك لزومه بل قد ينفل السبب عن سببه اذا وجد هذا المسبب بسبب آخر (ويجوز تعدد الاسباب لأهلية التصرف) والحاصل منع الزوم بين أهلية التصرف وأهلية الملك بابداء المانع مع سببية أهلية التصرف لأهلية الملك وابداء سبب آخر لأهلية التصرف غير أهلية الملك فما يكون سببا واذا لم يثبت الاستلزام بين أهلية التصرف وأهلية الملك لم يثبت ما يثبت عليه من قوله واذا لم يكن أهلا للتصرف الخ فالكل جواب واحد وزعم أن حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان البدان استغناء الخ فينشد رد عليه أن حديث تعدد الاسباب لا يضر فان المقصود بيان الزوم بين أهلية البد وأهلية التصرف وهو حاصل وانما 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 الاطلاق على الاجماع فقد قال قوم لو تصور اجماعهم من الذي يطلع عليهم مع تفرقهم في الاقطار فنقول يتصور معرفة ذلك بمشافتهم ان كانوا أعددا يمكن لقاءهم وان لم يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلاولي ومذهب جميع النصارى التثليث ومذهب جميع المجوس التثنية فان قيل مذهب أصحاب الشافعي وأبي حنيفة مستند الى 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 وسمعه 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 أسرار الكفار وببلاد الروم قلنا يجب مراجعته ومذهب الاسير ينقل كذبه غيره وعكس معرفته في شك في موافقته للاخرين لم يكن متحققا للاجماع فان قيل فلو عرف مذهبهم بما يرجع عنه بعد قلنا أثر لرجوعه بعد انعقاد الاجماع فانه يكون محبوبا له ولا يتصور رجوع جميعهم اذا بصرا أحدا للاجماعين خطأ وذلك متنع بدليل السمع أما الرابع وهو اقامة الحجية على استحالة الخطا على الامة وفيه الشأن كله وكونه حجة انما يعلم بكتاب أو سنة متواترة وعقل أما الاجماع فلا يمكن اثبات الاجماع به وقد طمعو اني التلني من الكتاب والسنة والعقل وأقواها السنة ونحن نذكر المسالك الثلاثة (المسالك الاول) التمسك بالكتاب وذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى كنتم خيرا مة اخرجت للناس الآية وقوله تعالى ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فكنه الى الله ومفهومه أن ما اتفقتم فيه فهو حق وقوله عز وجل وان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول مفهومه ان اتفقتم فهو

حيث أوردوا في تقرير كلام الشافعي أن ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قررنا لا يورود لهذا فافهم ثم اذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو أعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مالكيته للنكاح بكلمة فالكيته أنقص من مالكية الحر أنقص ما ينتهي على مالكيته وهو الدية ولا تنقص عن النصف كما في المرأة لان مالكيته ليست نصف مالكية الحر بل أزيد ولا ينقص قدر الربع لان مالكيته أكثر مما يرد من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فنقصا بقدر نصاب السرقة فانه اعتبارا في الشرع في مقابلة أعضاء الانسان بخلاف سائر النقصات فانها لم تكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة وأما الدية فباعتبار المالكية الأتري أن دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما أورد صدر الشريعة أنه يلزم حينئذ أن لا يتصف بشئ من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم أورد من عند نفسه دليلا آخر هو أن المعترف به المالية دون الادية فتعتبر في الضمان قيمته الا أنه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فيه فانه موضع تأمل (فرع * وأذن له المولى في نوع) من التجارة (كان له التصرف) في أنواع التجارات (مطلقا) في جميع الأنواع لانه لما أذن فوثق حقه في الخدمة وفي راءة رقبته من الدين وأهلية التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضى فيجوز (وتثبت يده على كسبه) لكونه له والمانع قد زال بالاذن (كالكتاب) فانه ملك مكاسبه يدا (واعمالك) المولى (حجره دون) حجر (الكتاب) فان في الكتاب ليس للمولى أن يحجر عليه لأن في كتابه المأذون عمده لملك الحجر عليه حتى يرد عليه أنه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة (لان فلا 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 العبادات على حسب المكنة وأخر ما لا قدره عليه أو ما فيه حرج ثم هو سبب الموت وهو سبب الخلافة في المال ولذا حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليها في كل المال حتى الغرماء والثلاثين لحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت. وأما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع مثل

حق فهذه كلها طواهر لاتص على الغرض بل لاتدل أيضا دلالة الطواهر 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 الاصول في توجيه الاسولة على الآية ودفعها والذي نراه أن الآية ليست نصافي الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقا تل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الاعداء عنه نوله ما تولى فكانه لم يكف ترك المشاققة حتى تنضم اليه متباعدة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانتقاده فيما أمر ونهى وهذا هو الظاهر السابق الى الفهم فان لم يكن ظاهرا فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبول ولم يجعل ذلك رفاعا للنص كالمفسر المشاققة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم (المسلك الثاني) وهو الاقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمئ على الخطا وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ولكن ليس بالمتواتر كما كتاب والكتاب متواتر لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع انفاق المعنى في عصمة هذه الامة من الخطا واشهر على اسان المرموقين والثقات من الصحابة لهم 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 يجتمع أمئ على الضلالة ولم يكن الله ليجمع أمئ على الضلالة وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمئ على الضلالة فأعطانيها ومن سره أن يسكن بحسوة الجنة فليلزم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم وان الشيطان سع الواحد وهو من الاثنين أبعد وقوله صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة ولا يسأل الله بشدوذن شد ولا تزال طائفة من أمئ على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم زور ولا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما أصابهم من لأواء ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قد سبر فقد خلع ربة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات فينته جاهلية وهذه الاخبار لم تزل تظاهرة في الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الامة وحلفها بل هي مقبولة من موافق الامة ومخالفها ولم تزل

القيمة والسكاح بمهر المثل لا يمنع منه والشرع اذا بطل التوارث علمنا أنه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة أيضا فنحننا من الاقرار له والبيع معه ثم انه تفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للتسخير والا فكلها حكم المعلق كاعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين أو قيمته تزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والرائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت (مسئلة * الموت هادم لاساس التكليف) لانه عجز كلهم عن اتيان العبادات أداء وقضاء ولانه ذهب من دار الابتلاء الى دار الجزاء (فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بهين) لعل الالهنا صفة بمعنى غير هو فاعل لا يبقى ولا يصح أن يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بهين أيضا ولا يصح أن يكون منقطعاً أيضا لانه مفرغ فالحاصل أنه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات ماله كانت أو بدنية 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 به (عالم تركه كالديون) فان الدائنين لهم أن يأخذوها منه وعلى الورثة أن لا يتصرفوا من دون الاداء (والوصايا) فان الموصولة يكون خلفته في ملك الثلث (والتهجير ويقدم) على الديون والوصايا (بالاجماع) واذا لم يبقى في ذمة الميت شيء أصلا (فلا تصح الكفالة بمعاليه) من الدين (بعد الموت عند أي حنيفة) اذا لم يترك رقا من المال (لانها) أي الكفالة (ضم الذمة الى الذمة في المطالبة) فيجوز للدائن مطالبة أيهم ماشاء (ولامطالبة) ههنا على الاصيل (فلا ضم) فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الاول أن الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والاخر أنها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا ترجح القول الاول وما في الهداية الاول أصح دعوى من غير دليل وما في بعض شروحه أن جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة ملجئة اليه فيه أنه يجوز أن يصير مثل الواجب على الكفالة فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وأيهما أتى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها وقيام أحدهم بها سقطت عن الآخرين بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الاول فانه يمكن أن يقرر على القول الثاني بانها ضم الذمة الى الذمة

الامة بتحججها في أصول الدين وفروعه فان قيل فما وجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الاخبار غير ممكن ونقل الآحاد لا يقصد العلم قلنا في تقرير روجه الحجة طريقان أحدهما أن ندعى العلم الضروري بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الامة وأخبر عن خصمته عن الخطأ بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر آحادها ومثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين الى العلم بتحججها على وسخاوة حاتم وفقه الشافعي وخطابة الخجاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عائشة من نساءه وتعظيمه صحابته وثناؤه 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 يلزم من مجموع قرائن آحادها لا ينقل عن الاحتمال ولكن يتقوى الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري الطريق الثاني أن لا ندعى علم الاضطرار بل علم الاستدلال من وجهين الاول أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون 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 يقم الحجة بصحة مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقول ولذلك لم ينقل حكم ثبت باجماع الآحاد عن خلاف مخالف وابتداء ترد فيه الوجه الثاني أن المحججين بهذه الاخبار أتبعوا بها أصلا مقطوعا به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم بتقرير رفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى مستند مقطوع به فامارفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوما حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مستند الى خبر غير معلوم الصحة وكيف تدهل عنه جميع الامة الى زمان النظام فيخص بالنسبة له ذواوجه الاستدلال وللتكرين في معارضته ثلاث مقامات الرد والتأويل والمعارضة المقام الاول في الرد وفيه أربعة أسئلة السؤال الاول ولهم لعل واحد اختلف هذه الاخبار وردها ولم ينقل البناء قلنا هذا أيضا تحججه العادة إذ الاجماع أعظم أصول الدين فلو اختلف فيه تخالف لعظم الامر فيه واشتهر اختلاف اذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين ومسئلة الحرام وحسد الشرب فكيف اندرس الخلاف في أصل عظيم يلزم فيه التضييل والتبديع لمن أخطأ

في الدين والدين قد سقط بلوت فان ذمة الميت غير صالحة للاستعمال بالواجبات وادلادين في الذمة فلا ضم فتدبر فله لا يرد عليه شيء الا ما تقر في مذهبهما (وعندهما تصح) الكفالة عن الميت ولو لم يتركه الا ولا كفيلا (وبه قالت الائمة الثلاثة لحديث جابر) قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتى بميت فقال عليه دين قالوا نعم يساران قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الانصاري (هما على) يا رسول الله (فضلي عليه) رواه الساسي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بجنازة 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 دين فأى شيء يؤدي واذا ثبت على ذمة الميت دين فتصح الكفالة ويلزمه المطالبة لانه في علمنا بخلاف الاصيل (والجواب أنه) أى قول أى قتادة (يجتمل العدة) وفي التحرير وهو الظاهر اذا تصح الكفالة للجهول وفي التقرير وهو مشكل لما في لفظ عن جابر للحاكم وقال صحيح الاستناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي مالك الميت عنها برى فقال نعم فضلي عليه أقول ظاهره ينافي الكفالة اذا المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله أراد كانه برى فتوثيق الكفالة قلت نقول هذا بعينه في العدة أى كانه برى عتأ كيد في العدة (و) أيضا يجتمل (أن يكون اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه) اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة أنا كفل به فأى بالوفاء فضلي عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية وعشرون درهما وأثمانية عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كافي التقرير نظر لحوار المباحة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير بمن لزوم جهالة المكفول عنه فتأمل فيه (المطالبة الاخرى بوجوب اعتبار الائمة) أى اتم عدم ائصال الحق الى المستحق (لا تنفقر الى بقاء الذمة) اذا لائم باعتبار عدم الائتمالات بالائتمان بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما توجه اليه المطالبة والا فالدين في الذمة باق ولذا يعطى الدائن حسنات المديون عوضا عنه يوم القيامة كما ورد في اخبار الصحيح (وصحة التبرع) انما هو (لبقاء الدين من جهة من) الدين (له) وهو الدائن (فان السقوط بالموت ضرورة

في نفسه واثباته وكيف اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره وخسرة رتبته وخصي خلاف أكبر الصحابة والتابعين هذا مما لا يتسع له عقل أصلاً السؤال الثاني قالوا قد استدلتم بالخبر على الاجماع ثم استدلتم بالاجماع على صحة الخبر فبهم أجمعوا على صحة الخبر فما الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح وهل النزاع الا فيه قلنا لا بل استدلنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلاف الاعصار عن المدافعة والمخالفه له مع أن العادة تقتضي انكار اثبات أصل قاطع يحكمه على القواطع بخبر غير معلوم الصحة فعلنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع والعادة أصل يستفاد منها معارف فان بها يعلم بطلان دعوى معارضة القرآن وانداسها وبها يعلم بطلان دعوى نص الامامة وواجب صلاة النجوى وصوم شوال وان ذلك لو كان لاستعمال في العادة السكوت عنه السؤال الثالث قالوا هم تنكرون على من يؤول لعلمهم أنهم أتوا بالاجماع لاجهذه الاخبار 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 مستند لظهروا ونشروا فانه قد نقلت عنكم أيضا لايات السؤال اربع قولهم لما علمت الصحابة صحة هذه الاخبار لم يذكروا طريق صحتهم للتابعين حتى كان ينقطع الارتباب ويشار كونهم في العلم قلنا لانهم علموا اثره فيهم عليه السلام عصمة هذه الامة بمجموع قرآن وأمارات وتكريرات أنماط وأسباب دللت ضرورة على قصده الى بيان في الخطا عن هذه الامة وتلك القران لا تدخل تحت الحكاية ولا تحيط بها العبارات ولو حكوها لتطرق الى آحادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به ويقع التسليم في العادة فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية

(المقام الثاني في التأويل) ولهم تأويلات ثلاثة الاول قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمي على ضلالة ينبت عن الكفر والبدعة فعله أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة وقوله على الخطالم يتوارون صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر قلنا الضلال في وضع اللسان لا يناسب الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقال تعالى إخبارا عن موسى عليه السلام فعملتها اذا وانا

فوت المحل) لالانه وصلحق الدائن (فيظهر) هذا السقوط (في حق من عليه دون) حق (من له) فيبقى من جهته والحاصل أن الدين وان كان ثابتا على ذمة الميت ولذا يؤدى في الآخرة لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالب بالاداء والكفالة تعتد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المدين بعدمه وأما الدائن فله المطالبة كما كان ان ظفرو لصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فلا يرد أن الدين أمر نسبي بين الدائن والمدين فلامعنى لوجوده من جهة أحدهما دون الآخر لا يعقل وجوده بدون أحدهما والاخصر الاوضح أن صحة التبرع لسقوط الامم للبقاء الدين هذا والله أعلم أحكامه

(المقالة الثالثة في المبادئ الغوية)

من لطف الله سبحانه احدى ذات اللغون) الظاهر اللغين فانه جمع سالم للغة اما على خلاف القياس نحو سنون أو بناء على أن الناقص قياسه أن يجمع سالما وان كان غير عاقل على اختلاف الرأيين (فما) أى من الغين (تنشعب غصون الفنون) من العربية والفارسية والهنديّة ويحصل من احدها انه عرض عرض من افادة ما في الضمير واستفادة ما في ضمير آخر غيره وكيفيتهما (١) من الكيفيات والمزايا والصرحة والكنابة والتشبيه والحقيقة والمجاز والنظم والنثر وغيرها فتحدث فنون عجيبة (فله شكر) عظيم (غير ممنون) على هذه النعمة لعظمى ومن جهة أخرى الشكر اظهار النعمة والبحث عنها فوع من الشكر (وهو) أى اللغوة والتذكير باعتبار الخبر (اللفظ الدال وضعا وهى) أى الدلالة المفهومة من الدال (في كمال معناه مطابقة وفي جزئه تعين وهما واحدة) بالذات في دلالة المفردات التي يتحققان فيها لانهم ما متحدان مطلقا حتى يلزم الانتفاض بالالفاظ الموضوعية في مقابلة البسائط (فان) اللفظ المفرد لا يدل الا على الكل اجمالا و (الكل انما يعقل بصورة وحدانية لاتفصيل فيها) الاجزاء (الابعد التحليل) أى بعد تحليل الذهن تلك الصورة فوقت فهم المعنى المطابق من اللفظ ليست صور الاجزاء في الذهن فليست الاجزاء منفهمة بنفسها الابداع التحليل فليس التضمن مغاير اللطافة الابداع التحليل فهذه

من الضالين وما أراد من الكافرين بل أراد من المخطئين يقال ضل فلان عن الطريق وضل سعي فلان كل ذلك الخطأ كيف وقد فهم ضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شأن هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة أما العصمة عن الكفر فقد أعمم في حق علي وابن مسعود وأبي يزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم 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 والعوم يقتضى العصمة للامة عنه أيضا ولكن ذلك مشكوك فيه وأمر الدين مقطوع بوجود العصمة فيه كما في حق النبي صلى الله عليه وسلم فإنه أخطأ في أمر تأسير النخل ثم قال أنتم أعرف بأمر دنياكم وأنا أعرف بأمر دينكم التأويل الثاني قولهم غاية هذا أن يكون عاما يوجب العصمة عن كل خطأ ويحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطا من الشهادة في الآخرة أو ما يوافق النص المنواتر أو يوافق دليل العقل دون ما يكون بالاحتماد والقياس قلنا لا ذهاب من الامة الى هذا التفصيل اذ ما دل من العقل على تجوز الخطأ عليهم في شيء دل على تجوز شيء في شيء آخر وإذا لم يكن فارق لم يكن تخصيص بالتعمير دون دليل ولم يكن تخصيص أولى من تخصيص وقد ذم من خالف الجماعة وأمر بالموافقة فقولم يكن ما فيه العصمة معلوما استحالة الانباع الا ان ثبت العصمة مطلقا وبه ثبتت فضيلة الامة وشرفها فاما العصمة عن البعض دون البعض فهذا ثابت لكل كافر فضلا عن المسلم اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كل انسان فإنه يعصم عن الخطا في بعض الأشياء التأويل الثالث ان أمته صلى الله عليه وسلم كل من آمن به الى يوم القيامة بجملة هؤلاء من أول الاسلام الى آخر عمر الدنيا لا يجتمعون على خطأ بل كل حكم انقضت على انفاق أهل الاعصار كلها بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق اذ الامة عبارة عن الجميع كيف والذين ماتوا في زمانهم من الامة واجماع من بعدهم ليس اجماع جميع الامة بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ماتوا لم ينعت بعد اجماع وقبلنا من الامة من خالف وان كان قد مات فكذلك اذ لم يوافقوا قلنا لا يجوز أن يراد بالامة المجانين والاطفال والسقط والمجنون 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 متخلة الى الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فاتهم ان أرادوا بالاجزاء المدلول من اللفظ المفرد التوحيد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الابدان التحليل فلا نسلم أن اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الآيات وان أرادوا الصور الكثيرة المحوطة بلحاظ واحد أو المعروضة للوحدة الاجتماعية فسلم أن المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلائل فان الصور في الحقيقة كثيرة (١) وفهم أشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فايصنعون بالمفرد المشترك فإنه يدل على أشياء كثيرة أجاب بقوله (وفي المفرد المشترك انما تعدد الصور) عند ان فهم المعنى (لتعدد الوضع) ونحن انما ندعى وحدة الصورة عند وحدته كما قال (وأما الوضع الواحد فكله موحد للكثير) فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحيد (ومن ههنا لا يرى لفظ) واحد موضوع (لضدين بوضع واحد وان جاز) وضعه (مختلفين كالبيت) اذ لا يحصل من الضدين أمر واحد والالزام من وجوده في موضوع وجود الضدين المتدبرين فيه بخلاف المتخالفين اذ لا استحالة في اجتماعهما فان قلت فما تصنع في البلغة الموضوعية للسواد والبياض الضدين قال (وأما البلغة فيتفاوت المحل ارتفع الضدية) ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان أي باعتبار اجتماعهما في محل واحد (فلاح) لك (من هذا المقام) أي مقام دعوى الاتحاديين الدلائلين (أن الصورة الواحدة تجوز لتحليلها) أي الصورة الواحدة (الى حقائق مختلفة وتظهره) في تجوز التحليل الى الحقائق (علم الباري علما) اجماليا (بسيطا) فإنه علم ساثر بالممكنات 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 مبنى على تجوز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق متخالفة والبدية تأتي عنه كيف ومن الحالات عقلا أن يتعد المتباينان انتهى تفصيل المقام أن أتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الأشياء كلها دفعة واحدة من غير تحدد وتعاقب أزلا وأبدا ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كما أن المنشأ في الصورة الحالة قد ذاته كافية في انكشاف الأشياء مفصلة عنده فهي كصورة العلمية للأشياء كلها فور على هؤلاء أن الأشياء متميزة في العلم قطعاً والتميز فرع الوجود واذ لا وجود فلا علم فيلزم أن تكون الأشياء مجتمعة في الازل

(١) قوله وفهم أشياء كثيرة الخ كذا بالاصل وتأمل كنهه صححه

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 ماذ كروه فالتصور الاجتماع والمخالفة في التمامة لافي الدنيا فيعلم قطعاً أن المراد به اجاع يمكن
خرقه ومخالفته في الدنيا وذلك هم الموجودون في كل عصر أما اذا مات فيبقى أثر خلفه فان مذهب لا يموت بموته وسبأني 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 ممكنًا فكيف فهو عنه كقوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ومن يرتدد منكم عن دينه فبئس ما هو كافر ولا تأكلوا
أموالكم بينكم بالباطل وأمثال ذلك فلنا ليس هذا هي الهم عن الاجتماع بل نهي للأحاد وان كان كل واحد على حiale
داخلاً في النهي وان سلم فليس من شرط النهي وقوع النهي 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 لئن أشركت ليحطن عملك وقال فلا تكونن من
الجاهلين وقد عد أنه قد عصمه منهم وأن ذلك لا يقع وأما الاخبار فقول له 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 أن الرجل ليحلف وما يستحلف ويشهد
وما يستشهد وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار أمتي قلنا هذا وأمثاله يدل على كثرة العصيان والكذب
ولا يدل على أنه لا يبقى متمسك بالحق ولا يناقض قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى
يظهر الدجال كيف ولا تجرى هذه الاخبار في الصحة والظهور ومجرى الاحاديث التي تمسكنا بها

(المسلك الثالث التمسك بالظن المعنوي) ويانه أن الصحابة اذا قضوا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا عن
مستند قاطع واذا كثروا كثرة تنهى الى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصة الكذب وتحيل عليهم الغلط حتى لا يثبتوا احد
منهم للحق في ذلك والى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة فان قضا عن اجتهاد وتفقوا

ولا يقع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهرى حاضر عنده كاذب اليه البعض منهم فان علمه تعالى فعلي سابق على المعلومات فلا
يتم التمييز لها قبل وجودها اولو بالطبع فأجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاهم تحقيقهم الدواني بالقبول بأن تلك المعلومات
موجودة في العلم بصورة واحدة اجمالية وهي مخلوقة بالايجاب 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 أن العلم الاجمالي عبر احوال من انحلال
البيسطة الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال أن المعلوم هو الصورة الواحدة المخلة الى الكثيرة وان نسبة تلك الصورة الى
الكثيرة نسبة المحدود الى الخلد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم أن لا يكون الباري عالماً بالتفصيل والتمييز
وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل أرادوا بالعلم الاجمالي أن ذاته سبحانه مبدأ لاكتشاف الاشياء مفصلة متميزة كل
منها عن الآخر فالعلم أي مبدأ لاكتشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال أصلاً وانما يرد هذا الوارد المصنف
لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم الى الكثير بل أراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضرة عنده تعالى في العلم كما
ذهبوا اليه تحاشياً عن لزوم تميز المعلومات المطلقة فافهم وأما اتحاد الدلائل فالبناء فيه ظاهر ولا شك في استحالة هذا الاتحاد
فان اتحاد الاثنين مطلقاً محال لانها بعد الاتحاد كما كان قبله حال الاتحاد وعدمه سواء فاما ان حدث شيء وهو صفة أو ذات
فكون للاتحاد وأما ان في شيء ذات أو صفة فعدم واستحالة للاتحاد وأيضاً ان يقام بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والابان عدما
أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ولا يرد اتحاد الجنس والفصل في تركيب النوع فانه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن
صحة الاتحاد واستحالة فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد الدلائل فانه يلزم على الاول الجهل بين كل اثنين فترفع نسبة
التباين رأسا في الثاني الجهل بين الاجزاء في كل ماهية حتى المقدار به لان الجهل هو اتحاد المتغيرين باعتبار في نحو من أنحاء الوجود
ولاشك في استحالة ظهوره كمنه اندفاع ما يحيل ووروده أن هذا الاشكال لا يخلص عنه فانه يلزم في التركيب الاتحادي من
الجنس والفصل والقول باستحالة في نحو الميت دون المركب الذهني تحكم هذا ولا يبعد بناؤه على القول بالشج دون حصول
الاشياء بأنفسها ان الكمال اجمالا انما يتعقل بصورة شجبة لا تركيب فيها أصلاً لكن تلك الصورة معدة لا يحصل صورتان

عليه فيعلم أن التابعين كانوا يشددون التكبير على مخالفتهم ويقطعون به وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك أيضا إلا عن قاطع والأفستحيل في العادة أن يشد عن جميعهم الحق مع كثرتهم حتى لا يتنبه واحد منهم للحق وكذلك نعلم أن التابعين لو أجمعوا على شيء أنكروا تابعوا التابعين على المخالف وقطعوا بالانكار وهو قطع في غير محل القطع فالعادة تحيل ذلك إلا عن قاطع وعلى مساق هذا أقوال الورج أهل الحل والعقد إلى عدد ينقص عن عدد التواتر فلا يستحيل عليهم الخطأ في العادة ولا تعد الكذب لبعث عليه فلا حجة فيه وهذه الطريقة ضعيفة عندنا لأن منشأ الخطأ إما تعد الكذب وإما ظنهم ما ليس بقاطع قاطعا والاول غير جائز على عدد التواتر وأما الثاني فإثر فقد قطع اليهود بظلال نبوة عيسى ومحمد عليهم السلام وهم أكثر من عدد التواتر وهو قطع في غير محل القطع لكن ظنوا ما ليس بقاطع قاطعا والمنكرون لحدوث العالم والنسب والمرتبكون لسائر أنواع البدع والضلالات عددهم بالغ مبلغ عدد التواتر ويحصل الصدق باخبارهم ولكن أخطأ بالقطع في غير محل القطع وهذا القائل يلزمه أن يجعل إجماع اليهود والنصارى حجة ولا تخصيص لهذه الأمة وقد أجمعوا على بطلان دين الاسلام فان قيل هذا تمسك بالعادة وأنتم في نصرة المسلك الثاني استروا حتم إلى العادة وهذا عين الاول قلنا العادة لا تحيل على عدد التواتر أن يظنوا ما ليس بقاطع قاطعا وعن هذا قلنا شرط خبر التواتر أن يستند إلى محسوس والعادة تحيل الانقياد والسكرت عن دفع الكتاب والسنة التواتر بما جاع دليله خبر مظنون غير مقطوع به وكل ما هو ضروري يعلم بالحس أو يقرب إلى الحلال أو بالبدية فتنسجها واحد ويتفق الناس على دركه والعادة تحيل الذهول عنه على أهل التواتر وما هو نظري فطرقه مختلفة فلا يستحيل في العادة أن يجتمع أهل التواتر على الغلط فيه فهذا هو الفرق بين المسلكين فان قيل اعتمادكم في هذا المسلك الثاني أن ما أجمعوا عليه حق وليس بخطاف الدليل على وجوب اتباعه وكل مجتهد مصيب للحق ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه والشاهد المروزمبطل ويجب على القاضي اتباعه فوجوب الاتباع شيء وكون الشيء حقا غيره قلنا أجمعت الأمة على وجوب اتباع الاجماع وأنه من الحق الذي يجب اتباعه ويجب كونهم محققين في قولهم يجب اتباع الاجماع ثم نقول كل حق علم كونه حقا فالاصل فيه

شكيتان للجزأين عند الانتفات اليهما وحينئذ لا تحليل أصلا والحق أن هذا أيضا بعيد فانا لا نعنف القول بالشئ بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقد بينا في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وأيضا سلم أن صورة الكل إما يتعقل هو اجبالا بالشئ الواحد وأنه معد حصول الصورتين لتعقل الأجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الداليتين فان الفهم الذي حصل بالشئ الاول للكل غير الفهمين الذين هما بالشئين الآخرين العجزأين فلا اتحاد في الداليتين هذا ما حصل لهذا العبد إلى هذا الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فان قيل كيف قالوا باتحاد الداليتين وقد قالوا بان التضمن تابع للطبيعة والتبعية تقتضى الانبئية المنافية للاتحاد قال (وما يقال انه) أي التضمن (تابع لها) أي للطبيعة (فتوسع) منهم لانها لما كانت لا تتميز منها بالاعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لا اعتبار نفس الكل قيل التضمن تابع للطبيعة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء أن الجزء المأخوذ لا بشرط شيء أقدم من المركب وتلقاه المتأخرون من باب القبول فكيف تعدد الداليتان 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 (تقدم البسيط على المركب فالمراد) منه (أحقية نسبة الوجود) إليه (عقلا) فان العقل اذا حله واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر إلى أن المركب لا يحصل إلا باضافة زيادة إليه وصورته بشرط شيء حكيم بأن الاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق (وهو لا ينافي التحصيل) له ما في الذهن (مما يكفي الخارج) يتصلان معا وكذا لا ينافي أن تكون الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء تابعة لها بما خوذت بشرط شيء في الانفعال من اللفظ هذا (و) الدلالة (على الخارج) مما وضع له اللفظ (الترام وقيل) لا مطلقا بل (ان كان) الخارج (لازما ذهنيا ويرد) عليه (أنواع المجازات فانها واقعة) قطعوا ولا لزوم ذهني هنالك مع كون الدلالة فيها على الخارج التراما وقيل هنالك أيضا لزوم ذهني فان القرينة دخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجدت القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيا له مفهوم ماعه وفيه أن شارطي اللزوم العقلي أرادوا كون الخارج لازما ذهنيا للوضوع له واللزوم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزومه للفظ مع القرينة اذا جعل قرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقي بل من لوازم اللفظ معها وإن هذا

وجوب الاتباع والمجتهد يجب اتباعه الاعلى المجتهد الذي هو محقق أيضا فقد حق حصل باجتهاده على ما حصل باجتهاد غيره في حقه والشاهد المرزور لوعلم كونه من زور لم يتبع وبذل عليه أيضا فانه من خالف الجماعة وانه ذكره ذاتي معرض التناء على الامة ولا يتحقق ذلك الا بوجوب الاتباع والافلا يبقى له معنى الا أنهم محققون اذا اصابوا دليل الحق وذلك جائز في حق كل واحد من أفراد المؤمنين فليس فيه مدح وتخصيص البتة

(الباب الثاني في بيان أركان الاجماع)

وله ركنان المجموعون ونفس الاجماع (الركن الاول المجموعون) وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم وظاهر هذا يتناول كل مسلم لكن لكل ظاهري طر فان واضحان في النبي والانباء وأوساط متشابهة أما الواضح في الانباء فهو كل مجتهد مقبول الفتوى فهو أهل الحل والعقد قطعاً ولا بد من موافقته في الاجماع وأما الواضح في النبي فالاطفال والمجانين والاجنحة فانهم وان كانوا من الامة فتعلم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقبوله لا يجتمع أمي على الخط الا من يتصور منه الوفاق والخلاف في المسئلة بعد فهمها فلا يدخل فيه من لا يفهمها وبين الدرجتين العوام المكلفون والفقهاء الذي ليس بأصولي والاصولي الذي ليس بفقهاء والمجتهد الفاسق والمتدعي والناسي من التابعين مثلاً اذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فترسم في كل واحد مسئلة (مسئلة) يتصور دخول العوام في الاجماع فان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركة العوام والخواص كالصلاوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة والحج فهذا يجمع عليه والعوام وافقوا الخواص في الاجماع والى ما يخص بتركه الخواص كتفصيل أحكام الصلاة والبيع والتدبير والاستيلاء فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافاً أصلاً فهم موافقون أيضاً فيه ويحسن تسمية ذلك اجماع الامة فاطبة كأن الجند اذا حكموا جماعة من أهل الرأى والتدبير في مصالحة أهل قلعة فصالحوهم على شئ يقال هذا باتفاق جميع الجند فاذا كل يجمع عليه من

من ذلك الآن 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 الانفهام 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 أيضاً بانه لو اعتبر القرينة خرج اللفظ عن كونه لفظاً بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلياً وان أريد الزوم في حال مقارنة القرينة من غير أن تؤخذ شرطاً كافي المشروطة مادام الوصف فظاهراً أنه ليس لازماً في زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فيها فبالالمشروطة بها وان أريد بشرط القرينة كافي المشروطة بشرط الوصف فاللزم اللفظ من حيث الاقتران معها فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ وأشار المصنف الى رده بقوله (واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ) للمعنى المجازي (لا يخرج) اللفظ (عن كونه لفظاً على ما قيل) فان اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة (الأخرى من الجائز أن يكون المركب من الجوهر والعرض) عند من جوز التركيب منهما (جوهر افنقكر) وهذا التأيد ليس في محله فان المركب المذكور ليس له محل فيكون جوهره الصديق الرسم عليه وأما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان فلا يكون لفظاً بل الاولى الاكتفاء على ما قيل فانه من بين أن اعتبار شئ في شئ لا أجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشئ في حقيقته فاعتبار القرينة في كونه ملزوماً للمعنى 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 بما يخرج المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع الأعم من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فانه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ أم لا لكن الاول أولى فان فيه كما قال المصنف أن المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج دلالته خطأ واما بالارادة من الزوم الذهني كون الخراج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه اليه وان أمكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم لطلع الاسرار الالهية رجه الله كلام على المصنف انفصله بتمهيد مقدمة هي أن أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على تمام

المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوام وبه يتم اجماع الامة فان قيل فلو خالف عامي في واقعة اجمع عليها الخواص من أهل العصر فهل يعتقد الاجماع دونه ان كان يعتقد فكيف خرج العامي من الامة وان لم يعتقد فكيف يعتقد قول العامي قلنا قد اختلف الناس فيه فقال قوم لا يعتقد لانه من الامة فلا بد من تسلمه بالجملة أو بالتفصيل وقال آخرون وهو الاصح انه يعتقد بدليلين أحدهما أن العامي ليس أهلاً لطلب الصواب إذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطا اعصمة من يتصور منه الاصابة لاهلته والثاني وهو الاقوى أن العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب أعني خواص الصحابة وعوامهم ولأن العامي اذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل وأنه ليس يدري ما يقول وأنه ليس أهلاً للوافق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدور هذا من عامي عاقل لأن العاقل يفرض ما لا يدري الي من يدري فهذا صورة فرضت ولا وقوع لها أصلاً ويدل على انعقاد الاجماع أن العامي يعصي بخالفته 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 فذهبهم عن النزاع الى أهل الاستنباط وقد وردت أخبار كثيرة بحجاب المراجعة للعلماء وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى وهذا لا يدل على انعقاد الاجماع دونهم فانه يجوز أن يعصي بالمخالفة كما يعصي من يخالف خبر الواحد ولكن يمنع وجود الاجماع لخالفته والحجة في الاجماع فاذا امتنع معصية أو عابى معصية فلاحجة وانما الدليل ما ذكرنا من قبل (مسألة) اذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم فرب مشكلم ونجوى ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في درك الاحكام فقال قوم لا يعتقد الا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي ومالك وأبي حنيفة وأمثالهم من الصحابة 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 وكيفية تفهيم النصوص والتعليل أولى بالاعتدال بقوله من الفقيه الحافظ للفروع بل ذوا الآلة من هو متمكن من درك الاحكام اذا أراد وان لم يحفظ

الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن ان فهم الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهنى له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخيران دلالتان باعنانها والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف واما ان تدرج في المطابقة كما قيل واما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد جزء معناه والدلالات المجازية داخلية في التضمن والالتزام واذا تقررت هذان فتقول ان في كلام المصنف اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الالتيق 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 المطابقية 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 للكل بصورة وحدانية فهى من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التعليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وحينئذ لا بد من اللزوم بين هذا الخارج والموضوع له والاصح الدلالة وحينئذ لا وجه ليراد أنواع المجازات بقضاء 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 (للعاني من حيث هى) من غير لحاظ كونه في الذهن أو الخارج (لانه) أى الوضع (للتعبير عما في الضمير) أى عن شئ معلوم مراد افادته (وكونه في الضمير ليس في الضمير) أى ليس معلوما مراد افادته لأن هذا الوصف ليس ثابتا بما هو في الضمير (فليس) الوضع (لصورة الذهنية) فاما للعاني من حيث هى (أو الامر الخارجى كما قيل) فقوله هذا معطوف على الجوروفى قوله للعاني يعنى أن الصورة الذهنية عبرا حل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشئ من حيث هو أو الامر الخارجى كما قيل وأشار الى أن الحق هو الاول فان كونه في الخارج ايضا قد لا يراد افهامه بته وقيل النزاع مبنى على أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير وفى الخارج أومع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذهابا الى أن المعلوم بالذات هو الحاصل

الفروع والاصول قادر عليه والفقير الحافظ للفروع لا يتمكن منه وآية أنه لا يعتبر حفظ الفروع أن العباس والزبير
وطه وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأبي عبيد بن الجراح وأمثالهم ممن لم ينصب نفسه
للقوى ولم يتظاهروا بظاهر العبادة وتظاهروا على زيد بن ثابت ومعاذ كانوا يعتقدون بخلاف فهم لو خالفوا وكيف لا كانوا
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 لفهمهما والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحيز والوصا بأفضل هذه
الفروع كهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فينبغي أن يعتد بخلاف الاصول وبخلاف الفقيه المبرز لا ثم ماذا آتت على الجملة
يقولان ما يقولان عن دابل أما النحوي والمتكلم فلا يعتد بهما لانهم من العوام في حق هذا العلم الآن يقع الكلام في مسألة
تبنى على النحو وعلى الكلام فان قيل فهذه المسئلة قطعية أم اجتهادية قلنا هي اجتهادية ولكن اذا جوزنا أن يكون قوله
معتبرا صار الاجماع مشكوكا فيه عند مخالفته فلا يصير حجة قاطعة انما يكون حجة قاطعة اذا لم يخالف هؤلاء أما خلاف العوام
فلا يقع ولو وقع فهو قول باللسان وهو معترف بكونه جاهلا بما يقول فطلان قوله مقطوع به كقول الصبي فاما هذا فليس كذلك
فان قيل فاذا قلنا لاصول الفقهاء فيما اتفقوا عليه في الفروع وأقر بأنه حق هل ينقد الاجماع قلنا نعم لانه لا يخالفه وقد وافق
الاصول 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 كالعلمي بالاضافة
الى ما لم يحصل عليه وان حصل علما آخر (مسئلة) المتدع اذا خالف لم يتعد الاجماع وانه اذا لم يتكفر بل هو كمتهد فاسق
وخلاف المتهد الفاسق معتبر فان قيل لعله يكذب في اظهار الخلاف وهو لا يعتد به قلنا لعله يصدق ولا يدين موافقته ولو لم
تحقق موافقته كيف وقد نعلم اعتقاد الفاسق بقرائن احواله في مناظراته واستدلالاته والمتدع ثقة يقبل قوله فانه ليس
يدري أنه فاسق أما اذا كفر بيده 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 فتدبر (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 قد يراد بها تطلق عليها
أيضا ومن قال انها الامر الخارجي أراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجي (ثم الواضع) من هو اختلف
فيه (فقال الاشعري) معرفة الواضع (بالتوقيف) الالهي فهو الواضع (لقوله 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 أو بعد فالواضع
هو الله تعالى فان قيل المراد المسميات والمعنى علم الله المسميات كلها لآدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق لا الالفاظ
وأوضاعها قال (وليس المراد المسميات بدليل) 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 فالمشار 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
ععرفة الالفاظ هذا وههنا تأويل آخر لآية عليه المحققون هي أن الملائكة تكلموا في آدم بسفك السماء واذعوا فضلهم
أنفسهم بالتسبيح فأراد الله سبحانه أن يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم فعلمه جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية
يسبح كل موجود موجود ببعض بعض فان كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته لسبح آدم الله تعالى ويدعوه بكل
اسم اسم ويكون كما سلف في العرفة 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 بخلافه وأن معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم
وعبر عن الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لانهم من حيث انها مسجعة عقلاء قالوا سبحانك واعتزوا بقصودهم عن أدراك
سر الامور لاعلمنا الاما عنتنا انك أنت العليم الحكيم اخلق من شئت واجعله خليفة وعلى هذا ليست الآية من الباب في شيء
هذا (و) قال الاشعري بالتوقيف (لقوله) تعالى ومن آياته خلق السموات والارض (واختلاف ألسنتكم) 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 بإجماع مخالفه على بطلان التحميم مصرها الى أنهم كل الامة دونية لان كونهم كل الامة موقوف على إخراج 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 يلتفت اليه فإني وب هو مصر على المخالفة في تلك المسئلة التي أجمعوا عليها في حال كفره فلا يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق بإجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كل الخالف كافر كافة الامة ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الاعلى قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع فان قيل فلوترك بعض الفقهاء الاجماع بخلاف المستدع المكفر اذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر ووطن أن الاجماع لا ينعقد دونه فهل يعذر من حيث ان الفقهاء لا يطلعون على معرفة ما يكفر به من التأويلات قلنا للمسئلة صورتان احدهما أن يقول الفقهاء نحن لاندرى أن بدعته توجب الكفر أم لا في هذه الصورة لا يعذرون فيه اذ يلزمهم مراجعة علماء الاصول ويجب على العلماء تعري يفهم فاذا أفتوا بكفره فعلمهم التقليد فان لم يقنعهم التقليد فعلمهم السؤال عن الدليل حتى اذا ذكر لهم دليله فهموه لا بحالة لان دليله قاطع فان لم يدركه فلا يكون معذورا لمن 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 وعقيدته فترك الاجماع لمخالفته فهو معذور في خطئه وغيره واخذه وكان الاجماع لم يتمض حجة في حقه كما اذا لم يبلغه الدليل التاسع لانه غير منسوب الى تقصير بخلاف الصورة الاولى فانه قادر على الرجعة والرجع فلا عذره في تركه فهو كمن قبل شهادة الخوارج وحكمها فهو محط لأن الدليل على تكفير الخوارج على علي وعثمان رضي الله عنهم والقائلين بكفرهما المعتدين استباحة دمهما وما لهما ظاهر يدرك على القرب فلا يعذر من لا يعرف بخلاف من حكم بشهادة الزور وهو لا يعرف لانه لا طريق له الى معرفة صدق الشاهد وله طريق الى معرفة كفره فان قيل وما الذي يكفر به قلنا الخطب في ذلك طويل وقد أشرنا الى شيء

اختلاف عضوا للسان فانه لا اختلاف فيه يعتقد به ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونها آية لا يتصور الا أن يكون الواضع هو الله سبحانه كالايجني فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال (والاقدار رجوع) أي القول بآراء الاقدار رجوع (عن الظاهر) فلا يلتفت اليه وفيه نظر فانه يجوز أن يكون المراد باللسان العضو وبالاستلاف الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله أعلم بمراده من الآيات اختلاف ألسنتكم في افادة ما 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 ألسنتكم هذا (وقالت البهيمية) الوضع (بالاصطلاح) من الناس (لقوله) تعالى (وما أرسلنا من رسول الا لسان قومه) ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان عليها بالتوقيف من الرسل فلا تكون اللغة قبل الرسول وقد نشهد آية بخلافه (وأجيب) باننا نسلم أنه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان عليها بالتوقيف من الرسل كيف و (أنه تعالى علمها آدم أولا) قبل الارسال (ثم اختص كل قوم بلغته) فأرسل رسول ذلك القوم بلسانهم (وقال الاستاذ) أبو اسحق الاسفرائيني (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 طرفي النبي والآيات والحق ما أفيد أنه ان أريد جزم القول فالحق التوقف والافالظاهر ما قال الأشعري قدس سره ثم اختلف في أن وضع اللفظ لعناه هل للنسبة بينه وبينه أم لا (والحق اعتبار المناسبة) بين اللفظ ومعناه والاجعل بعضها المعنى وبعضها آخر ترجع من غير مرجع وشأن الحكيم بأبي عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى (حق) المناسبة بين اللغات وبين (الامرجة التي اكتسبها كل قوم) أرادها ما فيه صلوح كمال لا ما يقول به الفلاسفة (من عوارضها السماوية والارضية) أي العارضة من خارج فاخصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والافاعطاء الهندية لاهل الهند والعربية للعرب ليس أول من العكس (ومن ههنا) أي من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم (رأينا لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة) لكون أذن جنتهم كذلك هذا (وأما القول بالتناسب الذاتي) بين اللفظ ومعناها بان يكون بين ذاتها مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لو خلبت وطباعها

منه في كتاب فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة والقدر الذي نذكره الآن أنه يرجع الى ثلاثة أقسام الاول ما يكون نفس اعتقاده كفرا كانكار الصانع وصفاته ومحمد النبوة الثاني ما يمتنع اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسله ويلزمه انكار ذلك من حيث التناقض الثالث ما ورد التوقيف بانه لا يصدر الا من كافر كعبادة النيران والسجود للصنم ومحمد سورة من القرآن وتكذيب بعض الرسل واستحلال الزنا والتحرير وترك الصلاة وبالجملة انكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة (مسئلة) قال قوم لا يعتد باجماع الصحابة وسننهم وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمان الصحابة ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه وهذا فاسد مهما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل تمام الاجماع لانه من الامة فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الامة بل اجماع البعض والحجة في اجماع الكل نعم لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبوق بالاجماع فليس له الآن أن يخالف كمن أسلم بعد تمام الاجماع ويدل عليه قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وهذا يختلف فيه ويدل عليه اجماع الصحابة على نسويع الخلاف للتابعي وعدم انكارهم عليه فهو اجماع منهم على حوزا للخلاف كيف وقد علم أن كثير من اصحاب عبد الله كعقبة والاسود وغيرهما كانوا يقتون في عصر الصحابة وكذا الحسن البصري وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل الصحابي التابعي الا بفضيلة الصحبة 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 أنها أتت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بمجاعة الصحابة وقالت فزوج بصقع مع الديكة فلنا ما ذكرناه مقطوع به ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم الا بقول الاحاد وان ثبت فهو مذهبها ولا حجة فيه ثم لعلها أرادت منعه من مخالفتهم فيما سبق اجماعهم عليه أو لعلها أتت عليه خلافا في مسئلة لا تحتمل الاجتهاد في اعتقادها كما أتت على زيد بن ارقم في مسئلة العينة وطلبت أن وجوب حسم الذرمة قطعي واعلم أن هذه المسئلة تنصور الخلاف فيما مع من وافق على أن اجماع الصحابة يندفع مخالفة واحد من الصحابة اماما من ذهب الى أنه لا يندفع خلاف الاكثريات كيفما كان فلا يختص كلامه بالتابعي (مسئلة)

(والاكتفاء في الدلالة) بأن يكون العلم بهذا التناسب يكفي في انفعال المعنى منها (كإذهب اليه عباد بن سلمان وغيره) من أتباعه (فهو بعيد) لان المناسبة الذاتية بين الشيء والصدقين مما يحبه العقل وأما الرد بأنه يلزم أن لا ينقل اللفظ عن الدلالة أصلا فان مقتضى الذات لا ينقل 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 جدى المولى قطب المسئلة والدين الشهيد قدس سره (انه 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 المنسوب الى عباد بن سلمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عباد بن سلمان نحو تأيد ويجوز أن يكون فهمه معرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لالاكتفاء بالمناسبة فقط حينئذ احتج الى الوضع (والطريق ان) في معرفة الاوضاع (التواتر كالتواتر ولنا والتشكيك فيه) بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله أكثر دورا مع الاختلاف فيه وأمثالهما (سفسطة) لا يلتفت اليه لكونه مخالفا للضرورة القاطعة (و) الطريق في المعرفة (الاحاد) أيضا كقول الاصمعي والخليل (وقديستد بالعقل) في اثبات الوضع لكن مع اشتراط النقل (كقولنا اجمع الخي) بالذم (يدخله الاستثناء) وهذه المقدمة استقرائية (وكل ما يدخله الاستثناء يتم المستثنى منه لانه) أي الاستثناء (الاخراج ما لوله لوجب دخوله) وهذه مقدمة عقلية (مسئلة * هل يجوز القياس في اللغة) بان كان الواضع وضع لنظام معين المناسبات فيحكم بوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع أيضا (كالجهر النبيل للخمير) قياسا على كونه (ا) بعصير العنب المشد (والسارق) الموضوع للاختصاصية عن حرز (للباش) قياسا عليه (للاختصاصية) وأما اذ ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وأنه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه لماضي (بحقونه شذمة قليلة ومنهم القاضي) أبو بكر الباقلاقي (قياسا على القياس الشرعي) بحجامة أنه لا نبات للمعلوم للسكوت فان قيل هذا قياس في اللغة

(د) قوله قياسا على كونه الخ كذا بالاصل ولعل الصواب قياسا عليه لكونه كعصير الخ وحركته مصححة

الاجماع من الاكثر ليس بحجة مع مخالفة الاقل وقال قوم هو حجة وقال قوم ان بلغ عدد الاقل عدد التواتر اندفع الاجماع وان نقص فلا يندفع والمعتد عندنا ان العصمة اثبتت 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 ويراد بها الاكثر كما يقال نوتيم بجمون الحار ويكرمون الضيف ويراد الاكثر قلنا من يقول بصيغة العموم يحصل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصيص بالتحكم بل بدليل وضرورة ولا ضرورة ههنا ومن لا يقول به فيجوز ان يراد به الاقل وعند ذلك لا يميز البعض المراد عماليس 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 با كما دعا غيرنا وقال تعالى اكثرهم لا يعقلون وقال تعالى وقليل من عبادي الشكور وقال تعالى كم من فئة قليلة آتت به فتنة الاثم واذالم يكن ضابطا ولا مرد فلا خلاص الا باعتبار قول الجميع (الدليل الثاني) اجماع الصحابة على تجوز الخلاف للاحد فكم من مشكلة قد انفرد فيها الاحاد بذهب كافر اذ ابن عباس بالعول فانه انكره فان قيل لابل انكروا على ابن عباس القول بتجليل المتعة وان الربا في النسبة وانكرت عائشة على ابن ارقم مشكلة العينة وانكره واعلى ابي موسى الاشعري قوله النوم لا ينقض الوضوء وعلى ابي طلحة القول بان كل البرد لا يفسد ذلك لانفرادهم به قلنا لا بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم وللمخالفتهم اذلة ظاهرة قامت عندهم ثم يقول هب اثمهم انكروا انفردوا المنفرد والمنفرد منكر عليهم انكارهم ولا ينصف الاجماع فلا حجة في انكارهم مع مخالفة الواحد (ولهم شهبان الشبهة الاولى) قولهم قول الواحد فيما يخبر عن نفسه لا يورث العلم فكيف يندفع به قول عدد حصل العلم باخبارهم عن انفسهم ليلو عنهم عدد التواتر وعن هذا قال قوم عدد الاقل الى ان يبلغ مبلغ التواتر يدفع الاجماع وهذا فاسد من ثلاثة اوجه الاول ان صدق الاكثر وان علم فليس ذلك صدق جميع الامة واتفاقهم والحجة في اتفاق الجميع فسقطت الحجة لانهم ليسوا كل الامة الثاني ان كذب الواحد ليس بعلم فلهه صادق فلا تكون المسئلة اتفاقا من جميع الصادقين ان كان صادقا الثالث انه لا نظر الى ما يضررون بل التبع متعلق بما يظرون فهو مذاهبهم وسبيلهم لا ما اضمروه فان قيل فهل يجوز ان تضمر الامة خلاف ما يظهر قلنا ذلك ان كان انما يكون

فانبات القياس في الاعمى هذا القياس دورا واجب بان القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لانبات صحة القياس في اللغة وان هذا من ذلك نعم انما ينتهض لو كان القياس في غير الشرعيات حجة (قلنا) قياس مع الفارق اذ (ثبت هنالك) اى فى القياس الشرعى (الحكم عقلا لان المعنى يجذب المعنى) اذ يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعاني فيجذب المعنى العلة لمعولوه وهو الحكم و (لا) يجذب المعنى (اللفظ والالزم الدلالة بالطبع فتفكر فالحق لا) اى لا يجوز القياس في اللغة (كيف ويحتمل التصريح) منهم (بالنوع) عن القياس (فان الخلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه) هل يجوز بالقياس أم لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز عموما في الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها أيضا (الارى اثمهم من عواطر الادهم) فى كل ما وجد فيه دهمه (والقارورة) فى كل ما فيه قرار (والاحمدل) فى كل ما فيه قوة (وغيرهما لا يخفى) قال صدر الشرع باعتبار المناسبة امر صحيح للوضع لا موجب وليس ان كل ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم (تقسيم وهو) اى اللفظ الدال بالوضع (مفردان توحد ولو عرفا) فخصو الرجل مفردا لانه لفظ واحد فى العرف (وقيل) هو مفرد (ان لم يدل جزء لفظه على جزء معناه والاقتراب فيهما) اى فى الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال جزءه على جزء معناه مركب (ويجوز بعلت) اى المركب الذى جعل علما (مركب على الاول) لان اللفظ غير متوحد (لا) على (الثاني) بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلمى (وأضرب بالاكس) اى مفرد على الاول لان اللفظ واحد ولكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين بازا هما هو الهمة والمادة فجزؤه يدل على جزء معناه فركب على الثاني هذا رأى ابن سينا فى الشفاء الخالف فيه جمهور أهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتماه يدل على المعنى الفاعلى وأما 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 التى فيه تكفى للدلالة عليه فالعدول عنه واعتبار المنوى لا يرخسه بصيرة احد كما فى ضربت هذا وأما المضارع

عن تقيّة والحاء وذلك يظهر وبشهر 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 في الشاذ وأنه كالشاذ من الغنم عن
 القطيع قلنا الشاذ عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها ومن دخل في الاجماع لا يقبل خلافه بعده وهو الشاذ واما
 الذي لم يدخل أصلا فلا يسمى شاذا فان قيل فقد قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فان الشيطان مع الواحد وهو عن
 الاثنين أبعد قلنا أراد به الشاذ الخارج على الامام بخالفة الاكثر على وجه بشير الفتنة وقوله وهو عن الاثنين أبعد أراد به
 الحث على طلب الرفيق في الطريق ولهذا قال عليه السلام والثلاثة ركب وقد قال بعضهم قول الاكثر حجة وليس باجماع
 وهو متحكم بقوله انه حجة اذ لا دليل عليه وقال بعضهم مرادى به ان اتباع الاكثر أولى قلنا هذا يستقيم في الاخبار وفي حق
 المقلد اذ لم يجد ترجيحاً بين المجتهدين سوى الكثرة وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الاكثر لانه ان خالفه واحدا لم يلزمه
 اتباعه وان انضم اليه مخالف آخر لم يلزمه الاتباع (مسئلة) قال مالك الخجفي في اجماع أهل المدينة فقط وقال قوم المعتر
 اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة وما أراد المحصلون بهذا الا أن هذه البقاع قد جعت في زمن
 الصحابة أهل الحل والعقد فان أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فسلم له ذلك لو جمعت وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير
 وليس ذلك عمل بل لم يجمع المدينة جميع العلماء لاقبل 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 الاكثر من وقد أفسدناه أو يقول بدل اتفاقهم
 في قول أو عمل أنهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحي الناسخ نزل فهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم اذ لا يستحيل
 أن يسع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة لكن يخرج من حيث قبل نقله فالخجفي في الاجماع ولا
 اجماع وقد تكلف مالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في كتاب تهذيب الاصول ولا حاجة اليها هنا وربما احتجوا ببناء
 رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة نوازلهم لسكنائهم المدينة ولا يدل على تخصيص
 الاجماع بهم وقد قال قوم الخجفي في اتفاق الخلفاء الاربعة وهو تحكم 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 بآو وكوجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم حجة فينبغي أن يكون المعنى الفعلي مدلولاً للفظ والآخر لا
 فينبغي أن يدل الهمزة التاء فردا على ذات المتكلم والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز أن يكون
 شرط الدلالة وضع اجتماع الكلمتين فلا يدلان عند الانفراد على شيء كما لا يدل تاء مضرب على الانفراد على مخاطب (ولا يرد
 على) الاصطلاح (الثاني نحو ضارب) فانه يدل بهيته على المعنى الاشتقاق من الذات والنسبة وبجاءته على الحدث فقد دل
 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 وهما ليس كذلك وأجيب في البديع بمنع أن الدال على الذات الهمزة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع
 على المجموع وتعبق المصنف عليه بانه لا فرق بين ضارب وضرب وحينئذ يلزم أن لا تكون هيئة الثانية دالة على المضى والزمان
 والمادة على الحدث ولعله يلتزم ذلك وأي حجة قامت على بطلانه فافهم (والفرد اسم وفعل وحرف لانه اما ان يستقل
 معناه بالمفهومية وذلك) أي الاستقلال (اذا لو خط بذاته) من غير أن يلاحظ أنه مرآة لتغير وحال من أحواله (فيصلح
 لأن يحكم عليه) ويحكم (به) ولا يستقل معناه (بل يكون آلة للملاحظة غيره ومرآة لتعرف حاله) وتحققه أنه ربما
 يلاحظ المعنى أو لا وبالذات وربما يلاحظها بما أنه حال من أحوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين فيلاحظ بملاحظة ذلك الغير بالاتباع
 وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح لان يحكم عليه وبه وهو معنى جزئي معتبر بين الشيتين بخلاف المعنى الاسمي فانه
 قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً وهذا المعنى النسبي الذي بين الشيتين اذا لوحظ بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ أنه
 نسبة وحالة بين الشيتين فستقل فاذا نظرنا الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ فان لوحظ لحاظا استقلاليا لوحظ مع قطع
 النظر عن المتعلق وان لوحظ لحاظا غير استقلاليا لوحظ بما هو حالة بين الشيتين وهذا هو الذي رامه القوم أن الاختلاف بين
 المعنيين الاسمي والحرفي بالكلمة والجزئية وبما قررنا سقط ما أورد المصنف بان المعنى الاسمي قد يكون جزئياً والحرفي قد يكون

في موضعه (مسئلة) اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر أمان أخذهم من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط والذين أخذوه من السمع اختلفوا فيهم من شرط ذلك لأنه إذا نقص عددهم فخص لا تعلم ايمانهم بقولهم فضلا عن غيره وهذا فاسد 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 الارض مسلم سواهم فهم على الحق الثاني أنالم تعبد بالباطن وانما أمة محمد من آمن بحمد صلى الله عليه وسلم ظاهرا اذا ووقف على الباطن واذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم فيجوز أن يستدل به - لذا على أنهم صادقون لان الله تعالى لا يتعدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والافتدائه فان قيل كيف يتصور رجوع عدد المسلمين الى مادون عدد التواتر وذلك يؤدي الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجية والحجة تقوم بخبر التواتر عن اعلام النبوة وعن وجود محمد صلى الله عليه وسلم وتحديد النبوة والكفار لا يقومون بنشر اعلام النبوة بل يجتهدون في طمسها والسلف من الائمة مجمعون على دوام التكليف الى القيامة وفي ضمنه الاجماع على استحالة اندراس الاعلام وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي الى الاندراس واذا لم يتصور وجود هذه الحادثة فكيف تخوض في حكمها قلنا يجب أن يقال ذلك مجتمع لهذه الالادة 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 بتمسور وقوعها والله تعالى يديم الاعلام بالتواتر الخاصل من جهة المسلمين والكفار فيجدون بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجود مبعوثه وان لم يعترفوا بكونها مبعوثه أو يخترق الله تعالى العادة فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجية بل نقول قول القليل مع القرائن المعروفة في مناظرته وتسديده قد يحصل العلم من غير خرق عادة فيجمع هذه الالوه ببق الشرع محفوظا فان قيل فاذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد فلورجع الى واحد فهل يكون مجرد قوله حجة فاطعة قلنا ان اعتبرنا موافقة العوام فاذا قال قولوا ساعده عليه العوام ولم يخافوه فيه فهو اجماع الامة فيكون حجة أدل لم يكن لكان قد اجتمعت الامة على الضلالة والخطا وان لم تلتفت الى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والاجماع اذ يستدعي ذلك عددا بالضرورة حتى يسمى اجماعا ولا أقل من اثنين أو ثلاثة

كياوجه الاندفاع ظاهر (وهو الحرف والاول) وهو ما يستقل معناه (اما أن يدل بهيته على أحد الازمنة) الثلاثة (وهو الفعل) 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) فانها غير مستقلة ملحوظة عما هي نسبة بين الحدث والفاعل (بل باعتبار الزمان أيضا) غير مستقل (فإنه معتبر) فيه لا بنفسه بل (على أنه طرف لها) أي النسبة فلا بد أن يلاحظ تبعاف اعتبارها أيضا غير مستقل (لكن باعتبار المعنى التضمني أعني الحدثي مستقل فعلى المعنى المطابق لا يصير محكما عليه وانه) لان من شرطهما الاستقلال هو غير مستقل (وعلى) المعنى (التضمني يصير محكما به) لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن (لا) يصير بهذا الاعتبار أيضا محكما (عليه لانه) أي الحدث (معتبر) في الفعل (على أنه منسوب الى الفاعل نسبة تامة) فلو كان محكما عليه يكون منسوباً ومنسوباً اليه (وما اشتهر) بين الناس (من أن الجملة تصير خبرا للبتدا) مع أنها أيضا شتملة على غير مستقل (فمن) باب (التوسيع) وانما تكون خبرا بانسلاخها عن المعنى الجملي (أقول) ان الفعل الواقع مستدله باعتبار معناه مفهوم ان المعنى التضمني الحدثي استعمل فيه مجاز الاطلاق الاسم الكل على الجزء أو استعمل 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 وأضالو كان الامر كذلك لكن في المصدر للاستعمال في هذا المعنى ولا حاجة الى الصيغ الفعلية أصلا وأيضاً القول بان الفعل موضوع للجموع مستعمل في الجزء دائماً ارتكاب مسافة طوية من غير فائدة بل يقال أولاً انه موضوع للحدث وأما الثاني ففيه أنه لا يتصور كون الحدث مستد الا اذا عتبرت عند العقل والمخاطب الاجزاء الباقية (فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم أنه متقدم معها فالحق أن المعنى الحدثي مطابق له نظر الى المادة فتدبر) وتفصيله أن الفعل مادته موضوعة للحدث وهيته موضوعة لانتسابه الى شئ آخر لم يذكر بعد في زمان معين ومجموع المادة والهيئة للجموع كفي المركبات بعينه الا أن هناك الفاظ مرتبة في السمع لاهنفا للمعنى للمادة مفهومها فلا اشكال

وهذا كله يتصور على مذهب من يعتبر اجماع من بعد الصحابة فاما من لا يقول الا باجماع الصحابة فلا يلزمه شيء من ذلك لان الصحابة قد جاوز عددهم عدد التواتر (مثلة) ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر الى أنه لا حجة في اجماع من بعد الصحابة وهو فاسد لان الأدلة الثلاثة على كون الاجماع حجة أعنى الكتاب والسنة والعقل لا تفرق بين عصر وعصر فالتابعون اذا أجمعوا فهو اجماع من جميع الامة ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين ويستحيل بحكم العادة أن يشذ الحق عنهم مع كثرتهم عند من يأخذ من العادة ولهم شبهتان أضعفهما قولهم الاعتماد على الخبر والآية وهو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يتناول الذين اعتوا بالايان وهم الموجودون وقت نزول الآية فان المعدوم لا يوصف بالايان ولا يكون له سبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ يتناول أمته الذين آمنوا به وتصورا جماعهم واختلافهم وهم الموجودون وهذا باطل اذ يلزم على مساقاة أن لا يتعد اجماع بعد موت سعد بن معاذ وجزءه ومن استشهد من المهاجرين والانصار ممن كانوا موجودين عند نزول الآية فان اجماع من وراءهم ليس اجماع جميع المؤمنين وكل الامة ويلزم أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكلفت آتته بعد ذلك وقد أجمعوا واياهم والصحابة على أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الاجماع بل اجماع الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم حجة بالاتفاق وكمن صحابي استشهد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية الشبهة الثانية أن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين واجماع جميع الامة وليس التابعون جميع الامة فان الصحابة وان ما توالم يخرجوا عنهم عن الامة ولذلك وخالف واحد من الصحابة اجماع التابعين لا يكون قول جميع الامة ولا يحرم الاخذ بقول الصحابي فاذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع اجماع التابعين فعدم وفاقهم أيضا يدفع لانهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الامة قالوا وقياس هذا يقتضي أن لا يثبت وصف الكلية أيضا للصحابة بل ينتظر لحوق التابعين وموافقهم من بعدهم الى القيامة فانهم كل الامة لكن لو اعتبر ذلك لم ينتفع بالاجماع الا في القيامة فنبت أن وصف الكلية انما هو لمن دخل في الوجود دون من لم يدخل فلا سبيل الى اخراج الصحابة من الجملة وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الامة للتابعين والجواب أنه كما نطل على القطع الالاتمات الى اللاحقين بطل الاتفات الى الماضين ولولا ذلك لما تصور اجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة

فقد بر قال مطلع الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجمالى يفهم من لفظ الفعل صالح لان تحليل الى الاجزاء بل بسيط محض معدلا لأن يحصل صورا أخرى وبعد التحليل يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فمستقل وان اعتبر أنه طرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به نظر الى المعنى التضخني فالمقصود أنه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالى مسند الى الفاعل وهذا المعنى اجمالى مستقل بالمفهومية قطعاً وأجزاء منه متحدة فيه فلا تخلف للضمين عن المطابقة بل هي متحدة معها وأما في حال التحليل فبها غير متحدة في قطعها كذا ينبغي أن يفهم ويؤيده ما مر أن اللفظ المفرد لا يفهم منه الاعمى واحداً جمالي ولا شك في صحة كونه محكوماً به واستقلاله فتدبر (والمركب ان أفاد فائدة تامة) يصح السكوت عليه (جملة وتقوم باسمين) يكون أحدهما مسندا والاخر مسندا اليه (أو اسم) يكون مسندا اليه (وفعل) يكون مسندا اذ لا بد لها من الاسناد المقومين من المسند والمسند اليه (وينقض) هذا الحكم (بقولك يا زيد) لانه جملة صحيحة للسكوت مع أنه مركب من حرف واسم (وأجيب) بأنه غير مسلم أنه مركب من حرف واسم بل انه من فعل مقدر واسم (بانه) أى الحرف (نائب عن الفعل منقول) عن الخبرية (الى انشاء الطلب) هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى أنه لا نقل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لانشاء الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه أسلم من التكلفات (واعلم أن وضع المركب للفائدة) أى لفائدة ما ليس بحاصل (ووضع المفرد للاعادة) أى لاعادة ما كان حاصل من قبل وصار مذهولاً (والاى) وان لم يكن وضع المفرد للاعادة بل كان للفائدة (لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة) عليه فعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفاداً من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفة المعنى من اللفظ وهو الدور (وفيه ما فيه) اذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى) فينبغي مجوز أن يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور

والتابعين ولا بعد أن استشهد حجة وقد اعترفوا بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد موت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس ذلك إلا لأن الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وأن وصف كاية الأمة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت وأما إجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد قال قوم بصير قول الصحابي مهجور لأنهم كل الأمة وأن سلمنا وهو الصحيح فنقول إن انفقوا على وفق قوله انعقد الإجماع إذ موافقته إن لم تقو الإجماع فلا تنقدح فيه وإن أجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القول عندنا مهجورا حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته لأنه بعد أن أفتى في المسئلة فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الأمة بل فتوى البعض فان قيل إن ثبت نعت الكليبة للتابعين فليكن خلاف قولهم بعدهم حراما وإن قال به صحابي قبلهم وإن لم يكونوا كل الأمة فينبغي أن لا تقوم الحجة بإجماعهم ولا يحرم خلافهم إذ خلاف بعض الأمة ليس بحرام أما أن تكون كليبة الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض وجمع بين النسي والابتن قلنا ليس عناقض لأن الكليبة إنما تثبت بالاضافة إلى المسئلة التي خاصوا فيها فاذا نزلت مسئلة بعد الصحابة فالتابعون فيها كل الأمة إذا أجمعوا فيها أما أفتى فيها الصحابي فتواه ومذهبه لا ينقطع عنه وهذا كالصحابي إذا مات بعد الفتوى وأجمع الماوقن على خلافه لا يكون ذلك إجماعا من الأمة ولومات تم نزلت واقعة بعده انعقد الإجماع على كل مذهب وتكون الكليبة حاصلة بالاضافة فان قيل إن كان في الأمة غائب لا ينعقد الإجماع دونه وإن لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولا فتوى فيها لكن نقول لو كان حاضر السكان له قول فيها فلا بد من موافقته فليكن الميت قبل التابعين كالغائب قلنا يبطل بالميت الأول من الصحابة فان الإجماع انعقد دونه ولو كان غائبا لم ينعقد لأن الغائب في الحال ذو مذهب ورأى بالقوة فيمكن موافقته ومخالفته فيحتمل أن يوافق أو يخالف إذا عرضت المسئلة عليه بخلاف الميت فإنه لا يتصور في حقه خلاف أو وفاقا بالقوة ولا بالفعل بل المحنون والمريض الرائل العقل والطفل لا ينتظر لانه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فان قيل فما أجمع عليه التابعون يندفع بخلاف واحد من الصحابة إذا نقل فان لم ينقل فله خالف ولكن لم ينقل الينا فلا يستيقن إجماع كل الأمة قلنا يبطل بالميت الأول من الصحابة فان إمكان خلافه لا يكون كعقبة خلافه وهذا التحقيق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت

وأيضا تجرى هذه المقدمات في المركب الآن يقال إن من شرط دلالة العلم بوضع مفرداته لعنائه لا العلم بوضعه لعنائه التركيبي فتدبر (فائدة * إن الوضع قد يكون خاصا للموضوع له خاص) خصوص الوضع أن لا يلاحظ حين الوضع أمور متعددة لفهوم واحد (كز يدورجل) فان خصوصهما وضعان لخصوص معنيهما وفيه إشارة إلى أن هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كلياً وقد يكون جزئياً (وقد يكون) الوضع (عاما لتمام) أي الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف أن يكون الموضوع له أمرا عاما ملاحظا لفهوم عام حين الوضع (كوضع أن كل فاعل) موضوع (لذات من قام به الفعل) فذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها الضرب أو النصر أو غير ذلك ولا يتخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الإفعال ليس إلا لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كافي هذا أو أمثاله فان وضع الماضي ليس إلا أن كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفه فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب إلى فاعل معين في زمان الماضي فليس هنالك عام موضوع له بل الحق أن حاصل هذا القسم أن الالفاظ المتعددة الملحوظة بالمعاني العامة وكذلك المعاني وكل لفظ من الالفاظ الملحوظة بالأمر الكلي موضوع لمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظة بالمفهوم الكلي في القسم الأول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلي عام كما أن في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني فانها أمور متعددة ملحوظة بوجه عام (ومنه وضع المركبات) فانها موضعت لمعاني تركيبية في ضمن ضابطة كما يقال كل مركب أحد جزأيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به وليس الأمر كما ظن البعض أن ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات بل أوضاع المفردات كافية وهذا الرأي فاسد فإنا نظهر بالتأمل (وقد يكون) الوضع (عاما لتمام) أي الموضوع له خاص وقد تقدم شرحه (كوضع أسماء الأشارة والمضرات والموصولات والحروف) فان الملحوظ عند الوضع الأمر الكلي) العام كقهوم الواحد المشار إليه أو الواحد الغائب المذكور أو المصنف بالصلة (لكن لا) يكون ملحوظا (لأن بوضعه بل لأن يجعل مرآة للملاحظة الأفراد) الغير المحصورة (فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم

الحج انما من حكم الاو يتصور تقدير نسخته وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل اليه فيبطل اجماع الصحابة لاحتمال أن واحدا منهم أضمر الخالفة وانما أظهر الموافقة لسبب ورد خبر الواحد لاحتمال أن يكون كاذبا واذا عرف الاجماع وانقرض العصر أمكن رجوع واحد منهم قبل الموت وان لم ينقل اليه فيبطل الاجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر فان قيل ان الاصل عدم النسخ وعدم الرجوع قلنا والاصل عدم خوضه في الواقعة وعدم الخلاف والوافق جميعا ومع أن الاصل عدم النسخ فالاحتمال لا يفتني واذا ثبت الاحتمال حصل الشك فيصير 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 بل نعت الكلية حاصل للتابعين وانما يفتني معرفة الخلاف فاذا لم يعرف بقيت الكلية وما ذكره ويضاهي قول القائل الحجة في نص مات الرسول عليه السلام قبل نسخه فاذا لم يعرف موته قبل نسخه شككنا في الحجة والحجة في الاجماع 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 منكوكا 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 أقوا عن اجتهاد أو عن نص مهما كانت الفتوى نطقا صريحا وتمام النظر في هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق وأن انقراض العصر ليس بشرط وأن الاجماع قد ينعقد عن اجتهاد فهذه ثلاث مسائل **(مسئلة)** اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الاجماع ولا ينسب اليه ساكت قول وقال قوم اذا انتسروا فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الاجماع بشرط قوم انقرض العصر على السكوت وقال قوم هو حجة وليس باجماع وقال قوم ليس بحجة ولا اجماع ولكنه دليل تجوزهم الاجتهاد في المسئلة واختار أنه ليس باجماع ولا حجة ولا هودليل على تجوز الاجتهاد في المسئلة الا اذا دلت قرائن الاحوال على أنهم سكتوا ضميرين الرضا وجواز الاخذ به عند السكوت والدليل عليه أن فتواه انما تعلم بقوله الصريح الذي

التجوز فيها عند الاستعمال في الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها (أو الاشتراك) لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع كثيرة وفي المشتق ترك أوضاع كثيرة وفيه رد على من زعم أنها موضوعة لفهم كلية لتستعمل في الافراد لا للافراد والايكمن الاشتراك بين المعاني الغير المحصورة وعزى الى الفاضل التفتازاني (وأما الوضع الخاص للعام) على مطمح نظره وهو أن يلاحظ الموضوع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ (فلا يوجد بل لا يمكن) لاستماع هذا الحكون الملاحظة وأما على ما بينا في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لوحظ فيه الالفاظ معهوم كلى والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد من الالفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه (وللغردا تقسمات باعتبار اشتق) جمع شئت كجرح وجرح (فلنصلها مع أحكامها في فصول

(الفصل الاول وهو) أى المفرد (مشتق وان وافق أصلا) في المعنى (بجروفة الاصول) التي تبقى في التصريفات ولا يخفى أن أخذ الاصل في التعريف لا يخفى عن سائبة 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 (الما بحركة) فقط (أو بحرف) فقط وكل منهما ما (زيادة أو نقصان) فهذه أربعة (والتركيب) أى التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب (تثاء) وهذه ستة حاصلة من أخذ التغيير بزيادة الحركة مع الثلاثة الباقية ونقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخيرين (و) حال كون التركيب (ثلاث) وهذه أربعة حاصلة من أخذ الاول مع اثنين اثنين من الواقي (و) حال كون التركيب (رباع) وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها (يرتق الى خمسة عشر) كما بينا والامثلة واضحة (وهو) أى المشتق (مطرده كاسم الفاعل) وغيره مما ندرج تحت ضابطة كلية (وغيره) أى غير مطرود (كالقارورة) وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة (والفرق) بينهما (أن المعنى) الاصل (اماداخل في التسمية) فكل ما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرود (أر) ليس داخلا فيه بل (شرط صحة التسمية) بهذا الاسم فقط فلا يطرود (وهو) أى غير المطرود

لا يتطرق اليه احتمال وتردد السكوت متردد فقد يسكت من غير اضمار الرضا لسبب الاول أن يكون في باطنه مانع من اظهار القول ونحن لانطلع عليه وقد تظهر قرائن السخط عليه مع سكوته الثاني أن يسكت لانه راهق ولا سنا تعالين أداءه 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 متكبر لكن ينتظر فرصة الانكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه الخامس أن يعلم أنه لو أنك لم تلتفت اليه وبالله ذل وهو ان كإفال ابن عباس في سكوته عن انكار العول في حياة عمر كان رجلا مهيا فهبته 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 ان رأى الانكار فرض كفاية وظن أنه قد كفي وهو مخفي وفي وهمه فان قيل لو كان فيه خلاف لظهر قلنا ولو كان فيه وفاق لظهر فان تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق تصور مشله في ظهور الخلاف وبهذا يبطل قول الجبائي حيث شرط انقراض العصر في السكوت اذ من العوارض المذكورة ما يدوم الى آخر العصر أما من قال هو حجة وان لم يكن اجماعا فهو محكم لانه قول بعض الامة والعصمة انما ثبت للكل فقط فان قيل نعم قطعاً للتابعين 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 يزل العلماء مختلفين في هذه المسئلة ويعلم المحصول أن السكوت متردد وأن قول بعض الامة لاجحة فيه (مسئلة) اذا انفقت كلمة الامة ولو في لحظة انعقد الاجماع ووجب عصمتهم عن الخطا وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجمع وهذا فاسد لان الخلف في اتفاقهم لافي موتهم وقد حصل قبل الموت فلا يزده الموت تأكيدها وحجة الاجماع آية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر فان قيل ماداموا في الاجماع فرجوعهم متوقع وقتواهم غير مستقرة قلنا والكلام في رجوعهم فانما لا يجوز الرجوع من جميعهم اذ يكون أحد الاجماعين خطأ وهو محال أما بعضهم فلا يحصل له الرجوع لانه رجوعه خالف اجماع الامة التي ووجب عصمتها

(لا يكون مشتقا لا باعتبار الاصل) وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة (مسئلة * شرط) صحة اطلاق (المشتق صدق أصله) المشتق منه عليه (الامتناع بتحقيق الكل) الذي هو المشتق (بدون الجزء) الذي هو الاصل وهذا ظاهر على رأى الجمهور ولا يصح على ما سيجتاره أن لا تركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء أو يربى على المشهور (خلافا للتمرة في صفات الباري) عز وجل فانهم قالوا بعالمية تعالى بدون علمه) فاعتروا بصدق العالم المشتق من غير تحقيق أصله الذي هو العلم وانما قالوا (هرا عن لزوم تعدد القدماء) بالقول بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدماء 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 المتنع) انما هو (تعدد قدماء هي ذوات) قدعية وانما ذم الله القول بهذا فان النصارى انما يقولون بالهة ثلاثة والاله لا يكون الا ذات قدعية واجبة (وأما الصفات) التي نقول بها (فواجبة للذات لا بالذات) فانها محتاجة الى الذات فلا تكون واجبة واذ لم تكن واجبة لا يصح دعوى الألوهية من أحد من الحق والعقلاء فلا يكون هذا مشمول الآية وليس المقصود من الجواب أن تعدد ذوات قدعية يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه أن القدم وان كان للذات لا يوجب الوجوب ولا ينافي الامكان الأثرى أن الفلاسفة يقولون بقدوم الفلك وغيره مع القول بإمكانه فتدبر ولمطلع الاسرار ههنا كلام يجب التنبيه عليه هو أن العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدرى المفهوم للكافة الثاني مابه تنكشف الاشياء وترتب 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 زائد على ذاتها في انكشاف الاشياء والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتبارى الاول القائم بذاته تعالى وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدأ اما انضماميا الأثرى مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التي تتفرع الاعتباريات

عن الخطأ نعم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ويكون به عاصيا فاسقا والمعصية تجوز على بعض الامة ولا تجوز على الجميع فان قيل كيف يكون مخالفا للاجماع وبعدم اتهم للاجماع وانما يتم بانقراض العصر قلنا ان عنيت به أنه لا يسي اجماعا فهو بهت على اللغة والعرف وان عنيت ان حقيقته لم تتحقق فاحده وما للاجماع الاتفاق فتاوبهم والاتفاق قد حصل وما بعد ذلك استدامة للاتفاق لا تمام للاتفاق ثم نقول كيف يدعى ذلك ونحن نعلم ان التابعين في زمان بقاء انس بن مالك واواخر الصحابة كانوا يحتجون باجماع الصحابة ولم يكن حوازا للاحتجاج بالاجماع مؤقتا بموت آخر الصحابة ولهذا قال بعضهم بكفى موت الاكثر وهو تحكيم آخر لاستدله ثم نقول هذا يؤدي الى تعذر الاجماع فانه ان بقي واحدا من الصحابة جاز للتابعي ان يخالف اذ لم يتم الاجماع وما دام واحدا من عصر التابعين ايضا لا يستقر الاجماع منهم فيجوز لتابعي التابعين اختلفوا وهذا غبط لأصله ولهم شبه (الشبهة الاولى) قولهم انه ربما قال بعضهم ما قاله عن وهم وغلط فينتبه له فكيف يحجر عليه في

عنها وحينئذ فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ وهذا أولى مما قيل ان اعتبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق فانه عسي أن يكون صحيحا لكن عبارات أمثال الزمخشري والسكاكي مع تصلبها في شاعتها من الاعتزال لتساعده (مسئلة * اطلاق المشتق كالضارب لمباثر الضرب) في الحال (حقيقة اتفاقا) فان قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على أن المشتقات لا تتبدل بالوضع على الزمان اصلا قلت لعجل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لا فائدة المعنى فتدبر (و) اطلاق المشتق (باعتبار المستقبل) أي اطلاقه على ما ليس مباشرا لكنه سيباثر في المستقبل (بجواز اتفاقا كذا قالوا أقول فيه) أي في نقل الاتفاق (نظر فان ابن سينا وأتباعه ذهبوا) في تحصيل معنى القضية (الى أن معنى كل أبض كل ما يصدق عليه أبض بالفعل في أحد الأزمنة) التسالفة فلا اتفاق والجواب انه ليس مقصوده بيان اللغة بل بيان أن القضية المعبرة في المنطق والمستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم أنه حسب ان في اللغة الاعتبار بهذا فأى حجة في حسانه فانه ليس من رجال هذا المقال فلا يضر اجماع رجال هذا الشأن فان قلت فما تصنع بقول أتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الضارابي أنه موافق للغة والعرف ومنهم من هو من رجال هذا الشأن قلت انهم أرادوا أنه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر (وأما) اطلاق المشتق (باعتبار الماضي) في المباثر أي على من باثر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال (فقيل وهو الواضح) المختار (بجواز مطلقا سواء أمكن بقاءه كالأعراض الباقية) من السواد والبياض (أولم يمكن) بقاءه (كالسبالة) من الأعراض كالحركة ونحوها (وقيل حقيقة مطلقا) سواء أمكن بقاءه أولم يمكن (وهو مذهب أبي علي) الجبائي (وابنه) وقيل بالتفصيل بين يمكن البقاء) فقالوا فيه اطلاق باعتبار الماضي مجز (وغيره) وقالوا فيه حقيقة (لنا) التكاذب عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم) فان أهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين (ولو صح للماضي) حقيقة كما زعموا (وقد صح للعمال) بالاتفاق (فيجتمعان حقيقة) اذ لا منافاة بين سلب القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فبطل التكاذب هذا خالف (فافهم واستدل) على المختار (بأنه يصح النفي) أي يصح نفي المشتق عن مباثر الاصل في الماضي وصحة النفي من أمارات المجاز أما صحة النفي فلانه يقال ليس بكتاب في الحال فصدق الاطلاق وهو ليس بكتاب مطلقا (ويصح صحة النفي لغة) وان صح عقلا باعتبار استلزام القيد الطائفي وأما لغة فلا استلزام للقيد المطلق الا ترى أنه يقال معدوم النظر ولا يقال معدوم والذي من أمارات المجاز صحة اللغوية ثم ان الدليل منقوض بانه يصدق على المباثر في الحال أنه ليس بكتاب في الماضي فليس بكتاب مطلقا وصحة النفي من أمارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام باننا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من أمارات المجاز ثم الكلام وادفع الشغب وانكار صحة هذا الاستقراء عيبى أن يكون مكاره فتدبر (و) استدلال أيضا (بأنه لو صح لما قبله) حقيقة (لصح لما بعده) لتحقق الثبوت في الجملة) الاعتبار على هذا التقدير (ويجيب بانه) لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل (يشترط الامر المشترك بين الماضي والحال وهو محي معنى الاصل في عالم الفعل) وهذا مفقود في المستقبل فلان سلب الملازمة (و) استدلال (بان الجسم الأبيض اذا صار أسود

الرجوع عن الغلط وكيف يؤمن ذلك باتفاق يجري في ساعة واحدة قلنا بان يموت من أين يحصل أمان من غلظه وهل يؤمن من الغلط الأدللة النص على وجوب عصمة الأمة وأما إذا رجع وقال تبينت أني غلطت فقول انما يتوهم عليك الغلط اذا انفردت وأما ما قلته في موافقة الأمة فلا يثبت الخطأ فان قال تحققت أني قلت ما قلته عن دليل كذا وقد انكشف لي خلافة قطعاً فنقول انما أخطأت في الطريق لاني نفس المسئلة بل موافقة الأمة تدل على أن الحكم حق وان كنت في طريق الاستدلال مخطئاً (الشبهة الثانية) انهم ربما قالوا عن اجتهاد وطن ولا يجسر على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يرجع واذا جاز الرجوع دل أن الإجماع لم يتم قلنا لا يجسر على المجتهد في الرجوع اذا انفرد باجتهاده أما ما وافق فيه اجتهاده اجتهاد الأمة فلا يجوز الخطأ فيه ويجب كونه حقاً والرجوع عن الحق ممنوع (الشبهة الثالثة) انه لو مات المخالف لم نصر المسئلة إجماعاً بموته والاقون هم كل الأمة لكنهم في بعض العصر فلذلك لا يصير مذهب المخالف مهجوراً فان كان العصر لا يعتبر فيلعل مذهب المخالف

يصدق عليه أسود حقيقة لا اتحاده) أي الأسود (معه في الوجود) الواقعي حقيقة (ومفهوم الأبيض قد انعدم عنه) حقيقة (فاطلاقه) أي الأبيض (عليه) أي الذي صار أسود (اطلاق على غير الموضوع له) لانه مباني له حقيقة (أقول ان الانعدام) للأبيض (في الحال) عند صيرورته أسود (لا ينافي الاتحاد) أي اتحاد الجسم الصائر أسوداً 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 المعتبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس الامر كذلك عند الخصم (بل الاطلاق) الحقيقي (يقضى الاتحاد مطلقاً) في الماضي كان أم في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقاً (قالوا ولا يطابق أهل اللغة) واقع (على صحة ضارب أمس والاصل) في الاطلاق (الحقيقة) وعورض باطباقهم على صحة ضارب غداً) 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 لولم يردّها الاقوى وههنا الإجماع قد وقع على مجازيته للباشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه محتلف فيه فافهم قال المصنف (وهذا) النقض (لا يتم على ابن سينا) قد عرفت انه لم يدع أنه حقيقة ولا كلام لنا معه (والحل أن) الكلام في المشتق المطلق عن القيد وضارب أمس مقيد وأن (صدق) المقيد للغة لا يستلزم صدق المطلق كذلك) حتى يلزم من صدق ضارب أمس ضارب مطلقاً (ألا ترى أن قولك زيد معدوم النظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلاً) وهو المعدوم أعم من أن يكون نفسه أو نظيره أو ضده (وأما في العرف فلا يقال زيد معدوم) فانه يفهم منه عرفاً معدوم بنفسه فافهم (و) قالوا (ثانياً الاطلاق المؤمن) ثابت للغة وعرفاً (لثام فانه مؤمن إجماعاً) مع أن الايمان غير حاصل له في الحال فيصح الاطلاق باعتبار الماضي (ويعارض بامتناع) الاطلاق (كافر) على رجل مؤمن (لكفر تقدمه والا) يمنع ذلك (لزم أن يكون أكبر الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم الذين هم أكبر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام (كفار حقيقة) والعياذ بالله (وقد يقال) في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشيعي جائز للغة و (المانع) عنه (شرعي) فلا يجوز شرعاً حفظاً للادب المفروض ولا يخفى أن هذا منقلب على أصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن الثائم شرعي (والحل أن الايمان أعم من أن يكون) حاصل (في المدركة أو الخزانة) والثائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقه أن لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شأنه وقوته أنه متى التفت شاهده وتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقان بالثبوت والايان أعم من المشاهدة بالفعل ولقوة هذا النوع من القوة والثائم مؤمن لوجود الشئ 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 بالذلول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فلا يرد أن الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبناها على ما يفهمه الكفاية في ظاهراً الامر والخزانة والمدركة دقة فلسفية هذا (وقد يجاب) في شرح المختصر (بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث) فاطلاقها على الماضي مجاز (دون) التي بمعنى (الثبوت) فانه حقيقة في الماضي أيضاً والايان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذا لا فارق بينهما فان الذي علمنا من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشترط الاتصاف بالمبادئ كاهو في الثابتة كذا في المتجددة ولا

فلا قال قوم يبطل مذهبه ويصير مهجورا لان الباقين هم كل الامة في ذلك الوقت وهو غير صحيح عندنا بل الصحيح أنهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى ثلثها المسئلة التي اُتت فيها الميت فان فنواه لا ينقطع حكمها بونه وليس هذا العصر فانه جار في الصحابي الواحد اذا قال قولاً واجمع 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 أنه قال اجتمع رأيي ورأي عمر على منع بيع امهات الاولاد وما الا ان أرى بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك في الجماعة أحب اليك في الفرقة فلما اوضح اجماع الصحابة قاطبة لما كان هذا يدل من مذهب علي على اشتراط انقراض العصر ولو ذهب الى هذا صرح بحال يجب تقليده كيف ولم يجتمع الارب ورأي عمر كما قال وأما قول عبيدة رأيك في الجماعة ما أراد به موافقة الجماعة اجماعاً وانما أراد به أن رأيك في زمان الالفه والجماعة والاتفاق والطاعة للامام أحب اليك في الفرقة وتفرق الكلمة وطرق التهمة الى علي

يرد عليه أنه قياس في اللغة على أن مثل عالم وقادر ومالك أيضاً بمعنى الثبوت ولذا يطلق على الباري عز وجل فينبذ يلزم أن يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا (و) قالوا (ثالثاً يلزم مجازية متمكلم ونحوه من الاعراض السيلية) فانها لا توجد في الآن الحاضر فلا يصح اطلاقه على شئ حقيقة (و) يجب ان العتبر المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو أن فاصل بين الماضي والمستقبل (كما يقال) فلان (يكتب القرآن وعشي من مكة الى المدينة وورابه) أي بالحال (أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فاصل بعد عرفاً تركوا واعراضاً) هذا (على أنه لا يلزم) من ذلك (عدم الاشتراط مطلقاً) في جميع أسماء 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 أن الضرب صفة حقيقية واحدة قائمه بالفاعل) فقط دون المفعول والاي لزم قيام عرض واحد بموضوعين (و) انما (له نسبة بالعرض الى المفعول وهي المضروبة وليست) المضروبة (صفة حقيقية مغايرة له مضروبة عمر وليست الاضرب زيده) لا يعرف هذه الصفة الحقيقية قائمه زيد واشتق المضروب منها عمرو (فتدبر) ولا يجيء على من له أدنى تدبر أن غاية ما لزم أن المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وهذا الانشاق في الاشتقاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق من الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول وليست كذلك وان يمكن أن يكون اسم المفعول مأخوذاً من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال في الحاشية هب لكن اخرجهم مفعول ما لم يسم فاعله عن تعريف الفاعل بقيد من جهة قيامه به يدل على أنهم ما اعتبروا اشتقاقه من المصدر المجهول والافالمضروبة قائمه بالمفعول كالضاربة بالفاعل هذا وهذا انما يتم على رأي من أخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن الفاعل وأما على رأي من أدرج فلا ولعل وجه من أخرج الارادة بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر (خلافاً للعتزلة) في الاول (فانهم قالوا انه) أي الله (تعالى متمكلم 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 أن أخذوا الخلاف من مسئلة الكلام فليس يسديد فان متمكلم عندهم مشتق من التكملم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كما أن العلم يطلق على من قام به التعليم لامن قام به العلم هذا وقالوا في تحقيق الكلام ان ههنا كلاماً لفظياً هو هذا النظم المقروء وقدرة على تأليفه على الوجه الخصوص فهذه القدرة نفس ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التأليف لا بقوة رائدة عليه كما انما يقدر بقوة رائدة فهذا التأليف يقال له التكملم هذا وقد عرفت فيما مر أن هذه التعملات باطلة قطعاً للدلالة الاجماع القاطع على أن الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية قديمة والتكملم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقاً لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلامه تعالى وان كنا لا نعلم كنهه وقيامه لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته ونؤمن به وتحقق هذه المباحث مقام آخر وسند كرمته منه (لنا الاستقراء) فاما استقربنا الاطلاقات المعنوية وحدثنا علم ضروري بأنه لا يطلق اسم الفاعل الاعلى ما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعاً (وما قيل) نقض عليه (انه يقال زيد متمكلم بهذا اللفظ) فليس هذا الاطلاق

في البراءة من الشيخين رضی الله عنهم فلا حجة فيما ليس صريحاً في نفسه (مسئلة) يجوز انعقاد الاجتماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة وقال قوم الخلق الكثير لا يتصور اتفاقهم في مظنة الظن ولو تصور كان حجة واليه ذهب ابن جرير الطبري وقال قوم هو متمم ولا يصح بحجة لان القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجرمه والخيار أنه متصور وأنه حجة وقولهم ان الخلق الكثير كيف يتفقون على حكم واحد في مظنة الظن قنا هذا انما يستنكر فيما ينساوي فيه الاحتمال وأما الظن الاعلى فيقبل اليه كل واحد فأى بعد في أن يتفقوا على أن النبذ في معنى الخرفي الأسكار فهو في معناه في التحريم كيف وأكثر الاجتماعات مستندة الى عموماً وطواهر وأخباراً أحاديث عند المحدثين والاحتمال يتطرق اليها كيف وقد أجمعوا على التوحيد والنسبة وفيهم من الشبه ما هو أعظم جذبالا كثر الطباع من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الاظهر وقد أجمعت على ابطال النسبة من ذهب باطله ليس لها دليل قطعي ولا ظني فكيف لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وطن غالب ويدل عليه جواز

باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار اللفظي (مع أن اللفظ قائم بالهواء المجاور لقمه) فصح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره (فهو) أي اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور (دقة فلسفية وعرف اللغة مبني على الظاهر) وفي ظاهر الامر يعلم أن الالفاظ قائمة بالقم على أنه لا دليل للالفاظ على عدم قيام الكلام باللسان أو الفم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون أن بالحركة يحدث للافلاك أصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فشنع صاحب المطارحات عليه وأثبت أن الاصوات تقوم بالمجردات وبأجسام أخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا التكلم الاتصاف بالكلام ولو قلنا التكلم تأليف الالفاظ على حسب الكلام الحقيقي قائم بنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فافهم المعتزلة (قالوا أطلق الخالق) المشتق من الخلق (والخلق هو الخلق) الغير القائم بذات الخالق فقد صح حل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدأ من ههنا علم أن مشايخنا لم يأخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام (والقول) في الجواب (بأنه غير محل النزاع) لان الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدأ مع قيامه بغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل بمجموع الجوهر والاعراض الغير القائمة بشئ (ليس بسند يدلان الفرق تحكم) فان أوضاع أسماء الفاعلين على نمط واحد (نعم الاشتقاقات الجعلية كالجماد والحداد) لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان مختصراً من غير أن يكون من الواضع حتى يرد أنها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريق الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحديد وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به (ايست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد من الفعل) والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان حلت عبارة المحجب عليه فله وجه غير بعيد (والجواب أن الخلق هو التأثير) في الخلق وهو قائم به تعالى فلان اسم الخلق فعماد المعتزلة (فقالوا) ليس انطلق التأثير لانه (ان قدم) التأثير (قدم العالم اذ لا تأثير) الخلال انه (لا أثر) فالأثر لازم للتأثير (وان حدث) التأثير (احتاج الى تأثير آخر وتسلسل) ولا يخفى على من له أدنى فطنة انه لو تمه ذلك لم أن لا يكون للتأثير واقعية فلا يكون البارى سبحانه مؤثراً في الحادث وهو كفر صريح (والجواب أن القدرة تعاقب احاد ثابته الحدوث فللتعلق نسبة الى ذى القدرة) وهذه النسبة هي التأثير والخلق (وباعتباره الاشتقاق) فيتم رالشق الثاني وهو حدث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتبارات (والاعتبارات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقيقيات) لا كزعم أنهم الاعتبارية لان محتاج الى مؤثر وتأثير (لكن التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولهذا اشتهر أن التسلسل مخصصة بالامور العينية لكنه غير واف اذ هذا التسلسل في جانب المبدأ وهو باطل قطعاً اعتبارية كانت أو حقيقية وهي لا تنقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار فانه لو انقطعت لزعم عدم العالم لانها علل فافهم والحق أن يقال ان هذا التعلق قديم لكن تعلق بأن يوجد المعلوم بعده كذا فينثذ لا يلزم القدم ولا التسلسل فان أعد وقيل لم تعلق بهذا النمط فالاصوب عندي أن يقال لان الممكن لم يكن صالحاً لوجود الاعلى هذا الوجه فتدبر وأنصف (مسئلة) * الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات تام تصفة بالسواد مثلاً) يعني أن المشتقات تدل على مطلق الذات (الاعلى خصوصية الذات من كونه جسماً وغيره والا) أي وان لم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات (لما أفاد) قولنا (الاسود جسم لان الذاتي بين الثبوت لها هو) أي الذاتي (ذاتي له) والجسم على هذا التقدير صار ذاتياً للاسود لدخوله فيه (وفيه انه انما يكون) أي الذاتي (بيننا) ثبوت (لولا حظ الكل مفصلاً) وهو ممنوع

الاتفاق عن اجتهاد لا بطريق القياس كالاتفاق على جزاء الصيد ومقدار ارش الحنابة وتقدير النفقة وعدالة الائمة والفضة وكل ذلك مضمون وان لم يكن قياسا (ولهم شبه الاولى) قولهم كيف تنفق الامنة على اختلاف طباعها وتفاوت افهامها في الذكاء والبلادة على مضمون قلنا انما يتبع مثل هذا الاتفاق في زمان واحد وساعة معينة لانهم في مهلة النظر قد يختلفون اما في ازمته متمادية فلا يعد ان يسبق الاذكاء الى الدلالة الظاهرة ويقررون ذلك عند ذوى البلادة فيقبلونه منهم ويساعدون عليه وأهل هذا المذهب قد جوزوا الاجماع على نفي القياس وابطاله مع ظهور أدلة صحته فكيف يتبع الاجماع على هذا (الشبهة الثانية) قولهم كيف تجتمع الامنة عن قياس وأصل القياس مختلف فيه قلنا انما يفرض ذلك من العجاجة وهم متفقون عليه والخلاف حدث بعدهم وان فرض بعد حدوث الخلاف فيستند القائلون بالقياس الى القياس والمتكرون له الى اجتهاد نطنوا أنه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس اذ قد يتوهم غير العموم وعموما وغير الامر امرًا وغير القياس قياسا وكذا

هنا قال الاسود المعقول بمجاليس ثبوت ذاتياته بنباله قال في الحاشية ولا يعد ان يقره هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا في الاسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لکن لا يخلو عن نوع شبهة فان الخصم أن يمنع بطلان الازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل مجمل وعن منع بطلان الازم ان لوحظ مفصلا (وبعض المحققين) وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى (على أنه لا يدل) المشتق (على الذات أصلا لاعاما ولا خاصا) فانا نعلم ضرورة أنه ليس مفهومه الا ما يعبر عنه ببياه وسفيد (فغنى الجسم أسودا الجسم له سواد) بل جسم سياه (لأنه جسم له السواد) حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا ومرة في المحمول (ولا) أيضا معناه (ذات له السواد) فانه لا يفهم أصلا لکن هذا المعنى البسيط يلزمه ذاته السواد لأنه عنده وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدق اعتراض الكونه متعلما به علاقة مخصوصة بهما ينسب وجوده البدوية ال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدق ذاتيا فانه تمام حقيقته فان السواد أسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذ أخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم أسود وعرضيا واذا أخذ بشرط لاشئ كان عرضيا عين السواد واذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده أنه على هذا التقرير يحصل هذا المقيد لأنه يكون عين المحل ويخدمه كيف وقد عرفت أن اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتفوه به أمثال هذا المحقق هذا تقرير كلامه على وجه ووافق مراده ثم انه دعوى نظرية في مقابلة السواد الاعظم فلا تسمع من غير دليل وأما معنى بسيط فسلم لکن لم 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 فسلم ولا يلزم منه المطالب وان أراد اجماله فمنوع انه غير منقسم بل هذا المعنى البسيط الذي اذناه 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 الذات على تقدير أخذها كذلك يتقدم بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في الين احتج في التعبير الى أخذ الذات المهمة تحصيلها للتعبير لا غير (بخلاف المبادئ لها) فان وجوداتها ليست وجودات رابطة (بناء على أن الفرق بينهما أن ادولى) أي المشتقات (لا بشرط شيء) فهي صالحة لان ترتبط بغيرها هو هو لان فيها نوعا من الابهام (والثانية) أي المبادئ (بشرط لاشئ) فهي متحصلة بالذات وموجودة بوجودها غير للوضوع فلا تصلح لان ترتبط بغيرها هو هو هذا تقرير كلامه (فافهم) وفيه أن كون وجودات المحمولات رابطة لا يستلزم أن تكون معانيها سائط بل يجوز أن تكون مركبة ويكون وجوداتها رابطة ثم ان ما قال لاحاجة الى الذات حينئذ منظور فيه وان الخصم لا يقع عليه وأيضا لم يؤخذ الذات أصحها المحل ولالاه لا يمكن صحته بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من ادات والصفة وهل هذا الا كما يقال يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى أخذ الحيوان في الانسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لاشئ 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 بشرط للمحل فافهم (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 ورموا قالوا الاجماع منعقد على جواز مخالفة المتهجد فلوا نعتقد الاجماع عن قياس حرمة مخالفة التي هي جائزة بالاجماع ولتناقض الاجماعان قلنا انما يجوز الخطأ في اجتهاد يتقرب به الآحاد أما اجتهاد الامة المعصومة فلا يجرى الخطأ كاجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقياسه فإنه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته فكذلك عصمة الامة من غير فرق

(الباب الثالث في حكم الاجماع)

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

الى أفرادها) من الازمنة المخصوصة والامكنة كذلك والآلات المخصوصة فالخصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخلية (وربما يجمع) في الاطول اعتبار ذوات مخصوصة (لجواز ان يكون الخصوص من الوازم) فالمعتبر فيها الشيء المطلق ومصداقه المخصوصيات (فان شيئاً يقع فيه الضرب) الذي هو مفهوم المضرب (مثلاً ليس الا الزمان أو المكان فتدبر) (الفصل الثاني وهو) أي المفرد (ان تعدد معناه فان وضع لكل) من المعاني المتعددة (ابتداء) من غير اعتبارانه كان موضوعاً للمعنى قبل (فشتركه والا) يوضع لكل ابتداء (فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني) بحيث يفهم من غير قرينة (لمناسبة فنقول أولاً للمناسبة فترجى والا) أي وان لم يترك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني (حقيقة) في المنقول منه (ومجاز) في المنقول اليه (مسئلة) * المشترك قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل باستحالته المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد لا الوجوب الذاتي وكيف يتفوه به عاقل والمراد بالاستحالة ضده (وقيل بإمكانه فقيل بعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح) قد عرفت معنى الوجوب والاستحالة فحينئذ لم يكن القول بالوجوب بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا الامتناع بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال اذن قولان الوقوع وعدمه ولذا ورد استدلال الفريقين فقط (لنا القرء) موضوع (للحيض والطمهر معاً) لتبادرهما حين الاطلاق واذا ثبت كونه مشتركاً بينهما وضدان (فسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين) روى (عن الامام) خفر الدين الرازي (منع بين التقيضين) لكل التبعاد (واستدل) على الوقوع بالوجوب (أولاً) بأنه (ولم يكن) أي لم يوجد في كلام العرب (ثلثاً أكثر السمييات) عن الالفاظ بازائها والدرام باطل لانه حينئذ يفوت التعبير عنها والملازمة (لأنها) أي السمييات غير متناهية والالفاظ متناهية) فلا يبقى كل واحد منها بازاء كل واحد من السمييات بأن يكون واحداً بازاء واحد بل يبقى الاكثر من السمييات والالفاظ تنفذ وانما كانت متناهية (لتركبها من حروف متناهية) والركب 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 سلم أنها غير متناهية) وان أردتم ان مطلق المعاني غير متناهية فلم يكن لا يجوز ان تخالوا 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 للاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة (وفيه ان مراتب الاعداد غير متناهية وهي أنواع متخالفة) فنبت عدم تناهي المعاني المتخالفة وارتفع المنع عن الشق الاول وهو المختار وما قيل ان التخالف النوعي بين مراتب الاعداد ممنوع بل استدلل على خلافه فليس شئ لانه لم يرد بالتخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي بل ما يعده في العرف تخالفاً نوعياً وأيضاً أصحاب الكلام والفلاسفة يعدون أمثال هذه النوع مكاره فتفكر (وبه) أي هذا الجواب (اندمع ما قيل) لان سلم خلو السمييات عند عدم الاشتراك كيف وانه يجوز وضع لفظ لكثير من المعاني) مرة واحدة (من قبيل الوضع العام للوضع له الخاص وذلك) الاندفاع (لانه) أي الوضع العام للوضع له الخاص (انما يكون بين) الافراد (المتماثلة) أي من حيث انها متماثلة (دون المتخالفة) أي من حيث انها متخالفة لان الهدية في اسم الاشارة انما تعتبر من حيث انها محسوسة ومشار اليها والانسان والفرس سواء في هذا المعنى

وطها المشتري ثم وجد بها عيبا فقد ذهب بعضهم الى أنها رذم العقر وذهب بعضهم الى منع الرد فلوا تنفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرد مجتازا خرقا لاجتماع عند الجماهير الاعتدش وذن من أهل الظاهر والشافعي اعتادوا الى الرد مجتازا لان الصحابة يجملتهم لم يخوضوا في المسئلة وانما نقل فيما مذهب بعضهم فلو خاضوا فيها ليجملتهم واستقر رأي جميعهم على مذهبين لم يجز احداهما 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 ولهم شبه (الشبهة الاولى) قولهم انهم خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم 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 استدلل الصحابة بدليل أو عدة لحاز الاستدلال بعمله 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 التحالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد ومراتب الاعداد متخالفة فلا يبازيها من وضع تلك الحقيقة واذ ليس فالخمول لازم كذا في الحاشية والارادة عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من حيث التحالف يعد من المتكابرات كيف لا ولا بد فيه 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 التحالف ممنوع بل يمكن أن يوضع لها اسم من حيث التماثل المذكور ويعبر عن الافادة بهذا الاسم وتفهم المعاني بالقرينة كما لو كان اللفظ مشتركا (فتدبر و) أجب (بان مانعقة متناه وهو المحتاج اليه) حين الافادة فان ار يدخلوا ما يعقل عن الوضع له ممنوع فانها متناهية كالالفاظ فيجوز التساوي بينهما وان ار يدخلوا غير المتعقل فطلان التالي ممنوع (وفيه انه) أي مانعقة (غير متناه بمعنى لا يقف) عند حد وان كان متناهيا بالتناهي الكلي (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 متناهيا (لو كان) التركيب (عبر متناهية) وهو ممنوع بل عدد التركيب غير وواقف 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 وواقف قلت ان مراتب الاعداد لا يعبر عنها بالتركيب من ألفاظ كثيرة فكذلك هذا نعم لا يصح أن يجعل المركب من اللفاظ فوق ثلاثة أسماء واحدا كبعلبك ولا حاجة اليه بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون في المركبات سواء جعل اسما واحدا ولا فتدبر (وأيا) الجواب بتسليم زوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضر الافادة اذ (يجوز التعبير بالالفاظ المجازية) ولا بأس به (قيل أكثر اللغة مجاز وأيا) الجواب بالنقض فإنه يقال (لوم) الدليل (لكن بعض الالفاظ موضوعا لمان غير متناهية) اذ لولا لكان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه وبقى الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا ار بدالاتناهي اللاتقصية فغاية ما لزمت الاشتراك الاتقفي لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل هذا ولا يخفى أنه يتقلب على أصل الدليل فإنه يمكن أن يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل اذ يجوز أن يكون الوضع لا تنفقا فيخرج الواضع عند الحاجة لفظا ويضعه لمعنى وهكذا ولا يخفى تعقل ما زاد على عدد تركيب الالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك بالقوة فتدبر (و) استدلل (ثانيا) على وقوع الاشتراك بل وجوبه بأنه لو لم يكن الاشتراك واقعا (لكن الموجود متواطئ بين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة) هو الموجود (واجبا وممكنا) هذا خلف (والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والتكلم) فأنهما متواطئان بين الواجب والممكن قال المصنف (وحاصله النقض ههنا) ولا يخفى أنه يستدرك حينئذ قوله الاختلاف بالوجوب والامكان الخ بل يكفي ذكر مادة النقض فقط (والحل أن الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات) فمفهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه وممكن في ذاته (كما أن الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف آخر) فالوجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب دون غيره من الذات (ومن ههنا) أي من أجل أن المقصود من الجواب الاول النقض (علم سقوط ما قيل) عليه (ان للمستدل أن يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة) أي حقيقة الموجود (لا في الحقائق المندرجة تحتها فانها من حيث هي اما واجبة أم ممكنة) ولا يصح الاجتماع حينئذ

بعله أخرى فيما اتفقوا عليه لكن الجواب أنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد فليس في أحداث غايه أخرى واستنباطها نسبة الى تضييع الحق وفي مخالفتهم في الحكم اذا اتفقوا نسبة الى التضييع فكذلك اذا اختلفوا على قولين (الشبهة الثالثة) انه لو ذهب بعض الصحابة الى أن المس والمس يتقضان الموضوع وبعضهم الى أنهم لا يتقضان الموضوع ولم يفرقوا وحديهما فقال تايبي ينقض أحدهما دون الآخر كان هذا جائزا وان كان قولنا ثالثا قلنا لان حكمه في كل مسألة يوافق مذهب طائفة وليس في المسئلتين حكم واحد وليست النسوية مقصودة ولو قصدوها وقالوا لا فرق واتفقوا عليه لم يجز الفرق إذا افرقوا بين المسئلتين واتفقوا على الفرق قصدا امتنع الجمع أما اذا لم يجمعوا ولم يفرقوا فلا يلزم حكم واحد من مسئلتين بل نقول صريح الايجاز اناسان عن معصية وخطا في مسألة فالامة مجتمعة على المعصية والخطا وكل ذلك ليس بمحال انما يستعمل الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا يقوم به طائفة مع قوله عليه السلام لا تزال طائفة من أمي

الاختلاف بالوجوب والامكان فيه يضر وحدة الحقيقة فيضر التواطؤ واعلم أن مناط كلام هذا القائل أنه فهم حاصل الجواب أن غاية ما يلزم من توافق الموحدين الواجب والممكن اختلاف أفراده بالوجوب والامكان وذا جائز فأورد عليه أنه لا يلزم أن يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه الى جواب المصنف حينئذ يتدفع ايراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام أن المستدل اما أن يريد نفس مفهوم الوجود والموجود الاثرناعي واما أن يريد ما به بصير الشيء واقعا صلا لا يتراعى هذا المفهوم ومطابقا لجملة فان أراد الثاني وبني كلامه على قول الشيخ الاشعري 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 هذا خلف فينتهذم الدليل ولا يرد النقص ولا يتوجه الحل كما لا يخفى على ذي كياسة وكذا لو بني على رأي المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيد بم توجه عليه أنه على هذا انما يلزم مطلوبكم وتثبت 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 فحينئذ يتم جواب المصنف فله حينئذ يمكن بالذات واجب باقتضاء الذات واجبا في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف وتمكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان أراد الاول تعين جواب المصنف أيضا كما قررنا لكن الوجوب حينئذ بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه امر اعتباري لا وجوده حتى يجب أو يمكن اغماله الثبوت للغير فيجب بالنظر اليه أو يمكن هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام النافون للاشتراك (قالوا ووضع) الالفاظ (مستتركة لا تحتل المقدود) من الوضع (وهو التفهيم) لرادفاته لا يفهم منه عند الاطلاق شيء أصلا فان قلت فانتصرون بوجود الالفاظ المشتركة قالوا (وما يظن به ذلك) أي الالفاظ التي يظن بها الاشتراك (فاما مجاز) موضوع لواحد فقط (أو متواطئ) موضوع للقدر المشترك بين المعاني (قلنا) لان سلم الاخلال الاشتراك بالمقصد بل (يعرف المراد بالقرائن) فلا يخجل بالتفهم ولو سلم الاخلال بالتفهم كما عند عدم القرينة فلا نسلم أن المقصود من الوضع التفهيم كيف (وقد يكون الغرض) من اطلاق اللفظ (الابهام 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 معلق (رجل يهديني السبيل) فانه أراد يهديني سبيل الله وأوهمه أنه رجل يهدي طريق السير وكان الابهام هو المقصود هناك كما لا يخفى (على أنه لا تنهض) هذه الجملة (على من قال بعمومه) كالشافعية فانه عندهم يراد المعين فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود حينئذ تفهمهما لا تفهيم أحدهما (ولا) يتنضض أضعافا على من قال (وضع البشر) فان الاخلال بالمقصد لا خلف فيه حينئذ فان أكثر أفعال البشر لا ترتب عليها أغراضهم منها (وهو) أي وضع البشر (السبب) للاشتراك (غالبا) فانه موضع المعنى مع الجهل بوضعه لآخر (مسئلة * هل وقع) المشترك (في القرآن) اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم (قيل و) هل وقع (في الحديث) اختلف فيه أيضا (والاصح الوقوع) في القرآن بل وفي الحديث أيضا (ولنا) قوله تعالى (ثلاثة قروء) والقوله للبيض والطهر كما مر وقوله تعالى (اللعل اذا عسعس) (وعسعس لا قبل وأدبر) وقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة أيام أقرائنا رواه الترمذي المـكـرون (قالوا وان وقع) المشترك في القرآن

على الحق فلهذا نقول يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فرقتين وتخطى فرقة في مسألة والفرقة الأخرى تقوم بالحق فيها والقائمون بالحق يخطئون في المسألة الأخرى ويقوم بالحق فيها الخطؤون في المسألة الأولى حتى يقول مثلاً أحد شطري الأمة القياس ليس بحجة والحوارج مبطلون ويقول فريق آخر القياس حجة والحوارج محقون فيسلمهم الخطأ ولكن في مسألتين فلا يكون الحق في مسألتين مضيعاين الأمة في كل واحد منهما (الشبهة الرابعة) ان مسروفا أحدث في مسألة الحرام قولاً ثالثاً ولم ينكر عليه منكر فلنا لم يثبت استقرار كافة الصحابة على رأيين في مسألة الحرام بل ربما كان بعضهم فيها في مهلة النظر أولم يخض فيها أو لم مسروفا خالف الصحابة في ذلك الوقت ولم ينطق بوفاهم وكان أهلاً لاجتهاد في وقت وقوع هذه

(مبيناطال) الكلام (بلافاضة) وهو محل البلاغة والملازمة (لان المنفرد) عن الاشتراك الدال على ما يريد من المشترك مع البيان (معن عنه) أى عن المشترك المين وعلى هذا لا يرد ما أورد الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان يكتفى بكون المشترك حشواً أنه يجوز أن يحصل البيان من المجموع لامن واحد حتى يكون الآخر طولا (وغير المين غير مفيد) للفهم فلا يقع البتة (قلنا) نختار الشق الأول ولان الملازمة بل (الاهام) أولاً (تم التفسير) له (من البلاغة) فلا يكون بلافاضة (و) أيضاً (ربما لم يكن هناك منفرد) يقدم معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون نظو بلا بل هو المتعين طر يقاالى الافهام (و) أيضاً (قد تكون القرينة) لتعين المراد (حالية) فلا طول في اللفظ وتختار أيضاً الشق الثاني ولان سلم أنه غير مفيد اذ لا يلزم أن تكون الفائدة الافهام بل هناك فوائد أخرى تحصل من غير المين كيف (وغير المين يفيد) الذهاب الى كل مذهب نحو عسوس والاستعداد للامتنال) فينال الثواب (وقد يقصد الاجمال) أى الحكم الجمل (لإفادة الخصوصيات كاحياء الاجناس) فانه لا يقصد منها افادة خصوص فرد (مسئلة * هل له) أى للشرك (عموم) اختلف فيه (فنع) الامام الهمام (أبو حنيفة والامام) نقر الدين (الرازي) من الشافعية (و) الشيخ أبو الحسن (الكرخي) منا (والبصرى وأبو على الجبائى وأبو هانم) الثلاثة من المعتزلة (وجوز) الامامان (الشافعي ومالك) والقاضيان أبو بكر الباقلاني) من الشافعية (وعبد الجبار المعتزلى عمومه في مفهوماته الغير المتضادة) قيل في شرح المنهاج نص عليه الشافعي في الام (بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل) الا صارف فيحمل على الواحد (ومن المانعين من جوز في) التثنية والجمع وأيضاً منهم من جوز في النفي دون الاثبات) واختاره الشيخ ابن الهمام (في الهداية لو حلف لأ كهم مولاك وله) موال (أعلون و) موال (أسفلون) ولفظ المولى مشترك (أبهم كهم حنث لان المشترك في النفي يعم ومحل الخلاف انما هو في الكل العددي) الافرادى (معنى انه يدل على كل واحد) واحد (مطابقة) بحيث يكون كل واحد واحد من انطاط الحكم بالذات حتى يكون الحكم المفاد حكين (وقيل) محل الخلاف (المجموعى) وحيداً يكون متعلق الحكم المجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منهما (فان المشترك عندهم كالعام) في افادة الحكم للكثير الا أن ههنا الكثير مختلف الحقائق وههناك متماثلها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام أيضاً يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع كما يستضح لك ان شاء الله تعالى (تم اختلف في هذا الاستعمال) عند مجوزيه (نقال القرافي وابن الحاجب انه مجاز) لان اللفظ كان لواحد ثم استعمل 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 انه استعمل استعملين نعم لو استعمل في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازاً (لنا) على عدم الجواز (أو لا على ما أقول انه يلزم حيث نذ) أى حين الاستعمال في المعنيين (توجه الذهن في أن واحد الى النسبتين المعنويتين تفصيلاً) المقضى هو الوضع والاستعمال موجود فهما (لا صريح) لاحدهما على الآخر فيفهمان معا وتوجه الذهن في أن واحد اليهما محال وهذا غير وافي اذ من الجائز أن يكون هناك مرجح خارج ككثرة الممارسة بأحدهما أو نحوها على انه لم يقم دليل على استعماله توجه الذهن الى نسبتين وليس ضرورياً أيضاً بل يكاد يستدل على وقوعه بوجود الحدس فان المبادئ فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة ثم ينتقل منها في أن آخر الى المطلوب فتندر (و) لنا (تأنيداً أن المتبادر ارادة أحدهما معينا) ويشهد به الاستعمال الصحيح الشائع فانه اذا أطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ما يعرف أنه أيهما المراد (ومنه مكابرة) يشهد بالاستقرار ايها (فهو) أى قصد أحدهما (شرط

المسئلة كيف ولم يصح هذا عن مسروق الا باخبار الاحاد فلا يدفع به اما ذكرنا (مسئلة) اذا خالف واحد من الامة واثان لم ينقطع الاجماع دونه فلومات تصير المسئلة اجماعا خلافا لبعضهم وديننا ان المحرم مخالفة الامة كافة ومن ذهب الى مذهب الميت بعد عصره لا يمكن أن يقال مذهبه خلاف كافة الامة لان الميت من الامة لا ينقطع مذهبه بعونه ولذلك يقال فلان وافق الشافعي أو خالفه وذلك بعد موت الشافعي فذهب الميت لا يصير مهجورا بآبوتة ولو صار مهجورا صار مذهب الجميع كالمنعدم عندهم حتى يجوز ان بعدهم أن يخالفهم فان قيل فلومات في مهلة النظر وهو بعد متوقف فإذا تقولون فيه قلنا نقطع في طرفين واضحين أحدهما أن يموت قبل الخوض في المسئلة وقيل أن تعرض عليه فالباقون بعده كل الامة وان خاض

استعماله لغة) والالتبادر (فالحكم يظهره في الكل تحكيم) باطل بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو نادرا لان نفاء شرطه ومن ههنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة أنه امام موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر ولكل مطلقا والاول باطل والامام صرح الاستعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني المطابق وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه فهو يتناقض 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 ان المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا بغيره من الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الامن جهة وضعه ويلزم من استعماله لذلك الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فلم يتناقض قطعاً (ومن ههنا علم اندفاع قول المصنفين) للعموم (حقيقة انه وضع لكل مطلقاً) أي من غير لحاظ أن يكون مع الآخر أو بدون (فأذا قصد الكل كان) الاستعمال (فيما وضع) المشترك (له) فكان حقيقة (وذلك) الاندفاع (لان الوضع لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال) للاحاطى ولو وضع اللفظ ولم يستعمل أصلاً لم يكن حقيقة (ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل) فيهما (كان خطأ) لاحقيقة ولا مجازاً وان دفع أيضاً ما أورده في شرح الشرح أنه لو تبادر أحدهما كان متواطئاً لا مشتركاً وذلك لانه ليس يتبادر المفهوم المراد الشامل لهما بل يتبادر كل بدلا بان يكون هذا المراد أو ذلك فافهم وان دفع 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 وأر بدلان هو مع الغبر وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم أو لا وبالذات كل واحد واحد لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء مراداً ويكون مجازاً البتة و ارادة الكل من قبيل اطلاق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة و يكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفاً هذا وقال الشيخ ابن الهمام بجوز العموم في النفي انه يراد كل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفي لان المهم اذا ورد عليه النفي يتم ولا يخفى أنه ليس حينئذ من عموم المشترك في شيء بل ارادته 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 والحيوانات والشجر والدواب وكثير من الناس (الاية والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم غيره) وهو الخضوع القهري وقد أريد من اللفظ يسجد لانه أسند اليهم جميعاً (وأيضاً) قال الله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار) وقد أريد أيضاً من لفظ يصلون لانه أسند الى الله تعالى والى الملائكة (والجواب) عن الاول (أن السجود) حقيقة (غاية الخضوع وهو في الانسان) يتحقق (بوضع الجبهة) اختياراً فانه غاية الخضوع في ذى الجبهة المختار (وفي غيره) أي غير الانسان (بغيره) أي بغير وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه (فلا يرد) ما في التلويح (ان أريد) السجود (القهري) شمل (الكل) أي كل الناس (فلا وجه لتخصيص كثير من الناس و) ان أريد السجود (الاختياري) فهو (لا يتأتى في غيرهم) فلا يصح الاسناد وجه الدفع ظاهر على أن لنا أن نقول أريد القهري الشامل لكل الناس ولتخصيص ههنا إذ يجوز أن تكون من لبيان والمعنى والله أعلم والله يسجد لغيرهم وهم الناس كلهم لكون الامام الاستمراق (و) الجواب عن الثاني (أن الصلاة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف وتحقق) هذا الاعتناء (منه تعالى بالرحمة و) يتحقق (من غيره بدعائه له) فانه أيضاً نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء المذكور (تقديماً للاشترائه المعنوي على اللفظي وأهل التفسير على اصمار خير الاول) أي ان الله يصلي وملائكته يصلون (كقوله نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف) أي نحن بما عندنا راضون لحذف الخبر (تنبيه) المشترك

وأقنى فالباقون بعض الامة وان مات في مهلة النظر فهذا محتمل فانه كالم يخالفهم لم وافقهم أيضا بل المتوقف مخالف الجازم لكنه بصدد الموافقة فهذه المسئلة محتملة عندنا والله أعلم (مسئلة) اذا اتفق التابعون على أحد قول الصلابة لم يصير القول الآخر مهجورا ولم يكن الناهب اليه خارجا فالاجماع خلافا لا كرخي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجبلي وابنه لانه ليس مخالفا لجميع الامة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون في تلك المسئلة بعض الامة وان كانوا كل الامة فذههم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بتخريم القول الآخر فحين بين أمرين اما ان نقول هذا محتمل وقوعه لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين اذ مضت الصلابة مصرحة بتجويز الخلاف

ان تجرد عن القرينة المعينة للراد بحيث لا يمكن بالرأى تعيين المراد أصلا (فجعل) ولا يبعد أن يراد بالاجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية وحينئذ لا حاجة الى التقييد فاقهم (الا عند الشافعي ومن تبعه فيجعل عندهم على الكل) فليس بجعل (وان اقترنت به قرينة الاعمال اما الواحد معين فيجعل عليه) اتفاقا (أو) لو احد (غير معين فيجعل) بالاتفاق اما عندنا فظاهر وأما عندهم فلو وجود قرينة صارفة عن الكل (أو) ان اقترنت به القرينة (لا كتر فيجعل عليه عند المجوز للمعوم وعندنا ما تممحل (أو) اقترنت به قرينة الالغاء اما البعض فيجعل على الباقي ان كان واحدا معينا بالاتفاق لو حود القرينة (والا) أي وان لم يكن الباقي واحدا (فجعل الاعند المجوز) للجمع فيجعل على الباقي الاكثر من واحد (واما الكل فيجعل على الجمار الاربح) اتفاقا وهو ظاهر (فان تساوت المجازات بنى الاجمال) وهو ظاهر أيضا

(الفصل الثالث) الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب (أي في اصطلاح به يكون التخاطب فهاهه الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي معنى الجماعل مجاز وان كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة (وهي) حقيقة (لغوية) ان كان الواضع اللغة (وعرفية عامة) ان كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفا عاما (كداية موضوع في اللغة لا يدب على الارض وفي العرف لذات القوائم) وهو انما يكون بتخصص في المعنى اللغوي (قبل أو باشتار المجاز كإضافة البحر الى البحر) صارت مشتهرة في افادة خروج العين عن المحلية للفعال كذا قيل وحقيقة الحال سنكشف ان شاء الله تعالى من أهم حقيقة لغوية لاغير (أقول وقد يكون بالتعميم) في المعنى اللغوي (لما سئل ان الخطاب الخاص بالنبي عليه) وعلى آله الصلاة والسلام يعنى الامة عرفا) وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) عرفية (خاصة) ان كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفا خاصا غير الشرع (وتسمى اصطلاحية) أيضا (كالمنع والنقض و) حقيقة (شرعية) ان كان الواضع واصطلاح التخاطب الشرع (كالصلاة والمجاهة) 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 (للمعتصر) السببية المسببية الكلية والجزئية ويشترط فيها ان يكون للكل اسم على حدة وينتفي بانتهاء الجزء عرفا الملزومية اللازمة الاطلاق التقييد العموم بخصوص الحالية المحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه البدلية الآلية التشبيه التضاد عموم الكثرة في حيز الانبات استعمال المعرف باللام في المعهود الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة ثم ان في التكررة العامة في الانبات لا تتحقق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا في المعرف في العهد الذهني تشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين وأقسام الحذف والزيادة تبسست من العلاقات للمجاز اللغوي في شيء (وقيل ان شاء الله تعالى) السببية وهي أربعة أنواع الفاعلية والمادية والصوربة والغائية المسببية المشابهة معنوية كانت أو صوربة المضادة الكلية الجزئية الاستعداد الكون فيه المجاورة الزيادة نقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه واطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه واطلاقة على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شروح المناهج وفيه أيضا ان علاقة الكون فيه مسافة عن أكثر من جهة (وقيل) في المختصر (خمس) المشاكاة والمشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة (وقيل) في البديع (أربعة) وهي الاخيرة وهذا كله راد الى الاجمال ولا تناقض لحصرها مشايخنا في الاثنين المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان المجاز استعاره ومجاز مرسل (مسئلة) المختار أنه لا يشترط سماع الجزئيات لانواع المجاز بحسب العلاقات خلافا لشرذمة قليلة (والا) أي وان شرط (التوقف أهل العربية في التجوز على النقل) في كل جزئي جزفي (وهم لا يتوقفون)

وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوغوه واما أن نقول ان ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة في هذه المسئلة والمعصية من بعض الامة جائزة وان كانوا كل الامة في كل مسئلة لم يخض الصحابة فيها لكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين اذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان فلعن من عيبل الى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد فان قيل لم تنكروا على من يقول هذا اجماع يجب اتباعه واما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يعترضهم بعدهم على دليل يعين الحق في أحدهما فلنا هذا التحكم واخترنا عليهم فانهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع حجة فاطاعة فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة اذ ينطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعا ولو جاز هذا الجاز أن يقال اذا أجمعوا على قول واحد عن

عليه (بل يستعملون مجازات متجددة لم تسمع) ويعذون اختراع المجاز فضلا (ولذلك لم يدونوا المجازات تدو بينهم الحقائق) ولو كانت جزئيات المجاز نقلية لهدونها أيضا (واستدل) على المختار (بأنه لو كان) المجاز (نقليا لما افتقر) في التجوز (الى العلم بالعلاقة) بين المعاني الحقيقية والمجازية اذ السماع كافي في الاستعمال والتالي باطل لان افتقر الى معرفة العلاقة قطعاً (وفيه أن المتفق عليه افتقار الواضع) الى العلم بالعلاقة (لافتقار التجوز) فان أريد انه لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة فاللازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى تعيين الاسم من بين الاسماء وان أرادنا ما افتقر التجوز فاللازمة مسئلة وبطلان اللازم ممنوع فانه غير مقتر عند القائل بسماع الجزئيات هذا واختار الشق الثاني من الشقين والتجوز يحتاج الى العلم بالقرينة والعلاقة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة الشارطون اسماع الجزئيات (قالوا) (والاول يجب النقل) في استعمال المجاز (بل استقل العلاقة لصح) المجاز انما وجدت بالعلاقة ولصح (تحلة لطويل غير انسان أيضا) للمشاركة في الطول (وأب للابن رب العكس) لوجود السببية والمسببية (قلنا) المسلازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع و (التخلف لما منع لا يقدر في تمامية المقضى) فالتخلف لما منع لا يقدر في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع (ولعل ذلك) المانع (نصهم بالمنع للعدم عن الطبع جدا) بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجاب بأنه لا يلزم من عدم وجوب النقل استقلال العلاقة بل يجوز أن يكون السبب مر كامنها ومن غيرها وعلله انتفى ههنا الغير وتعقب عليه المصنف بأنه لا خلاف لاحد في عدم دخول الغير انما الخلاف في كفاية العلاقة واعتبار النقل معهما فتدبر (و) قالوا (ثانيا) لولم يجب النقل في استعمال المجاز (اكان) الاستعمال في غير ما وضع له (قياسا) في اللغة (ان كان لجامع مستلزم للحكم والاول) أي وان لم يكن لجامع كذلك (كان اختراعها وهما) أي القياس في اللغة والاختراع (باطلان) فلا بد من السماع (قلنا) لان استعمال الاختراع اذ لم يكن لجامع مستلزم للحكم و (انما يلزم الاختراع لولم يعلم الوضع) للغة الملابس لما وضع له باحد الملابس المذكورة (علما كليا بالاستقراء) وههنا قد علم الوضع الكلي فلا اختراع (أقول) مطابقا لما أجاب الجونفوري (وأيضا انما يلزم) الاختراع (لوم بدل) اللفظ على المعنى المجازي (عقلاء) لو (لم تمنع القرينة عن) ارادة (الملزوم) الموضوع له (الى اللازم) المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعلم والانتقال بالقرينة وحينئذ لا اختراع وعلى هذا الاحتجاج الى النقل أصلا في الجزئيات ولا في الكلمات وقد التزمه الجونفوري ولعل هذا خرق للاجماع قال في الحاشية ولك أن تقول ان الدلالة العقلية تكفي للفهمية والقرينة للرادية لكن لا بد لصحة التركيب من أمر زائد فلا بد من السماع والاجازة منهم الاستعمال حتى يكون جارا على قوانينهم وهذا هو الوضع النوعي وحينئذ لا يخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق (فائدة) لما علم من التعريف أن المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا أثبت الوضع فيه أيضا في توهم مناقضة أراد أن ينزل هذا التوهم فقال (الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى) دا اعلاه (بنفسه) أي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضمنية أو بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى أمر زائد تعينا (شخصيا) كأن 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) قيل على هذا فقيه وضع) لانه عين الدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة (وما قيل رد على الاول الحرف) أي وضع الحرف (ونحوه) مما يحتاج في تعقل معناه الى متعلق (اذ لا بد فيه من ذكر المتعلق) فلم يكن دا لا بنفسه فيخرج عنه (فجوابه انه فرق بين أن يكون) المتعلق (متمم للدلالة) كما في المجاز فان اللفظ والقرينة معاد الان على المعنى المجازي (وبين كونه شرطافيا) أي الدلالة كما في الحرف فان الدال فيه بنفس

احتماد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعترض من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت الصحابة 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 وبمخلص من الأشكال أما نحن إذا 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 ذكرناه في اتفاق التابعين على أحد قول الصحابة في عظيم الأشكال وطرق الخلاص عنه خمسة أحدها أن نقول هذا محال وقوعه وهو كفرض إجماعهم على شيء ثم رجوعهم بإجماعهم إلى خلافه أو اتفاق التابعين على خلافه والشارطون لانقراض العصر

الحرف وذو كالمعلق شرط خارج (فأفهم) هذا والظاهر في الجواب أنه فرق بين أن يحتاج إلى الضميمة لأجل معقولية المعنى نفسه كما في الحرف فأنها تكون فيه تابعة لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ أول وبين أن لا يكون شرط النفس المعقولية بل انما يحتاج في معقوليته من اللفظ (١) وشرطاً فيها كما في المجاز فان معناه يصح كونه معقولاً لكن معقولته من اللفظ ليست إلا إذا لوحظت قرينة فتدبر وأنصف (مسئلة) للجزأ أمارات) بها يستدل على المجازية (منها صدق النبي) أي صدق نبي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه (كقولك للبلبل ليس بحمار) علم أن الحمار مجاز فيه (وعكسه) أي عدم صدق نبي المعنى الحقيقي عنه (دليل الحقيقة) فيه (فليس يصح للبلبل ليس بانسان) فالإنسان حقيقة فيه (ويشكل بالمستعمل في الجزأ والألازم فإنه لا يصح النبي) أي نبي الجزأ والألازم (ولاحقيقة) علم أن عدم صحة نبي المعنى الحقيقي أمانة الحقيقة وفي المستعمل في الجزأ والألازم المعنى المجازي هو الجزأ والألازم فعدم صحته نفيه لا يكون اشكالا فالأولى أن يقال المستعمل في الكل والألازم فإنه لا يصح نبي الحقيقي هو الجزأ والألازم ثم أنه هل يرد على أمانة المجاز فقبيل لانه لا استحالة في انتفاء أمانة النبي مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة وتعقب عليه المصنف أن هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاء علامة الحقيقة وليس يصح هذا إلا إذا كان شاملاً للمجاز فاذن هذا السؤال يرد عليه أيضاً فأفهم (قبل الأشكال فان سلب المعنى) الموضوعه هو الجزأ والألازم (عن المستعمل فيه) هو الكل أو الملزوم (وان لم يصح باعتبار الجملة المتعارف ولكنه يصح باعتبار الجملة الحقيقي) الأولى فإنه ليس الكل نفس الجزأ ولا الملزوم نفس الألازم والمراد بصحة النبي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الجملة الأولى فإنه إذا صح النبي باعتبار الجملة الأولى علم أنه مغاير للموضوع له فعلمت المجازية والألازم حقيقة (أقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن أخذ النبي هناك باعتبار حمل الشيء على نفسه) حتى يكون الخالص أن صحة نبي الجملة الأولى بين الحقيقي والمستعمل فيه بوجوب المجازية (والأ) أي وأن كان النبي المعبر بهذا الجملة الحقيقي (يلزم أن يكون قولك زيد حيوان مجازاً) أي إطلاق الحيوان على زيد بان زيادته كما إذا رأيت زيداً فأخبرت بقولك رأيت حيواناً يكون إطلاقاً مجازاً لانه يصح النبي هناك باعتبار الجملة الحقيقي فان زيد ليس نفس الحيوان فليزم كونه مجازاً وهو باطل فان إطلاق النكلى على فردة حقيقة هذا ولم يرد أنه لو كان المعبر الجملة الحقيقي لكان زيد حيواناً مجازاً لأنه يصدق النبي ههنا باعتبار الجملة الحقيقي حتى يرد عليه أن المعترف المسئلة صدق نبي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نبي الحيوانية عن الحيوان ولان نبي زيد حتى يكون منهم ما بل انما يصح نبي الحيوان عن زيد وبه هذا الاتزم المجازية فهذا النبي خارج عن المسئلة فتدبر (فتأمل) فإنه دقيق (ثم اعترض) على الامارتين (بان سلب بعض المعاني) الحقيقة لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان المشترك المستعمل في أحد معنیه حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح أن يراد في المسئلة سلب بعض المعاني الحقيقية بقى ارادة سلب الكل وهي أيضاً غير صحيحة كما قال (وسلب الكل) أي سلب كل المعاني الحقيقية (يتوقف على مجازية) المعنى (المجازي فإثباته به) أي إثبات المجازي بسلب الكل (مصادرة) فلم تصح الامارتان (وما قيل) في الجواب (التوقف) أي توقف سلب الكل على مجازية المجازي (عموع بل) سلب الكل (مستتر من المجازية) أي لجازيته فلا مصادرة (فأقول) فيه (التردد في المجازية) أي مجازية المجاز (بوجوب التردد في سلب الكل) لانه يستعمل أن يكون هذا المستعمل فيه أيضاً حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه (والتردد والعلم متضادان وخلو المحل عن الضد بشرط) لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف على مجازية المجاز ولما منع أن يمنع اشتراط خلو المحل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق أن يتكفى في الإيراد بان سلب الكل لازم لمجازية المجاز ومساولة في الجهالة وانفصاله أخفى فلا يصح

(١) قوله وشرطاً فيها كذا بالاصول التي بأيدينا وانظره مع قوله وبين أن لا يكون شرط الخ وحرره كتبه مصححه

يتخذون هذه المسئلة عدة لهم ويقولون مثلاً اذا اختلفوا في مسئلة النكاح بلاولى فن ذهب الى بطلانه جازله أن يصير عليه فلم لا يجوز الاخرن أن يوافقوه مهمه اطهر لهم دليل البطلان وكيف يحجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالفه قلنا هذا استبعاد محض ونحن نحيل ذلك لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين وأن الاجماع الاول قد دل على تسوية الخلاف وعلى احباب التقليد على كل عالمي لمن شاء من المجتهدين ولا يكون الاتفاق على تسوية ذلك الا عن دليل قاطع أو كالمقاطع في تجزئه وكيف يتصور رفعه وحاله وقوع هذا التناقض في الاجماعين أقرب من التمسك باستراط 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 (فافهم) إشارة الى أن الكلام في الاثبات دون الثبوت ولنه اذا قصد تحصيله بالنظر فالمفروض ما اذا لم يعلم بوجه آخر لا يستتبعه ولا بعلامة ومعلوم أن النظرية لا تكون الا فيما احتمل الامر ان فيه فذلك انما يكون في اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً فاندفع منع بعض الفضلاء لتوقف مستندانه بجوز أن يحصل العلم بأن هذا ليس شيئاً من المعاني الحقيقية ولا تعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز وما أورده التفتازاني بأنه يصح سلب المعاني الحقيقية للاسدى عن الانسان ولا يعلم استعماله فيه فضلاء عن المجازية (واجيب بان سلب البعض كاف في اثبات المجازية) فانه اذا سلب واحد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم أنه مبان 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 أورد السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقياً وسلب المطلق لا يجدى كذا قالوا وتعب عليه المصنف وقال يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة فيه دفعاً للاهمال وهذا ليس وافياً فانه 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 الجمل الاولى أو المتعارف كالمجنى على ذى كيسة فتدبر فان قلت يلزم على هذا الجواب مجازية المشترك لعمدة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه قال (ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك) في انه حقيقة في هذا المعنى أولاً (وهو) أى المشترك (معلوم الحقيقة) فهما (ومنها) أى بعض الامارات للمجاز (أن لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة) فامارتها يتبادر نفسه من غير قرينة (فانه 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 قبل الثاني صواب والاو فاسد فان خروج الخاصة عما هي خاصة غير مستحيل لجواز أن تكون غير شاملة وهذا فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني يتوجه لشرط تبادر غيره للمجازية أما لو اکتفى على عدم تبادر لولا القرينة لم يكذب توجه هذا (وهو) انما يرد على مذهب من نفي العموم في المشترك فانه عنده يتبادر ان عند عدم القرينة وهذا انما يرد على مذهب من نفي العموم في المشترك (والجواب أنه يكفي التبادر ولو بدلا) والتبادر البدلي موجود في المشترك وربما يحجب بان المراد التبادر خطورا وفي المشترك المجرد عن القرينة وان لم يتبادر المراد لكن يحظر 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 الكل وأيضاً ليس اشارة المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه هذا (ومنها عدم اطراده) يعني اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطرده استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه 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 فافهم (ولو سلم) المنع (فلا يختص) هذا المنع بالمجاز (اذ) المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة تحكيم (التحكيم غير مختص) بالمجاز فيجوز أن يتعموا استعمال لفظ في بعض أفراد الموضوع له دون البعض (الانتكح) وهو غير صحة وجوابه أنه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة فما كان أبعد عنون فيه ولا تحكيم بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه لأجل الوضع لا يختلف

رجعوا الى قتال المانعين للزكاة بعد الخلاف والى أن الأئمة من قريش لان كل فريق يؤتم بمخالفة ولا يجوز مذهبه بخلاف
الجهتات فان الخلاف فيما مقرون بتجوير الخلاف وتسويغ الاخذ بكل مذهب أدى اليه الاجتهاد من المذهبين والمخلص
الثاني اشتراط انقراض العصر وهو مشكل فان اشتراطه تحكّم والمخلص الثالث اشتراط كون الاجماع مستندا الى قاطع لالى
قياس واجتهاد فان من شرط هذا يقول لا يحصل من اختلاف فهم اجماع على جواز كل مذهب بل ذلك أيضا مستندا الى اجتهاد
فأذا رجعوا الى واحد فالنظر الى ما اتفقوا عليه اتعين الحق بدليل قاطع في أحد المذهبين وهو مشكل لأنه لو فتح هذا الباب لم
يكن التعاقب 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 واسئل القرية (بأنها لا تستل) بناء (على أنه مجاز في الاسناد) فليس مما نحن فيه وهذا
أيضا مناقشة في المثال (ولا تنكس) هذه الامارة حتى يكون الاطراد اشارة الحقيقة (فان المجاز قد يطرده) فلا يكون اشارة
الحقيقة (وأورد) عليه (السخي) فانه حقيقة فبين قام به السخاوة 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 يجب بان
يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف فيه أو لأنه موهوم للنقصة وحينئذ لا يراد العلامة المرادفة
للعلام أيضا هذا (لا يقال عدم الاطراد انما يعلم بسببه لأنه ممكن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بالسبب) لا يظهر
لهذا وجه ظاهر والظاهر أنه من قلم الناسخ 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 الاعداد عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم المقضي (وايس) السبب
(وجود المانع اذ لا منع) ههنا (فان الكلام فيما لا نص) فيه (فتعين عدم المقضي) للسببية والمقضي للاطراد اذ لا
عدم الاطراد لعدم الوضع) فيعلم به (وقد جعلتم عدم الوضع) معلوما (بعدم الاطراد) فذا روى عدم القول (لان توقف العلم
بذى السبب على العلم بسببه انما هو في اليقين الكلي) الدائم لاني اليقين الجزئي الغير الدائم ولا في الظنون (ومباحث اللغة مظنونة)
ثم لنا في توقف العلم بذى السبب على العلم بسببه وان كان يقينا كما في كلام استوفينا 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
(فيعمل على المجاز دفع الاشتراك) فاذا قرر هكذا (فا) أورد (في التحرير) على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب
للمجازة دفعا للاشتراك (أنه لا أثر لاختلاف الجمع) فانه يتم الكلام بدون (ساقط) لان باختلاف الجمع يعلم تعدد المعاني
(وسايق) الكلام فيه في بحث الامر ويتضح منه أن اختلاف الجمع علامة الحقيقة ويستوفي الكلام هناك ان شاء الله تعالى
(ولا ينكس) فان اتحاد الجمع ليس اشارة الحقيقة (ومنها) أي من الامارات (الترام التقييد) عند استعماله في هذا المعنى
(كظلمة الكفر) فان استعماله في العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد (وفور الايمان) اذ مع التقييد يستعمل في العقائد
الحقة (أقول) هذا (منقوض بلازم الاضافة) فان استعماله في معناه لا يجوز الا بالاضافة وهي تقييد (فافهم) وفيه أن
المراد التزام التقييد لا فادة هذا المعنى الذي لولا لفهم معنى آخر فانه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعاً وقال في
الحاشية ان التقييد في مورد معين بعدم معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد اشارة للمجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو
من التقييد فقامل فيه (ومنها) أي من الامارات (توقف اطلاقه على اطلاق آخر نحو مكر او مكر الله) فانه لا يصح مكر
الله ابتداء (فالمشاكله مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة) بما هي مشاكلة (مشكل اذ ابن الطيغ من الخباطة) فانه
لا علاقة ههنا أصلا مع أنه أطلق عليه (في قوله

قالوا افرح شيئا بمجدك طيغ • قلت اطخو لي جبة وقيصا

فقبل) لدفعه (كانهم 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 اعداد أنواع العلاقات آجاب المصنف فانها
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 اليه لا الى الاجماع ولان قوله عليه السلام لا يتجمع أمتي على الخطأ لم يفرق بين اجماع واجماع ولا يتخلص من هذا الامن
أنكر تصور الاجماع عن اجتهاد وعند ذلك يناقض آخر كلامه وأوله حيث قال اتفاقهم على تسوية الخلاف مستنده
الاجتهاد المحلص الرابع ان يقال النظر الى الاتفاق الاخير فاما في الابتداء فاما جواز الخلاف بشرط أن لا ينعقد اجماع
على تعيين الحق في واحد وهذا مشكل فإنه زيادة شرط في الاجماع 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
اشدنت حاجته الى الجبة شبهها بالطعام الذي به قوام بدن الانسان وشبهه خياطته بطبخه (الكن لما يعرف) هذا التشبيه
(من قبل لم يحجز) هذا المجاز (ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطخو واجبة ابتداء هذا * مسألة * بعد
الاتفاق على أن اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز) فانهما من أقسام اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً
(اختلف في أن المجاز هل يستلزم الحقيقة) وهل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مره فقبل يستلزم (والاصح النفي)
فلا يستلزم (لنالرحن فإنه مجاز لغة أو عرفاً ولا حقيقة) قد ضروره بوجهين الاول لا يطلق الاعلى الله تعالى ولا يتحقق معناه
الحقيقي فإنه ذو الرحمة والرحمة رقة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني أنه لا يطلق الاعلى فرد خاص من ذى الرحمة وهو الله سبحانه
ولم يطلق على المطلق أصلاً فان قلت قد أطلق أصحاب مسئلة الكذاب عليه لفظ الرحمن وقد استهزئ به حتى قال أبو جهل عند
سماع الرحمن من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف الرحمن الا الرحمن اليامة أجاب بقوله (ورحن اليامة مردود) فإنه
ليس على طبق اللغة بل انما هو من تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غير وافيين فإنه لم يقدم دليل على أن الرحمة رقة القلب بل يجوز أن
تكون موضوعه بازاء التفضل والاحسان نعم في الانسان لا يكون هذا التفضل الابرة القلب وانعطافه وعدم اطلاقه على غيره
تعالى لعدم وجود معناه فإنه اعتبر بمالعة كاملة فإنه ذو تفضل عظيم وهذا التعظيم باعثة برسعة المرحوم عليه وشموله لكل أحد
وباعتبار المرحوم به من النعماء من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى قطعاً وبعد النزول اطلاق العام على فرد منه
ليس بجواز تأمل في هذا النزول (و) لنا (عسى) ونم لانهما صيغتان وضعتا للاخبار ولم يستعملاه قط بل في الانشاء فقط هذا
أيضاً مجرد دعوى لم يقدم عليه دليل (و) لنا (المبهمات على رأى) وهو رأى من يجعلها موضوعاً لفهومات كاية لتستعمل
في الافراد ولا يخفى أن رأى واحداً لا يصلح حجة لاسيما رأى شهدت الحجة العدالة على بطلانه (وأما الاستدلال) على المطلوب
(بالمركبات من نحو قامت الحرب على ساق وشابت له الليل) فانها مجازات ولم تستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط
(تفروج عن النزاع) فإنه في المفردات وهن مجاز في الهيئة التركيبية ولا تجوز في شأب وفي الة وهما مستعملان في معانيهما
الحقيقية أيضاً (وما قيل عليه انه مشترك الازام) علينا وعليهم (لانتفاء 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 تحققه) أى المعنى (في الواقع فليس بواجب كالكواذب) ومن ههنا يخرج
الجواب بوجه آخر عن الدليل فإنه يجوز أن يكون له حقيقة يستعمله الكذاب والهزل والناقل فافهم (وما) قيل (في التحريم
انه مشترك) الزاما (لاستلزامه وضعا والاتفاق على أن المركب لم يوضع شخصياً والكلام فيه) فينبذ آل الكلام الى
أن المجاز لا بد له من موضوعه بالوضع الشخصي وهل يجب استعماله فيه أم لا (ففيه كلام) فإنه لا خصوصية للوضع الشخصي
الأثرى أنهم استدولوا بالرحمن وعسى مع أنهم لم يوضعوا بالوضع النوعي بل يخرج عن البحث المشتقات والافعال المزمون
(قالوا لولم يستلزم) المجاز الحقيقة (انتفت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي) حين الاستعمال واذا استعمال فلا افادة
(قلنا الملازمة ممنوعة) فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقاً (فان صحة التجوز) فيه (من الفوائد) ولم تنتف
(قيل بطلان التالي ممنوع) اذلاستحالة في انتفاء الفائدة (أقول اذا كان الوضع هو الله تعالى كما هو الظاهر بالبطلان) أى
بطلان انتفاء الفائدة (ظاهر * مسألة * قد اختلف في نحو أنبت الربيع البقل) أى فيما اذا أسند المسند الى 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 المهجور لأن الإجماع انما يكون حجة بشرط أن لا يتقدم اختلاف فاذا تقدم لم يكن حجة وهذا أيضا مشكل لأن قوله عليه السلام لا يجتمع أمتى على الخطأ يحسم باب الشرط ويوجب كون كل إجماع حجة كيف ما كان فيكون كل واحد من الإجماعين حجة ويتناقض ففعل الأولى الطريق الأولى وهو أن هذا لا يتصور لأنه يؤدي إلى التناقض وتصويره كصورة رجوع أهل الإجماع عما أجعوا

لا يستداليه (على أربعة مذاهب الأولى أنه مجاز في المسند) فإنه أريد به غير الموضوعه (وهو التسبب العادي مثلا وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب) وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة إلى الفاعل القادر فاذا استدل إلى غير القادر يكون مجازا البتة (ورد بما اتفق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل بحسب) أصل (الوضع على أن فاعله لازم أن يكون قادرا أو غير قادر سدا حقيقيا أو) سببا (غير حقيقي) فان الفعل انما أخذ في مفهومه النسبة إلى فاعل مالا إلى الفاعل القادر واذا كان الفاعل أعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس هنالك تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال إلى التسبب العادي مجازا ورديا أيضا بان من الأفعال ما ليس استناده إلى الفاعل المختار فيلزم حينئذ أن تكون هذه الأفعال مجازات والترامه بعد ذلك البعد ورد أيضا بان الحكم بدخول النسبة إلى الفاعل القادر لوجود بعض الأفعال مستندة إليه ليس أولى من العكس ثم اعلم أن الخطأ من المترجمين في تقرير كلامه ومرامه مصون عن هذه الشناعات فإنه لم ير أن في مدلول الفعل النسبة إلى القادر بل مراده أنه لما صدر عن لا يعتقد ظاهرا عرف أن فيه تأويلا فأول هو في المسند وحكم بان المراد منه ما يصلح لأن يستند إلى المذكور وهما المذكور 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 أريد عليه شئ وافهم وهو الذي اختاره الجونفوري في تحقيق كلامه في القرائد ولعل المصنف إلى هذا أشار بقوله (فتأمل الثاني أنه) أي التجوز (في المسند إليه) الذي هو الربيع (وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية) وهي عند ذكر أحد طرفي التشبيه واردة الآخر بادعاء أنه من جنسه فهنا شبه الربيع بالقادر المختار في تلبس الانبات في الفعل وذكر الربيع وأريد به القادر المختار بادعاء أن الربيع قادر مختار لأنه أريد به قادر غير الربيع فالمقصود بالذات تشبيه الربيع بالقادر ونسبة الانبات قرينة عليه وقال السكاكي ان هذا الخومعن عن القول بالاستناد المجازي فهو الأولى فيكون أقرب إلى الضبط (وأورد أنه لا يكون مغنيا) عن المجاز العفلي (كإجماعه) أي كإجماع السكاكي اغناء عن القول بالمجاز في النسبة فإنه لا يصير بادعاء القادرية له حال الان بنسب إليه الانبات التام أو بل (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 به تجوز فيه (الثالث أنه) تجوز (في الاستناد) والربيع على معناه وكذا الانبات والتكلم شبه الربيع بفاعله في التلبس فاستداليه الانبات اسنادا مجازيا بالغة في التلبس (وهذا قول) الشيخ (عبد القاهر) وغيره من المحققين من علماء البيان وهو الأقرب إلى الصواب فان من تتبع استعمال البلاء ورجع إلى وجدانه يجد هذا المعنى مناسبا (واستبعاد) الشيخ (ابن الحاجب) لاتحاد جهة الاستناد في التركيبات كلها (في العرف واللغة) فجعل بعض الاستنادات مجازا دون آخر حكم (مستبعد للفرق الواضح بين قولنا صام زيد بين صام نهاره) فإنه يعلم ضرورة أن الأول واقع في محله دون الثاني (والحل أن لكل اسناد حقا في اللغة والعرف أن يقع في محل) وهو الامر الذي يقوم به هذا المسند (فاذا عدل عن محله إلى الملابس) له (كان مجازا) البتة واعلم أنه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغيائية مذهب الشيخ عبد القاهر أن ههنا تأويل في التركيب فان الهيئة التركيبية لقولنا صام نهاره موضوعة لتقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل وأريد وقوعه في الطرف كان مجازا البتة فليس جهة الاستناد في صام نهاره واحد فان الهيئة التركيبية في الأولى مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر أن الاستعارة حينئذ تمثيلية ثم ان هذا الخومعن التأويل وان كان محتملا لأنه لا يصح أن يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو أن التأويل في الاستناد فقط والكلمات والهيئة على معانيها فافهم (الرابع قول الامام

عليه وكنصور اتفاق التابعين على خلاف اجماع الصحابة وذلك مما يمنع وقوعه بدليل السمع فكذلك هذا فان قيل فاذا ذهب
 جميع الاممة من الصحابة الى العول الابن عباس والى منع بيع امهات الاولاد الاعلياء فاذا ظهر له ما للدليل على العول وعلى منع
 البيع فلم يحرم عليهم الرجوع الى موافقة سائر الاممة وكيف يستحيل أن يظهر لهما ما ظهر للامة ومذهبكم يؤدى الى هذه الاحالة
 عند سؤل الطريق الاول قلنا الاشكال على الطريق الاول الا هذا وسيل قطعه أن يقال لا يحرم عليهم الرجوع لو ظهر لهما
 وجه ذلك ولكننا نقول يستحيل أن يظهر لهما وجه أو يرجعوا الى الامتناع في ذاته لكن لافضائه الى ما هو ممتنع سماعا والشئ تارة

الرازى وهو أنه) أى العجز (في المعنى فقط والجزاء) باقية (على حقاقتها) التي في العرف واللغة (وذلك بأن ينتقل من انبات
 الربيع الى انبات الله تعالى فيصدق به ويعلم أن النقل) أى نقل الكلام من اسناد الانبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع
 (للمبالغة فتدبر) وتوضيحه أن المفردات والاسناد التي هي أجزاء الكلام باقية على حقاقتها لكن ليس المقصود بالذات الحكم
 المقاد منه بالذات بل لأن ينتقل منه الى الحكم بالاستدلال فاعله الحقيقي ويفعل هذا المبالغة بخلاف القول الثالث فان فيه
 الطرفين على الحقيقة والاسناد على التأول والمقصود هذا الاسناد المجازى كذا قرر وعلى هذا لا يفارق كثيرا من الكناية
 وقد فرقت في الفرائد بأن في الكناية يصير لازم عنوانا ومعبر المألوم وان طویل الجاد عنوان طویل القائمة بخلاف ما نحن فيه
 فانه ليس ههنا شئ 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 فهم ما واحدة هذا وههنا
 وجه آخر وهو أن تشبيه الهيئة الحاصلة من وقوع الانبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من انبات الفاعل فعبر
 بالعبارة الموضوعية الثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه جعل الشيخ ابن الهمام كلامه ولم يرض به المصنف
 وقال (وما في التكرار أنه استعارة تمثيلية عنده فوهم) لان التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع أنه ليس مقصودا ههنا لم يقل به
 الامام كيف وهو من الجار العروى في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي للعروى كما صرح به في شرح المختصر كذا في
 الحاشية واعلم أن عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل
 بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس بعيد كالأح مما قرر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض
 كتب المنطق عن الامام الرازى أنه لا يقول في المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعية للمعاني اذا
 ركبت على وجه مخصوص حصل معنى مركبي عقلا فالاستعارة التمثيلية لا تصلح أن تكون مجازا لغويا كيف والمفردات
 باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس هنالك استعمال في غير ما وضع له أصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام
 الامام الرازى أنه انما يقول بالتعجز 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 كالعذاة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة اشباب الى غيره فهو مهابا
 الاصل بل المجاز فيه أن الشب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل أسندناه الى كالعذاة واسنده الى قدرة
 الله تعالى حكم ثابت له لانه لا سبب وضع واضع فاذا أسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لانه في العقل فيكون التصرف
 في أمر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القرآن وأخرجت الارض أبقاها وقوله مما تنبت الارض
 فالأخراج والانبات غير مسندين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن
 متعلقه الى غيره ونقل حكم عقلي لالفتحة لغوية فلا يكون هذا المجاز الاعلي التامى وأنت اذا تأملت في هذه الكلمات علمت أن
 الامام الرازى انما يقول بالتعجز 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 قلة التدبر فقد ظهر لك حينئذ حقيقة ما قيل ليس بين الامام الرازى والشيخ
 عبد القاهر خلاف أصلا واراد نصي به الجوفوردي في الفرائد وحاشيته فتدبر وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة
 * المجاز أولى من الاشتراك فيحمل عليه عند التردد) في أنه مجاز أم مشترك (لان المجاز أغلب) وجودا (بالاستقراء) حتى
 قيل ان شطر اللغة مجاز (وأن الاشتراك يخل بالفاهم لولا القرينة) فإنه يصير مجازا على ما مر (فلا يدل على أنه ما المراد
 بخلاف المجاز) فانه لا يخل بالفهم (ان يحمل المخاطب عند القرينة) العارفة عن الحقيقة (عليه وودونها على الحقيقة

بمتنع لذاته وقارة لتعبيره كاتفاق التابعين على ابطال القياس وخبر الواحد فانه محال لذاته لكن لافضائه الى تخطئة الصحابة
 أو تخطئة التابعين كافة وهو ممنوع سمعوا والله أعلم **(مسئلة)** * فان قال قائل انما اجعت الصحابة على حكم ثم ذكر واحد
 منهم حديثا على خلافه ورواه فان رجعو اليه كان الاجماع الاول باطلا وان أصروا على خلاف الخبر فهو محال لاسيما في حق
 من يذكره تحقيقا واذا رجع هو كان مخالفا لاجماع وان لم يرجع كان مخالفا للخبر وهذا المختص عنه الابعث انقرض
 العصر فليعتبر (قلنا) عنه مختصان أحدهما أن هذا فرض محال فان الله يعصم الامة عن الاجماع على نقيض الخبر أو يعصم

فان دفع ما قيل ان هذا الوجه مشترك (الورود) ففي المجاز أيضا لا يفهم المقصود بل غيره) وجه الدفع الفرق بين ما يجب
 المخاطب دون المتكلم فانه لا يتوقف كذا في الحاشية وأورد عليه أن المخاطب يحمل عند عدم القرينة على خلاف المراد فيجمل
 بالفهم وعند القرينة لا اختلال في شيء منهما والجواب أن القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عدمت تعينت الحقيقة للارادة
 وأما المشترك فلا يشترط القرينة فيجمل بالفهم هذا (وأنه) أي المشترك (يؤدي الى مستعد) وهو الاشتراك بين المتضادين
 أو الى حكم أحد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة (بخلاف المجاز وان التضادم 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 تيمنا لا ينقل الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم حكمه على المجازي المضاد له فتدبر (وعروض
 بأن المشترك يطرده) لانه حقيقة والاطراد من لوازمه (فلا يضرب) بأن المشترك (يشترق منه) نظر الى المعنيين (فيتسع
 الكلام) وفيه أن الاشتقاق مشترك بين المعنى الوضعي والمجازي فالانساع بحاله فتدبر (و) بأن المشترك (يصح التجوز
 منه) لكونه حقيقة (فتكبر القائدة) باعتبار افادة المعنى بطرق شتى (و) بأن المشترك أكثر وقوعا كيف (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 اذ (الظن)
 الحاصل (بغلبة المثنة أقوى) مما سواه والغلبة في المجاز فهو أولى

(تمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص أولى من النقل) لما مر من الوجه
 (والمجاز مثل الاضمار) لتساويهما في الوقوع فلو اختلفا فهم مامتناويبان (وخير منه) أي من المجاز (التخصيص فالتخصيص
 خير من الاضمار) لانه مثل المجاز (والاشترك خير من النسخ) لان النسخ أقل منه (وكذا الاشتراك بن علي خير منه بن علم
 ومعنى وهو خير منه بين معنيين كذا قالوا) والوجه الاكثري **(مسئلة)** * المجاز واقع في اللغة بالضرورة) الاستقرائية
 (خلافا للاحق) الاستقرائي (قال لأنه يحل بالتفاهم) فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة (وهو ممنوع) لانه لا يجوز
 استعماله من دون قرينة وحينئذ لا اخلال (ومنقوض لانه ينفي الاجمال) لانه أيضا يحل 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 الجماهير
 (فان الخلاف لفظي) حينئذ **(مسئلة)** * المجاز واقع في القرآن والحديث خلافا للظاهرية (لنا قوله تعالى (الله يستهزئ بهم)
 فان الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه له وقوله تعالى (واشعل الرأس شيبا) فان الاشتعال
 الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) اذ جناح الذل حقيقة بل استعارة
 بالكناية (وغيرها) من الآيات نحو اني أرى أعسر خيرا وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فيه سلبه (والاستدلال بقوله
 تعالى ليس كمثل شيء) فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة (خروج عن المبحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور) من
 المستعمل في غير موضع له (والمجاز بالزيادة والنقصان ليس منه كقول) ليس هذا خروجا عن المبحث (بل النزاع فيه
 مطلقا) سواء كان بالمعنى المذكور أو بالزيادة أو بالنقصان (كما يدل 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 ملزم للمثل لانه اذا كان الشيء مثل فهو مثل مثله فان قيل نفي مثل المثل نفي له وهو كفر
 ولا يليق بجنبه أن يكفى بالكفر قلت ليس كفر لان مفهومه الصريح هو نفي مثل المثل عن الشيء لان نفي نفسه فتدبر ووجه دلالة

الراوى عن النسبى ان الى أن يتم الاجماع الثانى أنا ننظر الى أهل الاجماع فان أصروا تبين أنه حق وأن الخبر ما أن يكون غلط فيه الراوى فسمعه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وطن أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم أو طرق اليه نسخ لم يسمعه الراوى وعرفه أهل الاجماع وان لم ينكشف لنا فان رجح الراوى كان مخطئاً لانه خالف الاجماع وهو حجة قاطعة وان رجح أهل الاجماع الى الخبر قلنا كان ما أجمعوا عليه حقاً في ذلك الزمان اذ لم يكلفهم الله ما لم يبلغهم كما يكون الحكم المنسوخ حقا قبل بلوغ النسخ وكالوتغير 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 آه العيني من جهة السرقه (أنه على سبيل التحدى) والمقصود انك يا يعقوب نبى فاسأل العمران فانها تحييلك (وأن القرية مجتمع الناس) فهى حقيقة فى الانسان فلا استعماله فى السؤال عنهم ما أخذ (من قرأت الناقه) أى جمعت (ومنه القرآن) لمجموع الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن النزاع عاما لكفى لهم أن يقولوا يجوز أن يكون هذا من قبيل المحذف 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 الثانى فظاهر أنهم لم يريدوا التحدى كما يدل عليه السياق والعير التي اقبلنا فيها وأما الثانى فلان القرية ناقص وقرأت الناقه والقرآن مهموز الام فأين الاشتقاق هذا الظاهرية (قالوا المجاز كذب لانه يصح نفسه) فصح فى اشتعل الرأس شيئا ما اشتعل واذا كان كذبا (فلا يقع) فى القرآن والحديث (والجواب أن التثنية للحقيقة) فهى كذب للمجاز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد (أقول وأيضا) لوتم (لا يدل على عدم وقوعه حكاية عن الكفار كعقائدهم الباطلة) الواقعة فيه فانه لا استعماله فى نقل الكلام الكاذب ولعل مرادهم أنه لم يقع بتصرف من الشارع) اذ لا مجاز الاعلى قانون اللغة لا باختراع منه (فيؤل الى ما قيل للمجاز فى القرآن) أى بتصرف منه (بل) المجاز (فى كلام العرب) أى بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل أنه لا مجاز فى القرآن الذى هو كلام الله تعالى وصفته الغير مخلوقة وانما المجاز فى كلام العرب وهو الكلام اللفظى المقروء على الالسنه (وأما قولهم) لو كان المجاز فى القرآن (يلزم أن يكون البارى متجوزا) ولا يصح اطلاق المتجوز عليه سبحانه (جوابه أن فيه ايهاما بالمنقصة) فانه لا انتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لانه لم يورد المجازى فى كلامه (أولا توقيف) من الشارع وأسماء الله تعالى توقيفية فلا تطلق المتجوز عليه لهذا الالعدم اراده المجاز (مسئلة * الاظهر أن فى القرآن معزبا) وهو لفظ عجمي استعماله العرب على وضعه العجمي فى محاوراتهم (كاروى عن) عبدالله (ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكاة هندية وسجيل فارسية) أصله سنك كل (وقسطاس رومية) وقد وقعت فى القرآن قال الله تعالى مثل نوره كمشكاة وقال وزوايا القسطاس المستقيم وقال ترميمه بججارة من سجيل ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر فان البراهمة العارفين بانحاء الهندية لا يعرفونه نعم المشكاة بضم الميم والسين المهملة معنى التيسم هندی وليس فى القرآن بهذا المعنى كذا فى الحاشية فان قلت يجوز وقوع الاتفاق بين اللغتين قال (والاتفاق كالصابون) فانها لغة فارسية وعربية أيضا (بعيد) فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق فى الصابون فان الذى فى العربية بالصادوفى الفارسية بالسين ونص أهل الفرس على أنه لا صاد فى لغتنا (والاستدلال بخواراهم) فانه لفظ أعجمي وقد وقع فى القرآن (لا يتم لان العلم لانزاع فيه) أى فى وقوعه فى القرآن فخواراهم خارج عن مسئلتنا (على أنه ليس بعرب فانه اسم الجنس الذى وضعه غير العرب ثم استعماله على ذلك الوضع) بالتغيير ولا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى تخصيص زائد ثم المنكرون للوقوع (قالوا) أولا (لو وقع العرب فى القرآن لزم حينئذ أن لا يكون عربيا لاتقاء) عربية (الكل بانتفاء) عربية (الجزء) والتالى باطل كيف (وقد قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا قلنا) لانسلم الملازمة (وانما يلزم) عدم كونه عربيا (لو لم يكن معربا) واذا كان معربا صار عربيا بالتعريب (على أن ضمير انا أنزلناه للسورة) على تأويل الكلام وحينئذ فبطلان اللازم ممنوع وآية انما تتدل على أن السورة التى هى فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال (والقرآن كالماء) يصدق على الغليل والكثير (مع أن اللاكثر حكم الكل) واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز

لا يجوز أن يقال إذا اجتمعت الأمة عن اجتهاد جاز لمن بعدهم الخلاف بل جاز لهم الرجوع فان ما قالوه كان حقاً مادام نكاح الاجتهاد باقياً فاذا تغير تغير الفرض والكل حق لاسيما اذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا الى قول واحد وهلا قلتم ان ذلك جائز لانهم كانوا يجوزون للذهاب الى انكار العول وبيع أم الولد القول به ما غلب ذلك على ظنه فاذا تغير ظنه تغير فرضه وحرم عليه ما كان سائغاً له ولا يكون هذا رافعا لاجماع بل تجوز الصير الى مذهب بشرط غلبة الظن فاذا تغير الظن لم يكن يجوزاً ويكون هذا مخلصاً سادساً في المسئلة التي قبل هذه المسئلة فلنأما أجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافة بعده لانه حق فقط لكن لانه حق اجتمعت

أن يكون اطلاق العربي على القرآن باعتباراً كثر الاجزاء فتدبر ولا يبعد أن يقال المراد اننا نزلناه قرأنا عربي النظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية أو عربية هو النظم (و) قالوا (ثانياً) لو كان في القرآن معرب لزم تنويعه الى الاعجمي والعربي وهو باطل اذ (قوله) أجمعى وعربي بنى التنوع قلنا لانسلم انه بنى التنوع بل (المعنى) كلام أجمعى ومحاطب عربي لا يفهم) فعن التنوع ونفيه ساكت (أقول) الملازمة ممنوعة و (انما يلزم التنوع لولا التعريب) اذ بالتعريب صار الكل عربياً (على أن وقوع لفظ فقط لا يستلزم) تنوع الكلام فافهم (مسئلة * المجاز خلف) عن الحقيقة بالاتفاق يعني أن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف انفسه المستعمل في الحقيقي لا كقيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف اللفظ آخر موضوع بازاء هذا المعنى والالزام أن يكون هذا بنى خلفاً عن هذا حر ولا يستقيم عليه التفريعات كالمخني وبأبي عنه كلام الامام نقر الاسلام كل الالباء (لكن) اختلفوا في جهة الخلفية فهي (عند الامام) (أبي حنيفة في التكلم) فقط أى التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فقط هذا بنى مراد به العتق خلف عن افظه 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 وأصحابه واستعمال البلاء (وقالوا) الخلفية (في الحكم) فحكم أنت بنى مراد به العتق خلف عن حكمة مراد به النبوة فلا بد عندهما الصحة بالمجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة (فأنت بنى) مقولاً (لأبي حنيفة) أى لمن لا يولد مثله بن مثله (يوجب العتق عنده) لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستحالة الحقيقة حذر عن اللغو (لا) يوجب العتق (عندهما) لعدم امكان حكم الاصل وهو النبوة فان قلت ان الخلفية ههنا معنى انه لا يصح الحمل على المجاز ما أمكن الحمل على الحقيقة ولا يلزم منه اشتراط المجاز بما كان الحقيقة فالخلفية في الحكم لا يوجب امكانه بخلاف خلفية الحنث البر فان الحنث انما يكون فيما يوجب فيه البر قلت لاشك أن المجاز لا بد له من محل صحيح لتحققه فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وانكار هذا مصكارة ثم هذا الحمل اللفظ المذكور من حيث انه يقصد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعندهما ذلك اللفظ من حيث يصح حكمة المقادير منه حين التركيب هكذا ينبغي أن يفهم فان قلت سنا صحة التجوز لكنه يمكن على أنحاء فلم واجب الامام العتق مع أنه يمكن حمله على الشفقة أجاب بقوله (وتقديم العتق على الشفقة لانه) أى العتق (لازم) للنبوة (لا يتخلف) فالحمل عليه أولى بخلاف الشفقة (ولهذا لا يعتق في آخر لشبو عه في الدين) فيحمل عليه اللهم الا اذا قال أردت العتق ثم هذا غير واف لان الشفقة أيضاً لازم غير مختلف عرفاً حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة وأما العتق فأنما يعرف لزومه للنبوة من له نوع من التمييز فيبني أن يحمل على الشفقة ولا أقل من أن يحال على النبوة ولا يحكم بالعتق لا قضاء ولا ديانته هذا * والحق عند هذا العبد في الجواب أن هذا كلمة تبين كان في الجاهلية ويقصدون به الاعتناق من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتناق لازماً عرفياً بحيث يفهم من هذا اللفظ هو لا غير صار صريحاً في العتق ولما نسخ الشرع التبنى سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتناق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اللزوم فالحرية من حين الملك من لوازم النبوة قاطب المزموم وأريد به اللازم على سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للشابهة الظاهرة بين الابن والحرم من حين الملك وما قيل انه لا تصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة عدم ذكره نسباً منسباً فهو من قبل زيد أسد وهو تشبيه كائن عليه علماء البيان ولا اعتناق في التشبه فانه لا يعتق في هذا مثل الحرف ففاسد لا مافي التلويح أن التشبه هو الحر المطلق والمذكور ههنا الخاص لان هذا النحوم المذكور أيضاً لم يجوز علماء البيان حتى حكوا بان نحو زيد أسد تشبيه حتى حل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم عي على التشبيه وقالوا ذكر المشبه في الكلام بحيث يبنى 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 فصير جواز المصير اليه أمر متفقا عليه ولا يجوز أن يقيد بشرط بقاء الاجتهاد كما لو اتفقوا على قول واحد بالاجتهاد فانه لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتهاد بل يحرم خلافه مطلقا من غير شرط فتكذلك هذا فان قيل فلو ظهر للتابعين ذلك الخبر على خلاف ما اجعت الصحابة عليه ونقله اليهم من كان حاضرا عند اجماع أهل الحل والعقد ولم يكن الراوي من أهل الحل والعقد قلنا يحرم على التابعين موافقته ويجب عليه اتباع اجماع القاطع فان خبر الواحد يحتل

ما في التوضيح أن المنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا وهو هنا الان مشتق فيصح الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه بل لان هذا القول مما دعت علماء البيان ولم يصحوه به ان أصلا فلا اعتبار لقولهم بل الظاهر من الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى وكاوا وشرىوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر منذ كور على نحو بني عن التشبيه مع أنه أر يد من الخيط الابيض الفجر مجازا والابيض البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الرأس سيبا فان السيب هو المراد باشتعال الرأس والابيض ميمزا وفي قول الشاعر * أسد على وفي الحروب نعمة * فأر يد من الاسد المحترق والامصاصح تعلق الظرف به وأمثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في الاستعارة لعدم كرم المشبه مما لم يؤيده استقراء ولا شاهد عليه أصلا فلا يسع قولهم هذا واو ان تقول سلما أن الاستعارة مشروطة بذلك وان يجوز يد أسد تشبيهه فليس هذا التشبيه بان تكون الاداة مقدره كيف وحيد شي يكون كلاما غير فصيح ولم يكن تشبيها بل يغايل المعنى أن المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه الشبه فادعى أن ريد عين الاسد على طريق الاستناد المجازي فهذا ابني ان كان تشبيها بل يغايل المعنى أن مشابهته للابن في التعلق من حين الملك بلغت الى أن صار عين الابن وفي هذا الاعتناق لازم قطعاً وليس مثل هذا امثل مثل ابني فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فانه ساغ عزير (لنأنا 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 (يعتمد صحة الكلام) من حيث العربية اذ بصحة العربية يفهم ما وضع له في تلك اللغة فينتقل منه الى ملاساته (لا) صحة (الحكم) الأخرى أنه يفهم من اللفظ عند الاطلاق المحال كالأخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم وهذا أولى مما هو المشهور أن الجواز تغير في اللفظ من حال الى حال فتكون الفرعية من جهة اللفظ لا من جهة الحكم فانه يرد عليه أنه مسلم أن التغيير في اللفظ لكن لا يلزم منه أن الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما لازم أن اللفظ من حيث انه متغير فرع لنفسه من حيث انه متغير عنه وأما جهة الخلفية فلم يعلم أنه أي شيء ولم يتعين بعد ويمكن أن يجاب عنه بأن التجوز لما كان تغير 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 فتدبر (ثم قيل) أنت ابني (اقرار) للفرعية من وقت الملك فعلى هذا يعتق قضاء وأما ديانة فان كان تحقق منه الاعتناق فيعتق والا (فتصير أمه أم ولده أقول وفيه ما فيه) لانه وان كان اقرارا لانه ان كان اقرارا بالحرية لا بالنسوة والمستلزم لامومية الام هو الثاني لا الاول الا ان يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبي ونبوت جميع أحكام الابناء من العتق من حين الملك وأمومية الام والميراث حتى صار عرفا فيه الا أن الشرع لما نسخ التبي والميراث بقى العتق فيه وفي أمه حق العتق كما كان فتأمل فيه (وقيل) ليس باقرار (بل انشاء) للاعتناق بمنزلة أنت حر من حين الملك وعلى هذا يعتق قضاء وديانة (فلا تصير) أمه أم ولده (وفي التحرير الاول) أي كونه اقرارا (أصح لقوله) أي قول الامام محمد (في) كتاب (الاكراه) من البسوط (اذا أكره) رجل (على) قول (هذا ابني لعبد لا يعتق عليه والا كراه) انما يمنع صحة الاقرار بالعتق (لا انشاء) فعلم أنه اقرار (أقول) ليس عدم العتق فيه له دم صحة الاقرار حتى لو كان انشاء يعتق (بل لان المجازي يتوقف على النسبة لان اللفظ للحقيقة) فهي الأسبق الابنية انصرف عنها (والاكراه محل فتور الارادة والقصد فلا يثبت هناك الا ما جعل اللفظ فقط على تامة له) لا ما يثبت بالنسبة فهذه التوقفه على النسبة لا يصح اقرارا كان أو انشاء حال الاكراه وهذا الكلام غير موجه فانه ليس يلزم توقف كل معنى مجازي على النسبة بل المتوقف عليهم أي الكناية سواء كانت حقيقة أو مجازا وجعل الالفاظ الصريحة على تامة سواء كانت حقائق أو مجازات وأنت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره فان استحالة

النسخ والسهم والاجماع لا يحتمل ذلك **(مسئلة)** * الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسرفه ان
الاجماع دليل قاطع بحكمه على الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع وليس يستعمل التعبد به
عقلا لوورد كذا كرهناه 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 اجماع كالنص في وجوب العمل والعمل بما ينقله الراوي من النص واجب وان لم يحصل القطع به
لحجة النص فكذا الاجماع قلنا انما يثبت العمل بخبر الواحد اذ اقتداء بالصحابة واجماعهم عليه وذلك فيما روى عن رسول الله

الحقيقي صرف اللفظ الى المجازى صرفا ظاهر الاخفاء فيه وكذا ضرورته عرفا فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وصرح في الاكراه
فعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا قسدا (ولهما ان الحكم هو المقصود) من اللفظ (فالخلفية باعتبارها أولى)
والجواب ان هذا ممنوع كيف ولا ملاءمة للقصدية باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية ههنا في الدلالة وهي تابعة لصحة
التركيب على قانون اللغة (أقول) لانسخ ان الخلفية بالنظر الى الحكم أولى (بل الصون) أي صون اللفظ (عن الغوم) الذي
يلزم على الخلفية في الحكم (أولى) لان الكلام لا فائدة للالغاء فتأمل فان لهما ان يقولانم الصون أولى لكن مهما أمكن
وههنا غير ممكن لان قضاء شرط الجواز لكن الامر غير خفي على المتأمل (وأما قولهما) في الاستدلال (لغى قطعته بكذا) اذا
أخرجهما صحيحين ولم يجعل هذالكلام (مجازا عن الاقرار بالمال) والتركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال فعلم ان
امكان الحقيقي شرط وقد انتفى (ففيه ان القطع ليس سببا للمال مطلقا) بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص
فالعلاقة قاصرة لا تنكفي للانتقال عرفا لعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب انه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز
اذا لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقدان شرط آخر واعلم هذا عدم تحقق العلاقة الصحيحة فانه ليس
القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذي لا يصح وجوبه ولا ينتقل الذهن من القطع الى المال المطلق أصلا فلا يرد ان
النسوة ليست سببا أيضا لا عنق 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 وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا
دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فان قلت قد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرمة مع ان المعنى الحقيقي
لا يصح لانها لا تؤهب أباب بقوله (وأما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرمة ولا يتصور) المعنى (الحقيقي فلا ينهما يشترطاه
الا) امكانه (عقلا) ألا ترى أنهم ما قالوا فيما اذا قال أنت ابني الا اصغر المعروف النسب يعتق (وهو) أي الحقيقي (يمكن عقلا
كيف لا وقد وقع) التملك للحر (في شريعة يعقوب عليه السلام) أي في الشريعة الحقيقية التي كان يعقوب يعمل بها واذا صح
التملك صح الهبة عقلا (و) قد وقع أيضا (في أول الاسلام) ثم نسخ (كذا قيل * مسئلة * في المجاز عموم) اذا الحق به
موجب له كلالام والاضافة والوقوع تحت النفي (كالحقيقة) نعم (لوجود مقتضى) للعموم (وعدم المانع) عنه
(فقوله) عليه الصلاة والسلام لا تبعوا الدرهم بالدرهمين (ولا الصاع بالصاعين) أي لا تبعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان
(بعم المكملات) كلها طعموما وغير مطعوم (فيجري الربا في نحو الجص) ولا يصح تعليل الشافعي الحرمة بالطعم لانه يعود على
أصله بالنقض (و) روى (عن بعض الشافعية) أنه (لا) يم (لانه ضروري) وهو يتقدر بقدر الضرورة والعموم أمرزأند فلا يصح
(قلنا) كونه ضروريا (ممنوع) كيف وقد ورد في كلامه أنه تعاني المنزعة عن الضرورة (ولوسم) أنه ضروري (قال الاستلام) أي
استلزامها لعدم العموم (ممنوع لانه) أي العموم (بدليل) دال عليه في اعتباره أيضا ضرورة واعلم ان كلامهم على هذا النهج
يدل على أن المستدل أراد بالضرورة ضرورة الملة كالمعنى انه انما يجوز اذا اضطر ولا يجادل لفظا آخر حقيقة فيه للضرورة وهذه
الضرورة لو فرضت فلا تنافي للعموم أيضا لانه اذا قصد التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا موضوعا بارائه اضطر الى التعبير عنه بالمجاز
وان أراد الضرورة بالنظر الى المخاطب وقررا الكلام هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه
الضرورة تندفع بحمله على معنى العموم أمرزأند فلا يصر اليه (وحيث لا جواب الا أن العموم معنى حقيقي لانه ثابت بدليل
فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة أنه محلي باللام مثلا وهو موضوع لعموم مدلوله فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان
باعتبار ارادة المدلول الغير الوضعي مجازا قدير (قيل) في التلويح (لم يعرف الخلاف) في ثبوت العموم (عن أحد كيف

صلى الله عليه وسلم أما ما روى عن الامة من اتفاق أو اجماع فلم يثبت فيه نقل و اجماع ولو اُثبتناه لكان ذلك بالقياس ولم يثبت لنا صحة القياس في اثبات أصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع بطلان مذهب من يتمسك به في حق العمل خاصة والله أعلم **(مسئلة ١٠)** * الاخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالاجماع 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 وظن ظانون أنه تمسك بالاجماع وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله فان المجمع عليه وجوب هذا القدر فلا يخالف فيه وانما المختلف فيه سقوط الزيادة

ولنا في صحة جاء في الاسود الرامة الازيد) وأما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقارير الأعظم بن أبي البقار رحمه الله تعالى في غير محله كما لا يخفى **(مسئلة ١١)** لا يجوز الجمع بينهما أي بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة حال كونهما (مقصودين بالحكم) بالذات (بجمل الكناية) فانه وان أريد فيها الموضوع له وميزومه لكن ليس بمقصودين بل جعل الاول بوطئه وتمهيد للثاني (وأجاز الشافعية الا أن لا يمكن الجمع) عقلاً (كفعل أمر أو تمهيداً) للثاني بينهما أو بالنظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقي وظاهر هذا يشعر أن الاصل عندهم الجمع الالضرورة (و) قال الامام حجة الاسلام محمد (الغزالي يصح) الجمع (عقلاً لا لغة) قال مطلع الاسرار الالهية هذا تفسير لذهب الجمهور للمعنيين للجمع ولم يقل أحد بالاستحالة العقلية (وقيل في غير المفرد يصح لغة بدليل القلم أحد اللسانين) فأريد باللسان الجارحة المخصوصة لتكونها حقيقة فيها والمبين بالكناية لكونه مجازاً (والحال أحد الاوون) أريد الاب الحقيقي حقيقة والحال مجازاً (وفيه ما فيه) لانها ليسا من صور الجمع بل من صور عموم المجاز فانه أريد في الاول المين وفي الثاني الشقيق وأما القول بأن التثنية في حكم التكرار فلا جمع في لفظ واحد ففيه ما لا يخفى اذ المراد أن المفهوم منها هو المفهوم من التكرار وأما المثني والاستعمال فيه واحد فيلزم الجمع بخلاف التكرار لان الاستعمال فيه متعدد فلا جمع في استعمال واحد (والتميم في) المعاني (المجازية) بأن يراد أكثر من واحد ويكون مناط الحكم كلا على الاستقلال (قيل على) هذا (الخلاف) فن جواز الجمع جوزه ومن لا فلا (وقيل لا خلاف في منعه) (ك) لا خلاف (في جواز عموم المجاز) وهو ارادة معنى مجازي شامل للحقيقي وغيره ومتناول له بما أنه فرده منه (لنا ما مر في المشترك) من لزوم توجه النفس الى نسبتين لمحوطين تفصيلاً عند ارادتهما وقد مر أيضاً أنه لا يتم وعدم التمام ههنا أظهر لان الحقيقي لصالته أسبق من المجازي (وأيضاً) لوصح الجمع (يلزم) أحد الاستحالات (كونه حقيقة ومجازي استعمال واحد وقد اتفق على منعه كليس ثوب ملكا وعارية) وهذا لتظير الاستحالة لامناطها فالناقشة فيه طائفة (أولاً) مني منهما) أي كونه غير حقيقة ومجاز (أو أحدهما) أي كونه اما حقيقة فقط أو مجاز فقط (وكلاهما باطل) أما الاخير فللرجمان من غير مرجح واللباق باجماع أهل العربية والملازمة لاننا كتنى في الحقيقة والمجاز بارادة الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم أو غير الموضوع له فهنا قد أريد استقلالاً ومطابقة فيلزم الشق الاول وان اشترط في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد أريد اذما نحن فيه فيلزم الشق الثاني وان اشترط في أحدهما دون الآخر فالشق الثالث فتأمل فقد تبين المطلوب بأقوم حجة (قيل) انه (مجازي في 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 (لا للمجموع) أي لانه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد للمجموع مجاز افلا علاقة بينه وبين الحقيقي واطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم آخر وينتق عرفاً بانقائه الأثرى لا يعال للمجموع السماء والارض سماء وأرض فان قيل أريد المجموع بطريق عموم المجاز بأن يكون فرد المفهوم آخر استعماله فيه اللفظ قيل (أما) الارادة (بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه) **(فرع ١٢)** اختص المولى في الوصية لهم) بأن يقول أو وصيت لمولى فلان (دون موالهم) أي لا يدخل مولى المولى لان المولى المنسوب اليه حقيقة من يكون منتسباً بالذات وأما مولى المولى فلا ينسب اليه حقيقة فيراد المولى لكونها حقيقة ولا يراد مولى المولى والارام الجمع (الا أن يكون) المولى (واحد اقله النصف) والباقي للورثة عنده لانه أوصى لجماعة المولى وأقلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية واذ المولى واحد استحق النصف والباقي ميراث وانما كان أقلها اثنان (لان) الانسانين فما فوقهما جماعة في الوصية كافي الميراث) لان كليهما خلافتان بعد الموت في الملك قال مطلع الاسرار الالهية

ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على التثايبا على سقوط الزيادة. كان موجب الزيادة خارجا للاجماع ولكن مذهبه باطلا على القطع لكن الشافعي أوجب ما أجمعوا عليه وبحث عن مدارك الأدلة فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة فرجع الى استحباب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل فهو تمسك بالاستحباب ودليل العقل لا بدليل الاجماع كسبأنيق معناه ان شاء الله تعالى وهذا تمام الكلام في الاجماع الذي هو الاصل الثالث
 (الاصل الرابع دليل العقل والاستحباب) اعلم أن الاحكام السمعية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على براءة الذمة عن

لا يظهر لتكون أقل الجمع في الوصايا اثنين وجهه والقياس على الميراث باطل فانه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى تجوزا 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 (وعندهما يدخلون) أي موالى المولى وأبناء الأبناء حال كونهم (مع) المولى (الواحد) أو الابن الواحد (فيهما العموم المجاز) فانه لما أطلق صيغة الجمع وهو يعلم أن المولى والابن الواحد علم أنه أراد معنى أعم بحيث يتناول مولى المولى والحفدة أيضا (دون) مولى المولى والحفدة (مع الاثنين بالاتفاق) اذ لا قرينة على ارادة المجاز (ثم ينقض) هذا الحكم (أو لا بدخول حفدة المستأمن مع بنيه في الامان) اذ قال أنس بن مالك في رجل أعتق مائة من المغانم قال لا بدخولها في الامان (وأجيب) بأنه لم يرد الحفدة بلفظ الابن لكن (الاحتياط في الحقن) أي في حقن الدم (أوجب الدخول) في الامان (تبع الوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو بنوها ثم فعلوا كذا) والأمان مما يثبت بالشبهة لان أمر الدم ليس سهلا (ودخول الاجداد والجدات في الآباء والامهات) اذ قال أنس بن مالك في رجل أعتق مائة من المغانم قال لا بدخولها في الامان (وأجيب) بأنه لا وجه لها بأن دخول الحفدة كان تبعاً ودخول الاجداد والجدات ان كان قبل التبع وهم اصول خلقة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشئ لأن الاصل في الخلقة لا تنافي التبعية في الدخول في أحكام آخر مع أنه قال في الهداية الام لغة الاصل فينبذ الدخول بالذات لا بالتبع فاذن الأشبه الرواية الاولى وان كانت الثامنة ظاهر الرواية ثم ههنا وجه آخر لو كفاه لكان أسهل هو أن الظاهر أن الرجل لا يؤثر حمية نفسه وأبناءه دون أبناءه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر أن الاجداد والجدات أيضا يدخلون بالدلالة اللهم إلا أن يكونوا مفسدين ذوى رأى فيعلم أن الامام لا يؤمن مثلهم فيخرجون عن الامان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة (و) ينقض (ثانيا) بالحنث بدخوله را كما ومنتهى في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان) مع أنهم ما غير واضعين القدم في الدار الا بحجازا (كما) يحنث (لو دخل حافيا) مع أنه واضع حقيقة فيلزم الجمع (وأجيب) بأنه يريد مطلق الدخول فيتناول لعمومه بعض افراد الحقيقة والمجاز (ب) حجر الحقيقة عرفا في الدخول مطلقا) والحقيقة المهجورة تترك ويرجع المجاز (حتى لا يحنث لو اضطلع خارجها ووضع قدميه فيها) مع أنه واضع حقيقة كذا في فتاوى قاضيخان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول ماشيا فدخلها را كما لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة وعن المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول را كما لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاءه وديانته وعلى هذا لا يصح هذا الجواب بل يجب بان القرينة دلت على أن الهجران للعض من البيت وهو نزع مطلق الدخول لا وضع القدم فقط وأما ذنوبى فعلى ما نوى لانه حقيقة الكلام فتدبر وقد يقال له حقيقتان عرفيتان الدخول المطلق وهو الاشهر والدخول ماشيا والحقيقة الغريبة لوضع القدم متروكة مهجورة فلو نوى الدخول ماشيا لا يحنث لانه نوى الحقيقة العرفية لكن لعدم شهرتها وشهرة الاولى لا يثبت بدون التنية فتأمل فيه (و) ينقض (ثالثا) بالحنث بدخول دار سكنه اجارة في حلفه لا يدخل داره) مع أن الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى دار مجازا ويحنث أيضا بدار مسكونة مملوكة له وهو دار حقيقة فيلزم الجمع (وأجيب بان الاضافة للاختصاص) المطلق اما حقيقة أو مجازا بدلالة القرينة هي أن الرجل لا يجر الدار الا للضرورة عن المالك (وهو) أى الاختصاص (ب) دار السكنى والمالك) فينبذ يتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة أو عموم المجاز فلا جمع وانما يريد مطلق الاختصاص (فيحنث بمملوكة غير مسكونة) أى بدخوله فيها لان له أيضا اختصاصا به (كقاضيخان) أى كما يقول به الامام غير الدين قاضيخان (خلاف السرخسى) الامام شمس الأئمة فانه عنده يتبادر

الواجبات وسقوط المخرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأيدهم بالمعجزات وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استحباب ذلك إلى أن يراد السمع فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا بتصریح النبي فيها لكن كان وجوبها منتفيا إذ لا مثبت للوجوب فتبقى على النقي الاصلی لان نظمه بالایجاب قاصر على الخمسة فتبقى على النقي في حق السادسة وكان السمع لم يرد وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النقي الاصلی وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الاصلية وإذا أوجب على القادر بقى

الاختصاص بالسكنى سواء كان مع المالك أم لا بقربنة المهجران فلا يحنث بالدخول في داره ولو كره غير مسكونة فتدبر (و) يتقض (رابعاً) بتعق عبده في اضافته أى العتق (الى يوم يقدم فلان فقدم ليلاً) مع أنه ليس به راحمة حقيقة كالمحنث لو قدم نهراً فيلزم الجمع (وأوجب بأن اليوم مشاع في مطلق الوقت) فأراده ذلك وتحقق الجواب أن اليوم مشاع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويحى لمطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة أيضاً وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا يراد أصلاً وعند الاكثر مجاز فيه وفي الكشف وهو الاصح حياً للمجاز على الاشتراك ثم انه ان وقع ظرف الفعل ممتد كالركوب والحلوس أى ما يقدر بالمدى عرفاً يراد به بياض النهار وإذا وقع ظرف الفعل غير ممتد فمطلق الوقت فالاعتبار في هذا المظروف دون المضاف اليه كما توهم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالظروف اذن قربنة تعين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد الا الى مطلق الوقت ومتمد الى بياض النهار وقد يؤيد بأن تقدير في وجوب الاستيعاب وههنا لما كان في مقصد راجح استيعابه للظروف وإذا كان متمداً فيمكن استيعاب النهار اياه فأمكن المعنى الحقيقي فيحمل عليه للاتصاله وأما اذا كان غير متمد فلا يمكن استيعاب النهار اياه فلا يحتمل عليه بل على مطلق الوقت الاًعم من أجزائه وأجزاء الليل والعلاقة العموم فان مطلق الوقت عام من النهار وهذا يرشدنا أيضاً الى أن العبد لعامله المظروف لا المضاف اليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما أورد المصنف بقوله (أقول الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف) فلا ينفع الشروع فينبغي أن يحل على بياض النهار وذلك لان أولوية الحقيقة المستعملة عنده اذ لم يتدل قربنة سوى الشهرة على ارادة المجاز وههنا عدم امتداد المظروف قربنة عليها ولا يتوجه أيضاً ما أورد الشيخ الهداوارت كبدل دفعه تكلفات من أن الحمل على المجاز لا بد له من قربنة صارفة وههنا احتجوا بنفس الملازمة فان غير الممتد انما يلائمه مطلق الوقت وذلك لاننا بينا أن عدم امتداد المظروف قربنة صارفة عن ارادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه أيضاً أن الحقيقة لا تحتاج الى قربنة فلم احتجوا الى بيانها وذلك لانهم انما يحتاجون الى نقي القرينة الصارفة عنها وأما الحمل عليها للاتصاله فافهم وأذلم يتم هذا الجواب عنده أشار الى جواب آخر وقال (فالاولى) أن يقال (هـ) أى اليمين مسوق (للسرور) بقدم فلان (فلا يختص بالبياض) هذا مختص بهذا المثال وأما اذا قال أنت حر توم أموت فلا سرور فيه الا أن يقال انما ذكر السرور مثلاً لتحقيقه في خصوصه المثال والمراد القرينة الجزئية مطلقاً وههنا ارادة القرينة قربنة فلا يختص بالنهار فتدبر (و) يتقض (خامساً) بأن الله على صوم كذابنيسة اليمين) سواء كان معه نية النذر أم لا (نذر ويمين حتى وجب القضاء) فدل على كونه نذراً (والكفارة بالخاتفة) فدل على كونه عينا (خلافاً لابي يوسف) مع أن الحقيقة نذر والمجاز يمين (وأوجب بأن تحريم المباح لازم للنذر لسائر أن ايجاب الشيء يقتضى تحريمه ضده فأربد اليمين بلازم موجب اللفظ لابه) أى لا باللفظ والنذر أراده (فلا استعمال) للفظ (فيهما فلا جمع وفيه نظراً لان ارادة اليمين) من اللازم (فروع ارادة اللازم والاتحقق الاًخص) أى اليمين (من غير تحقق الاًعم) أى مطلق التحريم وإذا أراده اللازم وقد أربد النذره (فيلزم الجمع) بين الحقيقة والمجاز قطعاً (أقول وأيضاً ارادة اليمين باللازم لان نقي المجازية عن المزموم) وهو النذر المستعمل في هذا اليمين المراد (فان اللفظ انما هو له) أى للزوم (اتفاقاً) فارادة اليمين منه ارادة معنى مجازى (نعم لو كفى تصور التحريم لارادة اليمين من غير توسط اللفظ) فلا يكون اللفظ حينئذ مستعملاً في اليمين (أو كان مثل شراء القريب) المزموم للعتق فثبتت من غير ارادة من لفظ ثبوت اللوازم من ثبوت المزموم (لتم الجواب) وليس الامر كذلك فانه لو لم يشترط توسط اللفظ استكان تصور اليمين و ارادته عينا ولو كان مثل شراء القريب للزوم بدون النية أيضاً بل مع نفيه فتدبر أحسن التدبر (أقول) في تقرير الجواب عن أصل الإيراد (لا يبعد أن يقال الفهم لا يقتضى الارادة والاستعمال) وصيغة

العاجز على ما كان عليه فإذا النظر في الأحكام إما أن 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 فانتقض دليلا على أحد الشطرين وهو النفي فإن قيل إذا كان العقل دليلا بشرط أن لا يرد سماع فيعده بعثة الرسل ووضع الشرع لا يعلم نفي السمع فلا يكون انتفاء الحكم معلوما وممتنهما كم عدم العلم بورد السمع وعدم العلم لا يكون حجة فلما انتفاء الدليل السمي قد يعلم وقد ينظر فالتعلم أنه لا يدل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادة اذ تعلم أنه لو كان النقل وانتشر لما خفي على جميع الأمة وهذا علم بعدم الدليل

النذر يفهم منها التحريم اللازم من غير استعمالها فيه وإرادته منها (فبعد القلب بعد فهم اللازم) وهو التحريم (من اللفظ) وهو الصيغة (جعل عينا فلا يلزم الاستعمال في البين) لأنه تصرف في المعنى اللازم (ولا عدم توسط اللفظ) فإن المعنى الذي حصل بالتصرف فيه البين يفهم من اللفظ التزاما وإن لم يستعمل اللفظ فيه (بل صار) البين (بعد انضمام النية مثل عتق القريب) لا رما للنذر (فأفهم) وهذا غير وافي أيضا لأن التصرف لم يعتبر في الشرع إلا بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة أو مجازا كيف لا ولو كان الأمر كذلك لكان التحريم المستفاد من النسبة الإخرامية بعد عقد القلب عينا وكذا التحريم المستفاد من تحريم الصلاة يكون بعد عقد القلب عينا وهكذا من المفاسد (وقال) الامام (شمس الأئمة) أريد البين بقوله لله والنذر بعلى (فلا جمع) بل لفظان استعمال في معنيينهما (ولا يخفى ما فيه) أما أولا فلا نه لا يطرده فيما إذا لم يقل كلمة لله بل على صوم كذا أو أوجبت على نفسه مرضاة الله وما أشبهه مع أن الحكم عام هذا وأما ثانيا فلا أن اللام القسم لم يجزى إلا في مقام التعجب نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر فنه ما غربت الشمس حتى خرج وأما في غير هذا فالنصحة بمنه ويمكن فيه المناقشة بأن التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات وهل هذا الاتهام فينبذه أن يقول لا حجة في حسمان علماء الخوفان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لوجه للتعلم لو كان بعد الجحيت لا ينتقل إليه الذهن لكان للتعجب وجه كما في الاب والابن فتأمل فيه وأما ثالثا فإلى الحاشية بأنه على هذا يجب أن يكون عينا 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 بالنسبة لا يستلزم دلالة التهام لفظا حتى يكون صريحا كالطلاق بل مدعا أن اللام معنى مجازيا غير شائع يصح بالنسبة فأفهم فإنه دقيق وأجاب صدر الشريعة بأن أزيادة النذر بطلت في سورة الأراذتين وبقي إرادة البين ولزم كما إذا أراد البين وسكت عن النذر والنذر عا ما ثبت بنفس الصيغة وهذا مما يقتضيه العجب عن مثله أما أولا فلا نه يلزم عليه ان يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي أما المجازي فبالنية والحقيقي بنفس الصيغة وأما ثالثا فلا أن الحقيقي إنما يثبت في الصريح إذا لم يثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازي فأفهم ويمكن أن يقال قصد البين على سبيل الكناية فكأن التاذر أراد النذر لينتقل منه إلى البين فلا جمع أصلا وإن سمي هذا النحو جمعيا بطل 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 شيء فقط ونذر بإيجابه بحيث لو لم يؤذ المنذور لكان عليه كفارة البين فهذا القسم الأخير يلزم فيه أداء المنذور فإن أدى فيها والأوجب عليه القضاء بالنذور والكفارة لتقص العهد المؤكد بإيجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى عينا لوجود موجب البين فيه أيضا فالمراد في المسئلة من إرادة النذر والبين إرادة هذا النحو من النذر لأنه نذر من وجه وبين من وجه ومن إرادة البين مع السكوت إرادة أن عليه الكفارة ولم ينو استقلاله لأن هذا واجب عليه فينبذ لاجمع أصلا وصوره الجمع ليس إلا ما نوى فيه البين مع نفي النذر يعني إرادة البين 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 أدون فيه لأن النذر أيضا عهد كاليمين حتى لو نذر بالتحريم يجب كفارة عين لعدم إمكان الوفاء فيه فإذا أراد تأكد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر داخل في عموم ولو فوأنذروهم هذا غاية التتميم لكلامه لكن ليس ينبغي لامثالنا أن يجترئ عليه فإنه مخالف لما أطبق المشايخ السابقون عليه وحينئذ النزاع بينهما

وليس هو عدم العلم بالدليل فان عدم العلم بالدليل ليس بحجة والعلـم بعدم الدليل حجة أما الظن فالمجتهد اذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الوتر والاختية وأمثالهما فراهنا ضعيفة ولم يظهر له دليل مع شدة بجمه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل قتل ذلك منزلة العلم في حق العمل لانه ظن استند الى بحث واجتهاد وهو غاية الواجب على المجتهد فان قيل ولـم يستعمل أن يكون واجبا ولا يكون عليه دليل أو يكون عليه دليل لم يبلغنا قلنا أما الجواب ما لا دليل عليه فحاصل لانه تكليف بما لا يطاق ولذلك نفينا الاحكام قبل ورود السمع وأما ان كان عليه دليل ولم يبلغنا فليس دليلا في حقنا اذ لا تكليف علينا الا فيما بلغنا فان قيل

وبين أبي يوسف بصير لفظيا وهذا أبعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا واهل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة) الحقيقة المستعملة أوولى من المجاز المتعارف عنده عملا بالاصل) فان الحقيقة أصل فهما ممكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سياتي أن التخصيص بالعرف علميا كان أو قوليا يصح وذلك لما سياتي أن العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا لا ينافي منافاةنا نقول بكونه حقيقة (وعندهما بالعكس) أي المجاز المتعارف أوولى من الحقيقة المستعملة (للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بل الريب ولا تعارضه الاصاله لان الاصاله انما تقتضى الحمل عليه اذ لم يمنع مانع والتبادر والتعارف مانعان قويان فافهم فانه أحق بالقبول (وقيل تساوبا) فيتوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل (أقول ينبغي أن يكون النزاع فيما لم يكن مبناه على العرف كالأيمان) لان ما يكون مبناه على العرف يفهم منه التعارف بالضرورة (ولهذا أفتوا بعدم الخنث عنده في حلقه لا بأكل لحم آدمي اذا كان الخائف مسلما) مع أن اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي قال مطلع الاسرار لاجابة الى التقييد بالاسلام في لحم الآدمي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد العتابي أن الفتوى عليه والافقه رواية أخرى في المعتبرات كالهداية وغيرها أنه يحنث لكونه لحم في الحقيقة ثم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل أيضا لان مسألة الفرات والخنطة أيضا في المين الذي مبناه على العرف قال الامام خـر الاسلام ان هذا الخلاف منى على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره أولى في مسألة أكل الخنطة لما كان حكم المجاز المـتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتباره وعندهما كان باعتبار التكلم اعتبار التكلم فرج الحقيقة للاصاله وهذا التعليل يدل على أن الخلاف في الجزاء المتناول للحقيقة ثم في هذا التعليل نظرا لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا أم لا ثم ان اعتبار الخلفية في التكلم لا يوجب اعتبار الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافية ولا حاجة الى الخلفية في التكلم فالخفي ما اشار اليه المصنف أن المبنى للخلاف أنه اعتبار الاصاله وهما التبادر (فرج) لا يشرب من الفرات ولا يأكل الخنطة (لانية) لشي من المعنى الحقيقي والمجازي (فعنده انصرف الى الكرع) في الاول (و) الى (عينها) أي عين الخنطة في الثاني فانه حقيقة الكلام وهي أسبق (وعندهما الى ما نه اعترافا) في الاول أي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاعتراف أو بالاوائ أو غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى لو اتخذ منه نهر فلا يحنث بالشرب به أصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف (و) ينصرف عندهما (الى ما يتخذ منها) من الخبز وغيره في الثاني ولا يحنث بما يصير بالعمل جنسا آخر فلا يحنث بالسويق لانه غير جنس الخنطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتأمل فيه (وبعض فرق بين خنطة معينة وغير معينة) فقالوا في غير المعينة بأن يقول لا آكل خنطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ وفي المعينة بأن يقول هذه الخنطة فعلى الخلاف فعنده لا يحنث بالخبز بل بالعين وعندهما يحنث على كل حال لأن العادة فيه مختلفة (أقول ولك أن تدعى الاشتراك) أي اشتراك المعينة وغير المعينة (في العرف مطلقا) أي في مطلق الاطلاق (وان كان الغالب) في الاستعمال بعض أبحاثها هو (ما اعترف أو المتخذ فينبغي أن يحنث مطلقا) أي في المعينة وغير المعينة فالفرق بحكم ولا يخفى أنه على هذا يستدرك قوله وان كان الغالب فان قلت يجوز أن يكون متعلقا بقوله ما أي العرف مشترك في كل العين والتخذ والكرع والاعتراف فينبغي أن يحنث مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر من حيث اللفظ لكنه مختل جدا فان المذكور من قول الصحابين في أصول الامام خـر الاسلام هو هذا كما أشرفنا اليه وفي الهداية الاصح أنهم قائلان بعموم المجاز فيحنث مطلقا فينشد لا توجه لهذا الايراد عليهم الا أن البعض فهموا أنهم قائلان بالحنث بالمتخذ والاعتراف دون العين والبعين عنده فكان المصنف نقل أول هذا القول ثم اعترض فصح الخنث مطلقا هذا وقد

فقدركل عامي أن ينفي مستندا إلى أنه لم يبلغه الدليل قلنا هذا إنما يجوز الباحث المتجهد المطلع على مدارك الأدلة القادر على الاستقصاء كالذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا اقتس وبالغ أمكنه أن يقطع بنى المتاع أو يدعى عليه الظن أما الاعي الذي لا يعرف البيت ولا يصرف فيه فليس له أن يدعى نفي المتاع من البيت فإن قيل وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه قلنا يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه يصبح ثلاثة منها الأول ما ذكرناه والثاني استحباب المصوم إلى أن يرتخصيص واستصحاب النص إلى أن يرتسخ أما العموم فهو دليل عند القائلين به وأما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد

ظهر لك من هذا القيل والقال أن الأشبه ما قاله الامام أيضا غير مستمر على هذا الاصل والله أعلم بحقيقة ما عليه عباده الصالحون (مسئلة * الحقيقة تترك لتعذرهما عقلا) كأنه اني لا كبر سن او هذا القسم لا يكاد يوجد عندهما (أو) لتعذرهما (عادة) وان جاز عقلا (كلايا كل من هذا القدر) فانه محال في العادة (فلمايحلهما) أي فيعتقد لما يحل القدر والأطهر بحله (أو) تترك (لتعسرها) وان لم يكن متعذرا (كن الشجرة) أي لا يا كل منها فان أكل عين الشجرة متعسروا أمكن (فيحذف (لمايخرج) منه (ما كولا) كالتمر والشبرج وان لم يؤكل شئ منه فعلى عنه (أو) تترك (لوجعها عادة وان سهل كمن الدقيق) أي لا يا كل منه (فلم) الدقيق متخذ (له) أي لاجله كالخبز وغيره ولو تكلف وأكل عين الدقيق فقيل لا يحث لانه سقط اعتبارها وقيل يحث لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال الامام غير الاسلام الاول أشبه ثم ان غير الاسلام أورد حقه الامثلة في المتعذر فعله أخذ معنى أعم من التعسرو ونحوه ومثل لهجرت نحو لا يضع قدمه في دار فلان واذا كان الهجر للعادة (فيغير الحكم بغيرها) وهو ظاهر (أو) لهجرها (شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عرفا) فان المسلم ليس عرفه الا ما أخذ من الشرع (فلا يحث بالزنا في حلفه لا ينكحن أجنبية) فيعمل 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 كمن زوجه الثابت نسبا) أما تعذرا الحقيقة فظاهر وأما تعذرا المجاز (فلا يقع اطلاق لناقاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح) وهو الطلاق فان الاول تحريم مؤبد مناف للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث وأثر من آثاره وأما التحريم المؤبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية من ابتداء الملك وانما لا يحتمل على التشبيه كما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظاهرا ان كونه تشبيها لا ينبغي أن يقال به فان تعلم بالضرورة الاستقرائية أن المقصود من هذا الكلام استعارة أو تجوز في الاسناد والاول قد بطل والثاني لا يفيد فائدة شرعية إذ لا يمد منه الظاهر ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين بنت والزوجة فعناية ما زعمه التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا اني فان الاعتاق من حين الملك في وسعه فقامل فيه وأما علماء البيان فليس مقصودهم أنه تشبيه بتقديره أنه كيف وهم يقولون انه تشبيه بليغ واذا كان الاداة مقدره والمقدر كالمذكور فلا فرق ان ينه وبين ما ذكره الاداة وأيضاليس الاعراب باقيا فأى قرينه على التقدير وهو لاء ذواليد الطولى في العلوم الأدبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد القاهر ينزل الشعر الى شئ مفسول بل مرادهم أن ههنا مجازا عقليا فاسناد الاسد مثلا الى زيد ودعاءه هو هو غلو في التشبيه الذي اعترف في الذهن لان التشبيه مدلول الكلام فقامل فيه ولا يرتد بالغير أنه لا يصح له معنى من المعاني حتى رد عليه أنه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق ونحوه بطلان تجوزات أخر فانه يجوز أن يكون الشفقة ونحوها بل نبدأ به ليس له معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يخلو عن شئ فانه لم لا يجوز أن يراد به الطلاق بجماع الشركة في نفس الحرمة واشتهار البنت بالحرمة الأثرى أن البلادة في البلد من صنف وفي الحمار من صنف آخر مع أنه متجوز له وان تبعت موارد الاستعارات أيقنت أنه ليس يجب الاشتراك في الجامع من جميع الوجوه وفي التعبير به نوع قصد الى المبالغة فينبغي أن يقع طلاقا ثانيا ولنا أن نقول أيضا نوى هذا التحريم المؤبد يجب أن يكون عينا بل ان قصده التحريم مطلقا فهو عين كفي تحريم الأمة فان تحريم الحلال عين هذا والله سبحانه عليم بأحكامه قال المصنف (أقول لو نوى الطلاق من تحريم الوطء اللازم لوجب اللفظ) المفهوم تبعاله (كاليمين المنوى) (من) لازم موجب (التذرهل يقع أم لا) يقع (فافهم) فانه ان كنى هذه الارادة فالوقوع الطلاق لازم ههنا والافلا يتم كلامكم هناك وقد عرفت أن الكلام على هذا النحو لا يتم هناك أيضا (مسئلة) لا خلاف في أن الحقيقة الشرعية التي

نسخ كادل العقل على البراءة الاصلية بشرط أن لا يراد مع غير الثالث استحباب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملاك عند جريان العقد المالك وكشغل الذمة عند جريان ائتلاف أو التزام فإن هذا وان لم يكن حاكماً أصلاً فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً ولولا دلالة الشرع على دوامه الى حصول براءة الذمة لما جاز استحبابه فالاستحباب ليس بحجة الاقبيال الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير كدل على البراءة العقل وعلى الشغل السهمي وعلى الملك الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بتكرار الزوم والوجوب اذا تكررت أسبابها كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الاقارب عند تكرار

وضعها أهل الشرع كالفقهاء وعلماء الاصول ولا في أن الالفاظ الشرعية لا تحتاج الى القرينة في افاضة المعاني الشرعية وانما الخلاف في أن هذه الدلالة لاجل وضع الشارع وبلاشتمار بين أهل الشرع من المسلمين فاختر المصنف الاول وقال (الحقيقة الشرعية بأن نفعها الشارع) من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة (وهو الظاهر أو وضع) الشارع ايها (ابتداء) على ارتجال (واقعة عند الجمهور) والمذكور في المنهاج والمحصل عند المعتزلة (وقال) القاضي أبو بكر (الباقلائي) من الشافعية (و) القاضي أبو يزيد (النوبسي) منا (و) الامام غير الاسلام (اليزدي) من كبار مشايخنا ومن في طبعه كشمس الأئمة والامام صدر الاسلام (و) القاضي (البيضاوي) من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعية من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية (مجازاً شتم) وقد ينسب الى القاضي الباقلائي تارة أنها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة أنها مستعملة في المعاني اللغوية والزوائد شروط للاعتبار شرعاً ولما كان هذا باطلاً بالضرورة القطع بأنها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي ذوب البد الطويل في العلوم كيف يتفوه به هذا قال المصنف تبعاً لشارح المختصر (والحق أنه لا ثالث) لهذه المذاهب ولعل القاضي لم ينص عليه والافلا يصح هذا القول (ففي كلام الشارع) ان وردت هذه الالفاظ الشرعية (قبل الاشتمار عند عدم القرينة) نشئ منها (على أيهما يحمل) فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكرها يحمل على اللغوي وهذا فائدة الخلاف (انما الاستعمال بلا قرينة) في الشرعي متحقق وهو أمانة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر (و) لنا أيضاً (فهم الصحابة) الشرعي (كذلك) أي بلا قرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتمار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء (و) لنا أيضاً (عدم صحة النفي) أي نفي مسمى الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية (في اصطلاح الخطاب) وهو الشرع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلاة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتمار وفي خطاب الشارع دون المتشعبة (و) لنا أيضاً (الاستمرار) للشارع (على) المعنى (الثاني) الشرعي (مع ترك الاول) اللغوي (الابدليل) كقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة (وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستتقراء على أن الصلاة مثلاً للركعات) وإذا كان مراد هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات (فان دفع ما في البحر برآه لا يتم لجواز القطع) فيه (بالشبهة) بين كافة المسلمين وهجر اللغوي (أو) القطع (بوضع أهل الشرع) ثم ان الاستدلال بالاستمرار لا يغير كثيراً الاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وهذا أيضاً لا يتخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع (والقول) في الجواب عن هذا الدليل (بانها باقية على اللغة) وهو الدعاء (والزيادات) من القيام والركوع وغيرهما من الاركان (شروط شرعاً) لا اعتبار الدعاء (مع أنها لا تعم كل ركعة) أي لا تعم مثل الركعة (فانها لغة التمام وشرعاً التمليل المخصوص) لمال مخصوص فهناك تثبت حقيقة شرعية من غير ثبات لهذا العذر والمناقشة فيه بانها لغة للتطهير أيضاً فهو التطهير للقلب والتمليل المخصوص شرط له أو وسيلة اليه لا تضر كثيراً فانها بعد التمام مناقشة في المثال (ردبانه) أي هذا القول (يستلزم عدم سقوط الصلاة بلا دعاء) لأن المفروض على هذا القول الدعاء باذات والاركان لاجله (و) الحال أن الدعاء (ليس يفرض كافي الاخرس) بالاتفاق ولنا نقاش أن يقول ان القراءة تفرض عندكم فليزعم منه أن لا يتأدى بالقراءة مع أن الأخرس يتأدى منه وان اعتذر أنه أقيم بدله تحريك اللسان للعذر فلن هذا القائل أيضاً تأتي هذا العذر نعم يتم الاستدلال بهذا النجوم الخفية فان لهم أن يقولوا يلزم على هذا أن لا تصح صلاة القادر على الدعاء من غير دعاء مع أنه تصح ولا يتأدى من الشافعية هذا القول فان الفلحة عندهم فرض وفيها دعاء والحق في الرد أن هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين أن الصلاة هذه الاركان وأحاديث بيان الصلاة أيضاً محكيات فيه فان قلت التنية شرط في الصلاة وهي دعاء نفسي

الحاجات اذا فهم انتصاب هذه المعاني اسبابا لهذه الاحكام من أدلة الشرع اما مجرد العموم عند القائلين به أو بالعموم وجلة من القرائن عند الجميع. وتلك القرائن تكريرات وتأكيدات وأمارات عرف جملة الشريعة قصد الشارع الى نصبها أسبابا اذا لم يمنع مانع فلو دلالة الدليل على كونها أسبابا لم يجز استصحابها فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب الرابع استصحاب الاجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح ولترسم فيه وفي افتقار الثاني الى دليل مستلثين (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 دعاء نفسيا على الأخرس بعد النية وفيه ما فيه (ومنع كون صلواته صلاة شرعا) بل عبادة أخرى أقيمت مقام الصلاة كالغدية أقيمت مقام الصوم العذري (كحليل) في حواشي ميرزا جان (يستلزم أن لا يكون) الأخرس مكافئا بالصلاة) وهو باطل فإن قلت لهم أن يسلموا ذلك قلت لعله مخالف للاجماع المتكرون للحقيقة الشرعية (قالوا ونقلها) الشارع (لفهمها الصحابة) رضوان الله عليهم أجمعين (فان الفهم شرط التكليف) وهم مكلفون فهم فاهمون وإذا كانوا فهموا (فنقل الينا بالتواتر ولم يوجد) الأحاد فضلا عن التواتر (قلنا التفهيم مشترك) بين كونها حقائق شرعية وبين كونها مجازات فاهموا جويا بكم فهو جوبا (على أنه حصل) الفهم (بالبیان النبوي وقد نقل متواتر المعنى) وان لم يكن متواتر اللفظ (مع أنه قد يحصل) البیان (من غير تصريح كالإطلاق) فليجز أن يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر من تتبع كلام المحققين أن في نقل الدليل تحريفاعما كان عليه وحاصله أنه لو كان النقل الشرعي متحققا لفهم الصحابة أولا أنها وضعت لهذه المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون إلا بعد العلم بالوضع وأيضا أنهم ماهرون وجوه الدلالات ولو كانوا علماء فهموا متواترا كما في أوضاع اللغات لتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل أحادا فضلا عن التواتر فحينئذ لا يراد الأول فانه غير مشترك الإلزام اذ على المحاربة يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل الينا بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم يبين النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين وسلم أن هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا أحادا فضلا عن التواتر وأما الثالث فله نحو ورود اذ يجوز أن يكونوا علماء بالتجربة ثم من بعدهم كذلك والنصر يحل ليس ضروريا لكن الامر غير خاف على ذي كياسة فانه ما علم بهذا النحو أيضا كما هدا ناليه مطلع الاسرار الالهيه ومما ينبه عليه أنه لو كان كذلك لصرح به أحد ولو في وقت كما صرحوا ببعض أوضاع اللغة ثم ادعوي النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا مارة طنة فضلا عن القاطع فلا يلقى 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

الترتبة « المعتزلة بمواقفهما) من الحقيقة الشرعية (حقيقة دينية وهو ما دل على أصول الدين كالإيمان والمؤمن دون الصلاة والمصلي ولا مشاحة) في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا أنهم موضوعات مبتدأة بلا مناسبة صحيحة للتجوز والنقل واستدلوا عليه بأن الإيمان يعتبر فيه الاعمال وبجمله الكلام (مسئلة) المجاز يصح شرعا) في الألفاظ الشرعية (لعدم وجوب النقل) في التجوز خصوصا الألفاظ بل يكفي معرفة أنواع العلاقات وههنا هذه الأنواع متقدمة فيصيح التجوز فيها أيضا فان قلت كيف يصح التجوز فيها عند أتباع الامام غير الاسلام مع أنه لا بد من معنى وضعي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها قلت هب أنها ليست وضعية لها بوضع الشارع وأما بوضع المشرعة فهي وضعية ثم انه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من أهل اللسان الى أنها تفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيها فيصيح التجوز (قالوا الكفالة بشرط البراءة) أي براءة الاصل عن الدين (حوالة) وهذا الشرط قرينة عليه (والحوالة بشرط عدم البراءة كقالة) بقرينة هذا الشرط (لاشتركا هما) أي الكفالة والحوالة (في افادة ولاية المطالبة) من الكفيل والمحتمل عليه فتصح الاستعارة من الطرفين كما في الغرة والصح (والشراء) يتجوز (في الملك بالعكس) لعلاقة السببية والمسببية وانما حاز من الطرفين (لتكرار الافتقار) من الطرفين فان الملك حكم الشراء (قالوا الاحكام علل مآلية)

لاجمعة في استحباب الاجماع في محل الخلاف خلافا لبعض الفقهاء ومثاله التيمم اذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة لان الاجماع متفق على صحة صلاته ودوامها فظن بان وجود الماء كظن بان هبوب الريح وطول العجر وسائر الحوادث فحين نستحب دوام الصلاة الى أن يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا للصلاة وهذا فاسد لان هذا المستحب لا يخلو اما أن يقر بأنه لم يقم دليلا في المسئلة لكن قال أنا ناف ولا دليل 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 فان نقول انما يستدرك الحكم الذي دل الدليل على دوامه

أى غائبة فانها فائدة وضع الاسباب فله نوع عليه الشراء وله افتقار والشراء سبب للملك (والاسباب العلل الآلية) فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فيهما من الطرفين (فالوعنى بالشراء الملك في قوله ان اشترى به فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعنى هذا النصف الاقضاء) لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترفيه فلا يقبله غير العليم الخبير (وفي عكسه) أى اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى ان شراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي (يعنى قضاء) لانه ليس فيه ترفيه (وديانته) لان العليم يجازى على حسب النية (والوجه) في هذه المسئلة (أن الملك يستدعى الاجتماع عرفا) حتى لو ملك شقصان الدار فزال عن الملك فلك شقصا شقصا حتى الكل لا يقال له انه ملك لدار (دون الشراء) فانه لا يستدعى الاجتماع في الاول لولم يعنى شيئا أو عنى معناه حيث لانه وجد شرطه الظاهري أو المنوي أيضا واذا نوى الملك لم يبحث لانه ما وجد الشرط وهو التملك جملة وفي الثاني لولم يعنى أو عنى ظاهره ما حيث لانه لم يوجد الشرط وهو التملك جملة واذا عنى الشراء حيث لو وجد شراء الكل ولو غير مجتمع (ويصح) تجوز (السبب للسبب) فيما لا تكرر للافتقار (فيصح العتق للطلاق) فان العتق ازالة ملك الرقبة وهي سبب ازالة ملك المتعة كما في الامة (و) يصح (البيع والهبة للتكاح) فانها لا يثبت ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك المتعة (خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى (فيهما) أى في الهبة والبيع للاجل الفساد في التجوز من السبب الى السبب بل لان هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصا ونحن نقول ان اخلوص راجع الى نفي المهر كما يكون في الهبة الحقيقية فالمعنى والله أعلم انا أحللتا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للنبي أى من غير بدل وأراد النبي أن يتكهنها حال كون الواهبة خالصة لأبيها النبي فانها لتعيرك لا تلحق من غير بدل أو راجعة الى مطلق أزواجه المظهرات أى أحللتنا أزواجه حال كونهن خالصة لك من دون المؤمنين فانهم أمهاتهم لا تلحق لهم وأما تخصيص المحازلشأن النبي كما يقوله الشافعي رضى الله عنه فمالوجه له فتدبر ثم ان كون هذه الامثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان بسيان الملك الرقبة والتكاح عقد مخصوص سبب الملك المتعة وليس أحدهما سببا للآخر بل هما سببان في واحد فان التكاح سبب للملك المتعة والبيع والهبة أيضا سببها الآن التكاح بالذات وهما بالعرض وكذلك الاعتناق تصرف من المعتق في المملوك وجوب العتق والتطبيق تصرف من الزوج في الزوجة يوجب زوال ملك المتعة فليس أحدهما سببا للآخر فهذه الامثلة خارجة عما نحن فيه من اطلاق السبب على السبب فلا يخلص الآن تعميم السببية بأن يكون سببها أو سببها ما وضع ذلك الشيء له فالبيع والهبة سببان لما وضع التكاح له وكذا العتاق سبب لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة وهذا ويمكن أن يجعل هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في التكاح لمشاكلة التكاح أيهما في افادته ملك المتعة ولا يجوز العكس أى استعمال التكاح فيما العدم افادته التكاح ملك الرقبة المقاديرها هذا والطلاق أيضا مشابه للعتق في ازالة ملك المتعة وأما العكس فسيجيء حاله مشروحا ان شاء الله تعالى (ولا يجوز بالسبب) المحض الغير العلة (عن السبب عند الحنفية خلافا لافصح عنده الطلاق للعتق دونهم) أى دون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك (لهم أن المجوز) لصحة 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 للمساء بل) حوزوا (العكس) أى السماء للمطر (الآن يختص) السبب (بالسبب) أى يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال لا معنى أنه يوجد فيه ولا يوجد حتى غيره حتى يرد عليه النقص بقوله تعالى انى أراني أعمره نجر الان انجر مسيب غير مختص بالمسبب على أن كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يتول (مخيفند) يصير المسبب (كالمملوك يجوز) فيه

فالدليل على دوام الصلاة ههنا لفظ الشارع أو إجماع فان كان لفظاً فلا بد من بيان ذلك اللفظ فلهذا بدل 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 بإجماع فالإجماع منقطع على دوام الصلاة عند العدم أما حال الوجود فهو مختلف فيه ولا
إجماع مع الخلاف ولو كان الإجماع شاملاً حال الوجود لكان المخالف حارقاً للإجماع كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند
هبوب الرياح وطول عجز حارق للإجماع لان الإجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب وانه قد مشروطاً بعدم الماء فاذا وجد

التجوز (من الطرفين) من المسبب للسبب وبالعكس (كالتبني للغيث وبالعكس) ولعل الشافعية لا يقنعون بهذا بل لا يسلون
عدم ثبوت هذا النوع ويهتمون الاستفراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء وتجوز العكس لا يصلح صحة لجواز أن يكون
هناك مانع آخر والمثال الجزئي لا يكفي لتصح القاعدة الكلية هذا ولنتكلم في فرعية مسألة الاعتناق فاعلم أن تفرعهم عدم
صحة تجوز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة المسببية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة أخرى فانه يجوز أن يكون استمارة لا شترا كما
في كونهما ازالتين للملك وتصرفين لازمين غير مؤثر فيهما الهزل والحواب عنه من وجهين الاول ما أفاده الامام نضر الاسلام أنه
لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف وكيف والالصح السماء للارض والاسد للشعب لاجل الاشتراك في الشئبية والحيوانية
بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف مشروع وليس ههنا فان الاعتناق شرع لاثبات القوة المحصورة والطلاق لازالة
القيود والاتصال بينهما فلا تصح الاستعارة وما عن الامام أن الاعتناق ازالة الملك حتى يتجزأ بتجزئ الملك فالمراد منه أن
التصرف الصادر منه هذا لأن الاعتناق هذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبرت فيها الاوضاع اللغوية ويرد عليه أنا لان لم لا بد
للاستعارة من الاشتراك في وصف مشروع لاجله بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في
اوصاف كالزوم وعدم تأثير الهزل وافادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق فينبغي أن تصح الاستعارة
بينهما وتلوح آثار رضاهما طلع الاسرار الالهية بهذا وجوابه أن مراد هذا الخبر أن لا بد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع
كيف مشروع لاني أي وصف كان مطلقاً وذلك لان الاستعارة مبناه على المشاركة في أخص الاوصاف المشتهرة بحيث يصح
الانتقال وهذا الوصف ههنا أي في الشرعيات ما شرع لاجله فان التصرفات الشرعية اشتهرت بأحكامها فيعتبر الاشتراك
فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لأجله اذ بالاعتناق تحدث قوة شرعية وبالطلاق يرتفع قيد النكاح فأن هذا من
ذلك هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً واعترض في التلويح بأننا لان لم أن الاعتناق اثبات القوة بل هو ازالة الملك
ومن ادعى فعليه البيان ولا يكفي كون المعنى المنقول عنه مراد 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 ناقلاً عن جدى المولى الشهيد قطب الملة والدين انه 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 يعرفه الا
أحد من الفقهاء والدليل على كونه موضعاً باناء ههنا أن العتيق في اللغة القوى والعتق القوة فاذا جعل أفعالاً
يكون اثبات القوة فان معنى المجرد محفوظ في أبواب المزيد من ادعى النقل في ازالة الملك فعليه البيان اذ الظاهر عدمه لانه
خلاف الاصل وكذا لا يخلص عن البيان لمن ادعى انه في اللغة لهذا المعنى فان الظاهر أيضاً عدمه والالزم الاشتراك هذا ثم بقى
كلام أورده صدر الشريعة وهو أن تجعل الطلاق مستعاراً لازالة الملك لانه اعتناق فنبغى أن يقع العتاق وأجيب بأن الاعتناق
تصرف شرعي لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجازاً وازالة الملك يدل عليه مجازاً اطلاقاً للسبب 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
ملازماً للعتاق فانه يكون بالتبع ولذا لا يعتق بقوله لا ملك لى 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 الى ما لا ملازم العتاق وأما قوله
لا ملك لى اخبار عن عدم ملكه فان وجد مالك آخر فله والا كان حراً الاصل بخلاف ما نحن فيه وأيضاً ارادة الاعتناق من الازالة
لا يلزم التجوز في المجاز بل يجوز أن يكون على طريق الكناية البيانية هذا * الوجه الثاني أن استعارة القوى للضعيف صحة

فلا اجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلامة جامعة فأما أن يستحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كان العقل دل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع فلا يبق له دلالة مع وجود دليل السمع وههنا انعقد الاجماع بشرط العدم واتفق الاجماع عند الوجود أيضا فهذه الدققة وهي أن كل دليل يصادف نفس الخلاف فلا يمكن استخبايه مع الخلاف والاجماع يصادفه نفس الخلاف اذلا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يصادفه فان المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف اذ قوله صلى الله عليه وسلم لا يصام لمن لم يبيت الصيام من

دون العكس فلا يقال للاسد زيد بل بالعكس وههنا الاعتناق أقوى في ازالة الملائك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق وأورد صاحب التلويح بأن الاعتناق فاصر في ازالة الملائك لانه يبق أثر من الولاء وأيضا ليس ضروري في التشبيه كونه أقوى وجوابه أن الاعتناق يجعل الرقبة قوية بعدما كانت ضعيفة بالملائك فله تأثير قوي في ازالة الملائك من الطلاق فله لا يزال ضعف الملائك أصلا بل يرفع قيد الملائك النكاح وهو ملك ضعيف فازالته ازالة ضعيفة والولاء ليس أثر الملائك بل لحمه كحمة النسب ومن ضروريات العربية أن الاستعارة للماتية 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 المشتق فيوجد فيه ما 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 الباء الاصل في المجاز يقع أولا بالذات في الاصلاق وتبعيته في الباء (وهو الحق) فإن الاستقراء شهد بأن في الحرف مجازا كما سيظهر ان شاء الله تعالى (وقال) الامام حجة الاسلام (في المستصفي قديدخل المجاز في الاعلام أيضا) اذا وجد علاقة صحيحة للانتقال (وهو الحق تقول هذا سيديوه) استعير للمتجر في النحو (ولكل فرعون موسى) أي لكل مبطل بحق 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 سبباً له (بمعنى الكلام) من غير توقف على النية (كصنع العقود) التي لا يعتبر فيها الرضا (والفسوخ) كانت طالق وأنت حر والضمير فيه ران كان كناية على ما قاله لكن الطلاق صريح في معناه المراد والحق أن الضمير المقرون بالقرينة صريح أيضا (ومنه المشترك المشتهر في أحدهما والمجاز المتعارف) الذي هجرت حقيقة والمجاز المقرون مع القرينة كهذا بنى (و) ينقسم (الى كناية) وهي ما استتر المراد منه (لا 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 لوجرى على لسانه غلطا أنت طالق) عند اعادة التسبيح أو غيره (يقع) الطلاق ويفهم من بعض الفتاوى أنه يقع ديانة وقضاء (ولو أراد الطلاق من وثاق) وهو المعنى الاصلى (فهو زوجته ديانة) ولا يقع الطلاق الا قضاء لانه كما بالظاهر لا بالسراير قال الشيخ ابن الهمام (والحق في الكل) أي الخطا واردة الطلاق عن الوثاق (الوقوع قضاء فقط) لاديانته (الآتري) أنه لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم دون السبب فان الهازل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا ولا يقصد وقوع الحكم (فالسبب أولى) أي يقدم ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب أولى كافي الغالب هذا وفيه شائبة من الخفاء فانه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهازل بهذا النحو فانه مع فارق لأن المراضاة في البيع شرط يتخلف حكمه عن السبب ويقبل الانفساخ بخلاف الطلاق حينئذ لقائل أن يقول فقدان الرضا لانه عدم ثبوت الحكم في البيع لافي الطلاق ونحوه (و) الأتري انه (لا كفارة في عين جرى على لسانه من غير قصد اليه كالألوه وبلى والله) فكذلك الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤخذ ثم الله بالعوفي أي ما نكح قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها تزلت في قول الرجل لا والله وبلى والله واه البخاري ولعل القائل يوقع طلاق الغالط لثم وجوب الكفارة في البين من غير قصد ولا بعد فيه أيضا فانه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل ومشايخنا يؤثرون اللغو بالبين على الماضي بظن الصدق وهو أيضا منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف هذا (وكيف) يقع طلاق الخاطئ (ولا فرق بينه وبين النائم عند العلم الخبير) في عدم القصد واذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطئ وهذا القياس جيد (نعم لا يصدق غير العلم الخبير) بل يقول كذبت في الاخبار عن الخطا (وهو القاضي عملا بالظاهر)

الليل شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول أسلم شمول الصيغة لكني أخصه بدليل فعليه الدليل وههنا المخالف لا سلم شمول الاجماع محل الخلاف اذ استحليل الاجماع مع الخلاف ولا استحليل شمول 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 المخالف خارجا لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل فان قيل

لوجود العقل والادراك فيقع قضاء (ولا يرد الحديث ثلاث جدهن جدهن وهن جدهن النكاح والطلاق والرجعة) رواه الترمذي وأنه يدل على أن الاعتبار القصد في هذه العقود أصلا وعدم الورد (لان الهازل راض بالسبب) وابقاعه (لانا الحكم) فالذي يدل عليه الحديث أن الاعتبار القصد في الحكم (والعاط غير راض بشئ منها) فلا يكون في حكمه هذا * الفائدة (الثانية) قيل هذه الالفاظ أي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ (أسباب خارجية) الاحكام (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 ما فيها المؤثرة في الاحكام (فهذه الالفاظ ليس لها معنى) يعتبر عند ايقاع (بل أنفسها معان خارجية يمكن أن يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر عليها) قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهالي قدس سره واني لاظنه بعيدا عن مثله والله أعلم بالصواب اه (أقول ذلك شئ عجيب فانه حينئذ كيف يصح التعوز عنها) فانه لم يمكن لها معنى فن أي شئ يتجاوز 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 التعليق) فانه من خصائص المعاني (وكيف يصدق ديانه) اذا أريد خلاف الظاهر فانه لم يمكن لها معنى صارت الارادة باطلة ولا ظاهري راد خلافه (الى غير ذلك من المفاسد بل الحق أن الاعتبار للمعنى أو لا وبالذات) في سببية الحكم (وهو الكلام النفسي ثم لطفانه أدير الحكم على دليله) وهو اللفظ (وجودا وعلما) فان الامر الحقي لا يبنى عليه الحكم لمتعذر (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 نائب في نفسه أو متف كالاطراب فانها لا تلزم الاحكام بل تبدل على الصدفاق وهو محقق في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب الحكم خارجي لولا تلك الالفاظ لم يكن هناك (المولى المحقق لا ينكر اعتبار المعاني رأسا بل مقصوده قدس سره أن هذه الالفاظ من القليلة الثانية وانما بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالاتها عليها أسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل للموت لأن شأنها شأن الاخبارات وليس لها معان متحققة في الخارج كما في الاخبارات بل هي أنفسها معان يمكن أن يخبر عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لا فائدة معان ذهنية ولم يقصد هذا المحقق قدس سره أن هذه الالفاظ أنفسها من حيث هي أصوات أسباب كيف وحينئذ يلزم وقوع طلاق المعنوية عنده ولم يقبل هو به وهذا كلام متين غاية المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ كما سيجي اخبارات فهي انما تدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطلق من الزوج ثابت اقتضاء مثلا لخال هذه الصيغ وحال الاقارب وسواء في عدم كون شئ منها أسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشاءات الأنا يقال هب أن الامر كذلك ان شددت لنا كان سبب وقوع الاحكام المخبر عنها هذه العقود مدلولها لهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحقيقه الاجتهاد الصيغ فاقبت هذه الصيغ مقامها فالأثر الحاصل به حاصلها فقيل قد قصد منها آثار خارجية وهذا بخلاف الاقارب وانما تدل على المخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد أن يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق أن سببية الاعتقاد لاثبات القوم مثل سببية سبب خارجي لا اثر خارجي فيمكن أن يراد به أن الالفاظ العقود والفسوخ التي لا تؤثر فيها الهزل والاكراه ولا يشترط فيها الرضا بسببها كسببية أسباب خارجية لا تأثرها الخارجية وذلك لان وقوع طلاق الهازل والخاطي عرف أنه غير متوقف على الرضا والقصد الى المعنى كما في البيع وأنه أقيمت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فتوثر آثارها الخارجية لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى المعاني الا فيما ذالم 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 قلنا فلننظر في ذلك الدليل أهو عموم أو نص يتناول حالة الوجود أم لا فإن كان هو الإجماع فالإجماع مشروط بالعدم فلا يكون دليلاً عند الوجود فان قيل تم تكبرون على من يقول الأصل أن كل ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الشبوت هو الذي يحتاج الى الدليل كما أنه اذا ثبت موت زيد وثبت بناء دار أو بلد كان دوامه بنفسه لا بسبب قلنا هذا وهم باطل لان كل ما ثبت جاز أن يدوم وأن

موجود اعتبر بسببته وأنيط الحكم به بل هي معان يمكن التعبير عنها هذا وبعد لا يتخول عن قلنا والله أعلم بمراد عبده الكرام الفائدة (الثالثة) كآيات الطلاق نحو أنت بائن وغيره بآئن عندنا (لا يعلل الزوج الرجوع اليها إلا بشكاح جديد الآن براد الابانة الغليظة بايقاع ثلاث فحينئذ لا يملك النكاح الجديد (الاعتدي بالنص) فان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق أم المؤمنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ استبرأ رجل وأنت واحدة قال مطلع الاسرار الالهية ان الاحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث تدل على أنه لم يطلقها وانما أراد التطلق حتى استشفعت ووهبت فوبتها لام المؤمنين عائشة وندمت لاجل أن تحسر في زمرة الأزواج فأمسك عن طلاقها وفضل الاحاديث ومن شاء فليرجع اليه الآن براد بالطلاق الابانة بايقاع الثلاث في الاحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعيد هذا ثم لا يحتاج في اثبات كونها رجعت الى تعب كثير فان اعتدى وأمثالها لا تدل على البينونة أصلاً فلا تكون مثبتة أيها (و) كآيات 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 رجعة فكذا هنا (لسان البينونة باقية على معناها) لأنها صارت بمعنى الطلاق (والاستتار) في المراد (باعتبار التملق) أي تعاقب البينونة بأي شيء (فلا يعلم أبان من الخير أو من النكاح) فصارت كآية من هذا الوجه (فإذا تعين بالنية) في المنعق أنه النكاح (عمل بحقيقة اللفظ) وهو البينونة عن النكاح (فيقع البائن) ولا نسلم أنهم بعد تعين المراد صار كصريح الطلاق ومفيداً له هذا ولطالع الاسرار الالهية قدس سره ههنا تحقيق هو أن الطلاق كما قدم عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينونة ثم التصرفات انما تقع على حسب ما اعتبره الشارع الأتري أنه لا يقع ألف طلاق وكذا طلاق بائن لا تحل الأبعد التحليلين من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعة بقوله تعالى الطلاق مرتان فامسك بعرف أو تسريح باحسان وهو مجرد رفع قيد النكاح بأي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق بأي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم تعقيب الرجعة وما كان دون الثلاث وحينئذ لا يخفى ما في الاستدلال فان غاية ما لم أن مدلول الكنايات البينونة وهذا مسلم ولا يلزم منه الوقوع لذلك أي على وجه البينونة وعدم صحة المراجعة الأبعد اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كآيات الالهية الكريمة وكان قدس سره يبالغ فيه وقد سمعت مكرراً من لسانه الشريف أن الطلاق البائن الخفيف ليس بشئ عندى سوى ما أبدل به المال هذا وهذا العدم الاعتراف بالقصور في أمثال هذه المعارف يبرز ما تعلق بالخاطر أن حاصل الكريمة أن الطلاق المشروع تطبيقه بعد تطبيقه وحكمه الامسالك بالمعروف بالرجعة أو التسريح باحسان بتركه أو بالطلاق الثالثة على الاختلاف وعدم حل الأخذ الا عند النشوز ولو لم يقيد الطلاق بالمشروع لا يقتصرون على التكرير ولم يقع الاثنان أو الثلاث دفعة والمراد بالتكرير أن يكون في طهرين كآيين في الحديث وحينئذ نقول لا يلزم تعقب الرجعة الا في الطلاق المسنون فإنه طلاق واحد رجعي بالاتفاق وانما الكلام في أنه هل يقع طلاق بائن عند الايقاع وان كان غير مشروع فلم يلزم ثم انه لا بد من التخصيص أيضاً بما لم يكن على مال فبصيرحة ظنية فصح الزيادة عليه والتخصيص نعم بقى مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النوع من التصرفات فأقول والله التوفيق ان الله تعالى أباح الخلع وجعله سبباً لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كآيين في أصول الامام خراسان رحمه الله تعالى وسجى فقد علم أن في ملأ الزوج طلاقاً موجباً للفرقة في الحال يصح أخذ المال عليه واذا كان في يده ذلك بالعوض فكذلك يكون في يده من غير عوض بل أولى لان رد المعطى نوع دناه هذا ما اعتدى والله تعالى أعلم بأحكامه الفائدة (الرابعة) قالوا كآيات الطلاق مجاز (لاجل دفع ما أورد الشافعي رحمه الله أنها لما كانت كآية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعتان (فقل) في تحقيقه انما ليست كآية حقيقة (لأنها عوامل بحقائقها) فلا تكون كآية (وفيه أنه لا تنافي) بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كآيات فآياتها تكون

لا يدوم فلا بداد واما من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولو لدليل العادة على أن من مات لا يحيا والدار اذا بنيت لا تهدم ما لم تهدم أو يطول الزمان للماعرف ناد واما مجرد ثبوته كما إذا أخبر عن قعود الامير وأكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على دوام هذه الاحوال فانالانقضى بدوام هذه الاحوال أصلا فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلاة مع عدم المالمس خبرا عن دوامها مع الوجود فيفتقر دوامها الى دليل آخر * فان قيل ليس هو مأمورا بالشرع فقط بل بالشرع مع الاتمام فلنأمن هو مأمورا بالشرع مع

حقيقة ومجازا (وقيل) ليست كآيات (الانها ليست مستترة المعاني) فان معانيها الوضعية وهي الينونة معلومة (والتردد) انما هو (في) أمر (خارج) من معانيها وهو متعلق الينونة فلا يدري أي بانتمن الخير أو النكاح أو شيء آخر فلا يوجب هذا الاستتار كونها كآيات (وفيه أن الكناية 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 كآيات ثم انه رد على هذين القولين أنه اذا لم تكن كآيات ينبغي أن تكون صراخ حقيقة فلا يشترط فيها النية ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به أحد وأيضا انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن اراد الشافعي رحمه الله انه أن يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه أو كناية فيه وعلى التقديرين يكون مناهها الطلاق فنقع رجعت فيهل ينفع انكار الكناية في شيء (وقيل) في التحرير (التجوز في الاضافة) أي اضافة الكناية الى الطلاق والصحيح حقيقة أنها كآيات الفرقة البتة البائنة (فان المفهوم منها) ظاهرا (أنها كناية عن الطلاق) وفي معناه (وليس كذلك والاروقع رجعا فان الواقع لفظ الطلاق رجعي) وهذا صحيح وكاف في الجواب ودفع اليراد قدتر «الفائدة» (الخامسة في الكناية) قصور ظاهر و(خفاء صريح) كما نادى عليه حده (ففيه شبهة العدم) أي عدم ما قصد به فانه يجوز ان كان قصد غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر (فلا يثبت به ما يندرى بالشبهة) وهي الحدود والالزام ثبوته مع منافيه (فلا يحكم مصدق القاذف) أي القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة أن يدنك الصدق كما يحتمل أنك صادق في القذف (ولا المرص به) أي بالقذف والتعريض هو أن يتلفظ بكلام دال على معنى قصد به معنى آخر (كاست بران) فانه دال على نفي الزاعن المتكلم والغرض منه النسبة للمخاطب مثلا بالارادة هذه ارادة أمر خفي في حكم العدم فلا يعتبر به وفي هذا خلاف الامام أحد ابن حنبل رحمهما (تتم في مسائل الحروف) التي علم امدار المسائل الفقهية وتشتد الحاجة اليها (اعلم أن حقا قهار وابط جزئية يرتبط بهاشيان (ومعان تبعية) في الملاحظة (فلا نستقل بالمعقولة ولا تكون ركنا في الكلام الامع ضيمة) فانها لا تسقل استقلالها ولا تلاحظ الاتبع كما عرفت (وهي أقسام منها حروف العطف رحمهما مسألة الواو للجمع مطلقا) سواء كان بالمعية أو بالترتيب أو بالعكس (في التعلق) بما تعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد (أو التحقق) في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة (وقيل للترتيب) خاصة ونقل واشهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام نضر الدين الرازي شديد النكير عليه (ونسب) هذا القول (الى) الامام (أبي) حنيفة كما نسب اليهما المعية لقوله في ان دخات) الدار (فطاق وطاق وطاق لغير المدخولة تبين واحدة) أي بطلقه واحدة ويلغوا اثبات عنده (وعندهما) تبين (بثلاث فتوهم أنه) أي الخلاف في هذا الفرع (بناء على ذلك) الخلاف في الواو فعنده لما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوفعت كذلك والحل اذ هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بانث بالواو فقط ولغت البوائق وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معا فوفعت كذلك لصالح الحل لغير المرتبات (وليس) الامر (كذلك) بل لاخلاف في أنه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء (بل) انما اختلفوا في هذا الفرع (لان) موجب العطف عنده تعلق المتأخر) أي المعطوف (بواسطة المتقدم) أي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق (فيتزل مرتبات) كذلك لان المعطوف بالشرط ينتجز عنده على نحو ما تعلق به فاذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولا دخل فيه للواو فثبت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل أن موجب هذا الكلام المعطوف بالواو وذلك ولا دخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يراد أن الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الواو والوساطة جاءت من الواو فصالح لادخل (وقالا) المتعلق وان كان مرتبا لكن قد اشترك الكل في التعلق ولا ترتب في المتعلق (والتزول بعد الاشتراك في التعلق فتنزل) الطلقات (دفعه) وانما

العدم وبالاتمام مع العدم أمام وجوده ومحل الخلاف فما الدليل على أنه أمر في حالة الوجود بالاتمام ؟ فان قيل لأنه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال العمل قلنا هذا الأمر الجبرار الى ما جرتناكم اليه وانقياد الحاجة الى الدليل وهذا الدليل وان كان ضعيفا فيبان ضعفة ليس من حفظ الاصولي ثم هو ضعيف لأنه ان أردتم بالاطلاق احباط توبه فلا نسلم أنه لا يثبت على فعله وان أردتم أنه أوجب عليه مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قررناه من قبل فان قيل الاصل أنه

يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان التعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالشرط يتجزئ على نحو ما تعلق ممنوع ان أراد تمييزه على نحو التعلق القضي من جهة الاعراب وان أراد تمييزه على حسب ما انصف المعلق من المعية والترتيب في الوجود فلا يتنع فان الترتيب ههنا في نفس الارتباط اللفظي من غير ترتيب في وجود المرتبط (كفي) صورته (تأخير الشرط) اذ تقع فيها التسلط بالاتفاق وفرقوا الامام بانه اذا كان في الكلام معني يتوقف اوله على آخره فيتوقف الكل ههنا على الشرط فتعلق كلهن دفعة واحدة فتأمل فيه (لنا النقل عن أئمة اللغة) أنها للجمع المطلق (ومنه سيبويه) وقد تكرر منه (حتى نقل الاجماع) منهم الناقل بالاجماع السيرافي والسهميلي والفارسي ونوش فيه بانه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الديوري وأبو عمرو والزاهد كذا في بعض شروح المنهاج ولهذا أورده المصنف بصيغة المجهول وله الناقل أراد اجماع الاكثر وعدم اعتداد خلاف من خالف تكون الامر حينا غير قابل للتفاش فتأمل (و) انما أيضا (عدم صحته في الجزاء) ولو كانت للترتيب لصحت في الجزاء (كالفاء) فاتها ما كانت للترتيب صحته في الجزاء (ومنع الملازمة) كفي التحرير (مستند باسم) فانه للترتيب ولا يصح في الجزاء (أقول مدفوع فان التراخي) في الواو (لم يقل به أحد) فلو كان فيه الترتيب (وأما بلا مهلة) أمطلقا) عن المهلة وعدمها (فيلزم أن يصح) في الجزاء ولا يكون كتم اذ فيه مهلة منافية الجزائية وهذا غير واف اذ لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهم ممتساويين في صحة الضم وبارتفاع الاستناد بتم لا يرتفع المنع فتدبر (واستدل) على المختار (بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول - طة) كفي سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة (وبالعكس) أي تقديم الحطة على السجود كفي سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا (مع اتحاد القصة) في السورتين فلو كان الواو والترتيب لم يخلف قطعا (وباستنتاج تعال زيد وعمرو وجاز زيد وعمرو قبله) أي استدلال بامتناع هذين الترتيبين على تقدير كون الواو والترتيب والالزم التضاد وهما صحيجان قطعا فالواو ليس للترتيب بل للجمع المطلق (والتكرار في بعده) أي واستدل بلزوم التكرار في مثل جاء زيد وعمرو بعده على تقدير كونه للترتيب ولا يبعد هذا تكرارا فعلم 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 شي غيره (وليس) دليل كذلك فلا يحتمل التجوز (فتم) الوجوه (وأورد نقضا) على كون الواو مطلق الجمع (أول قوله لغير المدخول طالق) وطالق تبين بواحدة عندنا كما اذا كان (بالفاء ثم) ولو لم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما بان بواحدة (والجواب) أن البيوتية بواحدة ليست لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل (ذلك) لفوات المحل قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا مغير) 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 فات فيه المحل فيلغو ولا يدخل فيه الواو وذلك لان الاصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه أصلا الامتناع كالشرط ونحوه من المغيرات فان قلت قدر روى عن الامام محمداً أنه انما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس التهاق في الوقوع للتعاقب في التلفظ أجاب بقوله (وما) روى (عن) الامام (محمد) أنه يقع بعد الفراغ عن الاخير فعمول على العلم به) أي بالوقوع فانه ما لم يفرغ احتمال المغير قائم فلا يحصل العلم (ولهذا) أي لاجل أن الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن التلفظ (يبطل نكاح) الامة (الثانية) في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزويج فضولى أمته من) رجل (واحد) في عقد لصيرورة الاولى حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف الثانية من الاصل (لاستمتاع) نكاح الامة على الحرة) وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرة انما هو في الابتداء لاقى البقاء كيف ولتزوج أمتين بعقد واحد ثم اعتقت احدها ما يبطل نكاح الاخرى وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف في تلك الحال كلاهما أمتان وان اعتبر حال

لا يجب ثبتي بالشك وجوب استئناف الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين قلنا هذا بعارضه أن وجوب المضى في هذه الصلاة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين ثم نقول من وجوب الاستئناف بوجبه بدليل يغلب على الظن كإرفاع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرتفع بالشك في بعض المواضع فالسائل فيه متعارضة وذلك إذا اشبهت ميتة كاه ورضيعة بأجنبية وماء طاهر بماء نجس ومن نسي صلاته من خمس صلوات

التفادق فيها كتابها محرران فلا وجه للفساد والث أن تقول ان النكاح حقيقة هو الناقد فان الموقوف في عرضة أن يكون نكاحا كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لاجله فهو نكاح من وجه دون وجه فاذا اعتقت الاولى نفذ نكاحها وهي حرة فلم يبق الاخرى محلا لانشاء النكاح بل لحقت بالمحرمان ما دامت أمة وهذه الحرة تحتها فطل العقد الموقوف فلا ينفذ بل جوق الحرية لان ما يبطل لا يعود ثم بقي أنه على هذا ينبغي أن لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير إذن الزوج والتوقف على اجازته فان نكاح الاولى أيضا موقوف وهو لا يخرج عن الحلية ولا يبطل الموقوف الآخر ويفصل ويقال يبطل نكاح الثانية ان أجاز الزوج قبل تحريمها نكاح الاولى والا يظهر من التيسير التزامه فانه قال اذا لم يتم هذا الاعتاق نكاح الاولى بوق موقوفه على اجازتها وأجازة وليها ما يبطل نكاح الثانية لكن لا اعتد به هذا الالتزام فانه قال الامام في الاسلام في بيان صورة هذه المسئلة ناقلا عن الجامع زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاها وبغير إذن الزوج اه وقال في الكشف ولو أعتقهما في كلمتين منفصلتين وأمتصت بطل نكاح الثانية ويبقى نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولا تنسخ هذه المسئلة حق الانتصاح الا اذا فهمت ما نقص عليك من أن نكاح الحرة ولو موقوف لا يخرج الامه عن محلية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الى حين وما ليس يجعل لانشاء العقد ليس محلا للاجازة والنفاد لان لها أسوة بالانشاء ذهبنا بتحقيق ما لاجله 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 الموقوف بل بطل عن أصله (منه) أي من الزوج فله اجازة عقد واحد على البدل لان اثنين معا لا يصير جامعا بين الاختين وانما تردها هذه الصورة نقضا (حيث يبطل نكاحهما كما لو قال أجزت نكاحهما) فاذن علم أنه للمقارنة وبالاصح نكاح الاولى دون الثانية (والجواب) أن هذا ليس لان مدلول الواو الواعية بل (أن الكلام موقوف على آخره فان وجد في آخره (مغير) الاول (من صحة الى فساد مثلا ولو) كان مغيرا (بالضم عمل) بالمغير ويكون الكلام كماه بمنزلة كلام واحد (والا) يكن مغير (ثبت حكم الكلام من حين وجوده كما مر) في مسئلة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير نكاح الاولى من صحة الى فساد فيوقف أول الكلام على آخره ويثبت حكمهما معا فصار أجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة أجزت نكاحهما لهذا للاجل دلالة الواو على المقارنة (أقول) اذا قررنا هكذا (فاندفع ما في التحريم أن المفسد الضم الدفعي) كزوجتهما أو أجزتهما) ولم يوجد ههنا (الاضم المرتب لفظا) وان وجد (لانه فرع التوقف) أي لان الفساد فرع التوقف وهو ممنوع فلا فساد ووجه الدفع أن الضم الدفعي لازم لانه فرع توقف الاول على الآخر وههنا توقف لان الآخر اذا كان بحيث لو غير الاول ولو بالضم تغير وههنا بالضم يتغير لانه يصير جمعا وفي الحانسة أن هذه العبارة أي لانه فرع التوقف كما أنه من التحريم يحتمل كونه من الكتاب لبيان وجه الدفع وقد شرحنها هذا ثم هذا غير واثق فانه يمنع التوقف لان الآخر غير متغير أصلا فان المذهب في التماقب فساد نكاح الاخيرة اذ هي منشأ الجمع فلا فساد في الاولى ولا يندفع هذا فانه يضم الاخيرة الى الاولى لا يصير جامعا بينهما حتى يلزم التغيير ولو بعد الضم فتدبر ثم ههنا وجه آخر من الاراد هو أن التغيير نوعان تغيير لدلالة اللفظ كتغيير الشرط والاستثناء والصفة والمخصص ونحوها وتغيير لحكمه الشرعي مع بقاء الدلالة بحاله بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الاخيرة مستفادا معها لكن لا يصح شرعا أي لا يفيد حكمه المسبب فتوقف أول الكلام على آخره المغير بالتغيير الاول مسلم وواضح بل من ضرورات العزيمة وأما توقفه على الآخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما في ما نحن فيه ففي محل المنع لا بد ذلك من دليل ولم يظهر الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا قالوا الترتيب (قالوا أولا قال) الله (تعالى) اركعوا واسجدوا) ووجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعمل أنه للترتيب (قلنا) لان سلم أنه فهم الترتيب من هذه الكريمة (بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم) وآله وأصحابه (صلوا كما رأيتوني أصلي) فهذا الامر هداياتي الى وجوب الترتيب ثم ان الامر جلي لكن

احتجوا بان الله تعالى صوب الكفار في مطالبهم للرسل بالبرهان حين قال تعالى تريدون ان تصدوا عما كان يعبد آباؤنا فآبونا
 بساطان مبين فقد اشتغل الناس بالبراهين المعيرة للاستصحاب قلنا لانهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلى الذي يدل
 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 آباؤهم مجرد الجهل من غير برهان ﴿١﴾ (مسئلة) اختلفوا في ان النافي 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 والمروة من شعائر الله) مع ان
 الترتيب بينهما واجب وفهم من الواو كيف (و) قد (قال عليه) وآله واصحابه (الصلاة والسلام ابدأ بما بدأ الله به قلنا انه) مفيد
 (لنا) انه (علينا) وانما كان علينا لو فهم من الكرامة وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا
 فيه الى السنة (على انه) لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف و (لا ترتيب في الشعائر) فلا يصح الاستدلال بشئ لا يصح فيه الترتيب
 عليه (و) قالوا (ثالثا) امره بالتصويب ومن بعض الله ورسوله) عندما خطب ومن بعضه ما وعابه عليه وقال بنس الخطيب
 أنت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان بصيغة التثنية والامر بانثار الواو والعاطف (قلنا) لان سلم ان العتاب كان
 لفقدان الترتيب المفهوم في العاطف بل للتعظيم كيف (وفي الافراد تعظيم وتمويل) فلذا امر به (قيل ويبدل عليه) أى
 على ان الامر بالافراد لا تعظيم لا للترتيب (ان معصيتهم لا ترتب فيها) فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه
 للترتيب (أقول يجوز التقدم عقلا) بين معصية الله ورسوله (فأفهم) وأنت تعلم ان التقدم ما لا يتصور اللهم الا باعتبار ان
 معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فأفهم (و) قالوا (رابعا) انكارهم على ابن عباس تقديم العروة
 على الحج في القران (يقوله) تعالى (وأعوا الحج والعمره لله) فقد فهموا الترتيب مع الواو (قلنا) لم يكن انكارهم لفهم
 تقديم الحج على العروة بل (ذلك لان الواو لا عم) من تقديم العروة وتقديم الحج أى الجمع المطلق (فالتعيين) أى تعيين تقديم العروة
 (تحكم) هذا ﴿٢﴾ (وهنا فوائد) الفائدة (الاولى العطف على القريب اولى) من العطف على البعيد (فعلقت الحرية
 بالدخول في قوله ان دخلت فانت طالق وعبدى حر) اذ الجزاء اقرب فالعطف عليه اولى فلا يصار عنه الى البعيد في تعلق
 الحرية ايضا بالدخول (الاصارف) عن القريب الى البعيد فينبذ يعطف عليه (نحو وضرتك طالق) فان اظهار الخبر
 قرينة على انه لم يقصد العطف على الجزاء الا لکنى وضرتك (ومنه وأولئك هم الفاسقون) فانه يعطف على الجملة البعيدة دون
 القربة لاجل صارف تعدد المخاطبين (لان الخطاب في المعطوف عليه) لوعطف على القريب (وهو فاجلدوا ولا تقبلوا
 الاثمة) بدليل صيغة الجمع (دون المعطوف) فان الخطاب فيه للنبي صلى الله عليه وسلم وتعدد ان خطاب في المعطوف والمعطوف
 عليه وان جاز اذا كان الخطاب في أحدهما بحرف الخطاب لكنه لا شك في عدم اولوية وهذا القدر كاف لترجح العطف على ما اذا
 يعطف عليه يتعد المخاطب فأراد صاحب التلويح بان اختلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء اذا كان الخطاب
 في أحدهما بالحرف طامع لا توجه له فيما نحن بصدده فتدبر الفائدة (الثانية في عطف) (المفرد) على المفرد (انتسب
 الثاني) المعطوف (يعين ما انتسب اليه الاول) المعطوف عليه (ان أمكن) هذا الانتساب لانه أصل في العطف فلا يترتب
 الا لاصارف (ففي) قوله (ان دخلت) الدار (فطالق وطالق تعلق بالدخول) المذكور في الشرط (يعني لاعتله) القدر
 (كقولهما فلا يتعدد الشرط ولا المين) خلافا لهما فان قال أحدكما حافظ فامر أى طالق فقال هذه الكلمة تطلق واحدة
 لان المين واحد وعندهما تثنان لانه وحده المينان وقال في الحاشية ان كان المين واحدا وقع طلاق واحدا وان تعدد يقع طلاقان
 وهكذا يشير اليه بعض المعتبرات ايضا ولا يظهر له وجه وقد وجه به اذا كان الشرط واحدا تعلق الثاني بواسطة الاول بعد
 تعلقه فوقع كذلك ولما حمل للثانية بعد وقوع الاولى بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقا بالشرط استقلالا فلا وساطة فيقعان
 معا عند وجود الشرط والحق ان هذا غير وافي فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول فالتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب
 في الوقوع كإمره وأيضا في صورة تعدد الشرط أيضا في التعلق ترتب لان الاول تعلق أولا في زمان التكلم به والثاني بعد بل
 التقدير ليس الا لاجل العطف فالوسيلة والتعقيب في التكلم لازمة فان كان النزول على حسب التعلق ينبغى أن لا يقع في صورة

وقال قوم لا بد من الدليل وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات * والمختار أن ما ليس بضروري فلا يعرف الا بدليل والنق فيه كالاتيات وتحقيقه أن يقال للنافي ما دعيت فيه عرف انتفاءه وأنت شاك فيه فان أقرب بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل فانه يعترف بالجهل وعدم المعرفة وان قال أنا متيقن للنفي قيل يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعدد معرفة النفي ضرورة فانا نعلم أن السنان في لغة بجر أو على جناح نسرو وليس بين أيدينا نيل

التعدد الا واحدة والحق أنه لا خلاف لهما معه في هذا وانما كنا أوردنا نظيرا ففهم منه أنهم ما قالوا بتعدد الشرط المذكور والتفريع سابقا ليس في موضعه ومن فرع فانما فرع على سبيل التقدير يعني انه لو كان الخلاف المذكور هكذا فالتفريع عليه كذا كذا في التحرير (وفيما لا يمكن) الانساب بعين ما انتسب اليه هذا الاول (يقدر المثل) وينسبه (نحو جوابي زيد وعمر) لا يمكن فيه اسناد الجيء الاول بعينه الى الثاني (فان محي عز يد غير محي وعمر ووالا) أي وان لم يكن محي عز يد غير محي وعمر (لزم قيام عرض مجملين وفيه نظر ظاهر لان الجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد) بان يقوم فرد منه بز يد وآخر بعمر ولا استحالة فيه (أقول) ليس الجيء المسند مطلقا بل (اعتبار النسبة الى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل) كاهو التحقيق (يفيد شخصية الجيء) فيلزم قيام الجيء المنسوب الذي يدعيه لعمر (فتدبر) وهذا غير وافي لان النسبة المتعبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل بخصوص أي مخصوص كان واحدا وكثيرا على سبيل الوضع العام الأخرى أنه يصح اسناده الى الثنية والجمع فكذا يصح اسناده الى المتعدد المعطوف بعضه على بعض فأفهم فانه ظاهر جدا (فرع اذا قال لفلان على ألف ولفلان لكل واحد منهما خمسمائة) ويشتر كان في الالف لان التشريلك هو الاصل (بخلاف) قوله (هذه طالق ثلاثا وهذه اذطلقت) أي كل منهما (ثلاثا لا اثنتين) وكان الظاهر هذا لان بانقسام الثلاث عليهما تطلق كل طلقة ونصفا وبكامل النصف فيصير ثنتين لكن لا يشتر كان (لظهور القصد الى ايقاع الثلاث) لان التنصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الوحشة وقصد الابانة (وفيه ما فيه) فان التنصيص والتقديم كما أنه قرينة ارادة الثلاث كذلك العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة أرفع لانه الاصل كما لا يخفى هذا والحق أن ههنا صار فآخر عن التشريلك فان مقتضاه اصابة كل طلقة ونصفا وغير خفي على المنصف أن هذا النحوس التطبيق لا يخطر ببال أحد وان كان بكل شرعا اللهم الا عند اللعب والهزل أو على الندرة فعلم أنه ما قصد التشريلك بل استقلال كل بالثلاث وهذا وجه وجه لا رده 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 أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) والاول مخصوص بالبالغ فكذا الثاني (قلنا) نحن نساعدكم على أن لا زكاة على الصبي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال (خص الاول بالعقل لانها بدنية) والصبي ضعيف البدن في الإيجاب عليه حرج عظيم (بخلاف الزكاة فانها مالية تتأدى بالنائب) فلا حرج في ايجابها عليه (فلا يلزم) فيه التخصيص فتدبر فان قلت وحينئذ يلزم تعدد مخاطب في المعطوف والمعطوف عليه وقد أبيت من قبل قلت لأبأس في الجمل المستقلة وانما الكراهية عنه فيما له محل من الاعراب كلاتقبلوا أو اؤثلك فافهم الفائدة (الرابعة) واوالحال مستعارة عن) واو (العطف) لانه لو كان حقيقة في الحالية أيضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (وهو) أي العطف (أكثر) من الحال (فان أمكننا نحو أنت طالق وأنت مريضة وجب العطف قضاء) لانه حقيقة الكلام وفي تعدد عن يتفرع به الروح فلا يسمعه القاضي وأما ديانة فان نوى الحال فهو كما نوى لانه محتمل لفظه (وان تعذر) العطف (نحو أذ) الى ألفا (وأنت حر كمال الانقطاع) فان الاولى انشائية طلبية والثانية خبرية كما سيجيء أو انشائية غير طلبية فتعذر العطف (فلحال) أي فتعبر للحال فلا يعنى ما لم يؤد الالف لان الاصل في الحال مقارنة العامل فيجب أن يقارن العتق الاداء واعترض عليه بأن الحال ربما وجد وبتي الى رمان العامل فحينئذ لا حد أن يقول يجوز أن تثبت الحرية في الحال وتبقى الى زمان الاداء والامر بالأداء قرينة عليه فانه للبحث على الاداء والمأمور بالاداء لا يصلح الآخر ولا جمل دفع هذا قال البعض أنه حال على القلب أي أنت حر وأنت مؤد للالف فتقدم الحرية بالاداء واليه أشار بقوله (على القلب) لكن هذا خلاف الظاهر لا بد من قرينة والقريئة القصد بهذا الكلام تعليق الحرية بالاداء عر فالا بد من القول بالقلب وقال بعضهم

ولا تعد معرفة النبي ضرورة وان لم يعرفه ضرورة فاعلم عرفه عن تقليد أو عن نظر فالتقليد لا يفيد العلم فان الخطأ جاز على المقلد والمقلد معترف بهي نفسه وانما يدعى البصيرة لغيره وان كان عن نظر فلا بمن بيانه فهذا أصل الدليل ويتأيد بلزوم اشكالين بشيعين على اسقاط الدليل عن الثاني وهو ان لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي النوات ونافي تحريم الزنا والنحر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يهزأ بعبر المثبت عن مقصود اثباته بالنبي فيقول بدل

لقلب ههنا بل المعنى وأنت مقدر الحرية فيجب الاداء سابقاً ونقول ان مقارنة الاداء والحرية ضرورة ظاهرة من هذا الكلام وأما الحرية قبل فلم يوجد تصرف بوجهها فيجب انتفاؤها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا أشبه واليه أشار بقوله (أو على الأصل) فسرع طلقني ولك ألف (عندهما الحال) فيجب الالف عند تطلق الزوج (للتفاهم في الخلع) أي أمثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذ وقعت في الطلاق يفهم منها الخلع (وعنده العطف) وقوله ولك ألف (عدة) فلا يجب عليها المال عند تطلق الزوج بل عليها في الديانة أن تفي وعدها وانما جعل على العطف (تقدما للحقيقة) على المجاز وان كان متعارفا والحالية انما تعين عند ضرورة المعاوضة (المعاوضة غير لازمة) فان الطلاق لا يجب فيه العوض (بخلاف الاجارة) فان المعاوضة فيها لازمة فتعين فيها الخالصة (نحو اجله ولك درهم) هذا والفرق بين مسألة الطلاق والعتاق مشكل وفيه قد جاؤا على الحالية لانهما لا يقطع وتر كوا حقيقة العطف والانتقطاع ههنا أيضا متحقق لان طلقني جملة انشائية طليعية ولك ألف خبرية كما كان في العتاق والعرف أيضا غير فارق في فهم المعاوضة هذا (مسئلة الفاء للترتيب على سبيل التعقيب) من غير مهلة وتراح بعد في العرف مهلة وتراحيا (ولو) كان الترتيب (في الذكر ومنه) أي من الترتيب في الذكر (عطف المفصل على الجملة) نحو قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما كما نفاه (وهو) أي التعقيب (في كل شيء يحسبه كزوج فولده) فيصح اعتبار التعقيب وان كانت المدة بينهما مقربة من السنة لانه لا يمكن أقرب فيه عرفا من هذا فلا يعد هذا التراخي تراخيا عرفا واذا كانت للتعقيب (فدخلت في الاجزاية والمعالوات) فانها تكون عقيب الشرط وانعلة (وكثيرا ما تدخل العلة) قيل اذا كانت تدوم بعد المعالوات لوجود نحو من التأخر وقيل لان المعالوات غايات للعلة مقدمة عليها في التعقل وفيه شيء فان دخول الفاء عليها ليس لافادة تراخي العلة عنها في العقل بل لافادة عليها قال مطلع الاسرار الالهية الاولى أن يقال الفاء كما أنهم تستعمل للتعقيب تستعمل للتعليل (ومنه) أي مما فيه الفاء داخلة على العلة نحو (أذفأت حر) أي لانلحر (وانزل فانت آمن) أي لانلأمن (فيثبت به العتق والامان في الحال) وهذا الان المتفاهم في أمثالهما هو هذا المعنى وقرينة كمال الانتقطاع أيضا موجودة (واختلف في الطلقات المعطوفة بهامعلقة نحو ان دخلت الدار فطالق فطالق لغير الموسومة (فقيل كالواو فعلى الخلاف كما مر) فعنده تقع واحدة وعندهما ثلاثا (والاصح الاتفاق) بين أعمتنا الثلاثة (على) وقوع (الواحدة) فان الفاء توجب الترتيب في المعلق فيجب أن تنزل مرتبات متراحيا بعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو اذ لم يكن هنالك ترتيب في المعلقات (ويستعار) الفاء (للواد) لوجود العلاقة بينهما (في جموله على درهم فدرهم فيلزم اثنتان) معا (اذ لا ترتيب في الاعيان) فلا يصح معنى الفاء (وقيل) لا يلزم منه أن لا يصح معنى الفاء أصلا (بل يراد أن وجوبه أسبق من وجوبه) وهذا القدمن الترتيب كاف لصحة الفاء (فسرع يتضمن القبول) أي قبول البيع (قوله فهو حر في جواب بعته بالف) لان الفاء للتعقيب فيمقرر ما سبق ويجعل عقيبه ما بعده فكأنه قال قبلت البيع فهو حر فيجب الالف ويعتق (لا هو حر) أي لا يتضمن القبول هو حر (بل هو رد لا يجب) لانه اخبار عن الحرية المنافية للبيع ولا تقر برفيه للعقد فكأنه قال كيف تباع وهو حر لا يقبل البيع (وضن الخياط نوبال له مالكة أيكفني قيصا قال) هذا الخياط (نم قال) المالك (فاقطعه فليكنه) بعد القطع وانما ضمن لان اذن المالك انما كان بالقطع مفيدا بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكأنه قال اذا كان يكفني قيصا فاقطعه فلم يتناول اجازته لهذا النحو من القطع فقطع من دون اذن المالك فيضمن (لا في اقطعه) أي لا يضمن الخياط في قوله اقطعه لانه اجازة مطلقة (مسئلة ثم التراخي) في الحكم مع مهلة (وجاء) ثم (ليسان المنزل) كما يقال صلى الله على محمد ثم أبي بكر ثم عمر

قوله محمد انه ليس بقديم وبديل قوله قادر انه ليس بماجز وما يجرى مجراه (ولهم في المسئلة شهبان) الشبهة الاولى قولهم انه لا دليل على المدعى عليه بالدين لانه ناف والجواب من اربعة اوجه الاول ان ذلك ليس لكونه نافيا ولا دلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل ذلك بحكم الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على من أنكر ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لان الشرع انما قضى به للضرورة اذ لا دليل الى اقامة دليل على النفي فان ذلك انما يعرف بان يلازمه عند التوازم

ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم (وشاع في الانتقال من مطلب الى مطلب فالواقيع الثلاث في الحال معاني المدخول بها في) قوله (أنت طالق ثم) طالق (لان حكم الانشاء لا يتأخر عنه) فلوا اعتبرهنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الانشاء المختر هذا خلف فبطل المهلة (واعتبراً بوحقيقة رضى الله عنه التراخي في التكلم) في كلمة ثم فكأنه تكلم بالمعطوف عليه أولاً ثم سكنت ثم تكلم بما بعده ثم وهكذا (اذا علق بالشرط مقدماً) كان المعلق (أو مؤخرًا فم يتعلق به) أى بالشرط (حقيقة) الا الملاصق به (فاذا قال لغير المدخولة ان دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق يتعلق الاول بالشرط ويقع الثاني حالاً وبلغوا الثالث وفي تأخير الشرط يقع الاول حالاً وبلغوا الاخير ان وان قال للمدخولة يقع الاول والثاني و يتعلق الثالث في تأخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا الاله عنده كالسكوت وفيه لا يتعلق بالشرط الا الملاصق فكذا ههنا الا ان غير المسوسة لا تصح الوقوع الواحدة وما بعدها بانعو في تقديم الشرط تعلق الاول والتعلق لا يبطل محلبة التجيز فيقع الثاني وبه بطل المحلبة فيلغو الثالث ويبقى الاول معلقاً حتى لو تزوج نانياً ووجد الشرط وقع وفي تأخير الشرط يقع الاول وبه فات المحل فيلغو الثاني المثجز الثالث المعلق هذا في غير المسوسة وفيها ظاهر (و) هما (علقها بهما) أى في المسوسة وغيرها (فيقع عند) وجود (الشرط في غير المدخولة واحدة للترتيب) في الوقوع وبالاول فات المحل (و) يقع (فيها) أى المدخولة (الكل مرتباً) لصلوح المحل باها قال المصنف (وهو) أى قولهما (الاشبه) وسيداً ركانه مطلع الاسرار الالهية في شرح المناري ان التراخي في التكلم ان كان فاما ان يكون مفاد كلمة ثم وهو يدعى البطلان فانه لا دلالة له الاعلى التراخي أما أنه في التكلم فلا يفهم واما أن يكون لازماً له وما خارجاً وهو أيضاً باطل لان الوصل موجود بالضرورة واما أن يكون لازماً هذا معارفها أو عقلياً فذلك أيضاً باطل فاننا سمع بالاسنة كلمة ثم ونفهم مدلوله ولا يخطر بالبال التراخي في التكلم أصلاً واما أن يكون لازماً شرعياً جعل الشارع هذا الوصل كلا وصل ورتب عليه أحكام التراخي فلا بد من ابانته بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا ووجه بعضهم قول الامام بانه انما اهدر الاتصال التكلبي قولاً بكال التراخي وهذا غير وافي فان هذا التخوم الكمال أى جعل الموجود الثابت هدر الاسباعه العرف في كلمة ثم ووجه صدر الشريعة بانه انما قال ذلك لثلاث تراخي حكم الانشاء عنه والاصل عدم التراخي وهذا أيضاً غير وافي لان كلمة ثم مانعة عن الوصل في الحكم كما يكون الشرط مانعاً كما بعضهم بانه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا بابداء المانع وأما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول أى التراخي في التكلم لانه لو تراخي الحكم فقط عن التكلم به لزم تخصيص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الالهية رجه الله في بعض كتبه انه ان سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم أيضاً فاننا نسلم ان الانشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضائه فانت طالق انما عند طالق في الحال صار سبب الوقوع الطلاق في الحال واذا يد عند الدخول صار علة للوقوع عنده فيجوز أن يكون اذا زيد كلمة ثم يكون سبب الوقوع متراخياً عن الاول على اننا نقول فيه مثل ما يقول مانعوا تخصيص في العلة عند تخلف الحكم لما منع ان العلة منقضية لانه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الانشاء فقط ليس علة بل هو مع عدم المانع وههنا كلمة ثم مانعة ثم لم يسأل آخره وانه لو سلم التراخي في التكلم ينبغي أن تقع الطلقات متراخية مع مهلة وأنتم لا تقولون به بل أبطلتم التراخي والمهلة سابقاً فيما تجز فيه لثلاث 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 لثلاث يلزم التراخي في الانشاء به بعد القول بطلان التراخي لذلك غير معقول ولا يستطيع هذا العبد ان يتصوره فضلاً عن التصديق به وهذا اول ما يجوز أن يبطل التراخي بأصله وقيل في توجيهه تقوية كلام الامام ان اعتبار التراخي مشكل للمضي في الحكم فانه لا حله بخلاف التراخي في التكلم فانه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره وهذا أيضاً غير وافي فانه مشترك بينهما اذ يجوز أن يعتبر في الحكم أيضاً أقل ما بعد

أول وجوده الى وقت الدعوى فعمل انتفاء سبب الزوم قولاً وفعلاً عبارة المحظات فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه بل المدعى أيضاً لا دليل عليه لأن قول الشاهد لا يحصل المعرفة بل الظن مجر بان سبب الزوم من اتلاف أو دين وذلك في الماضي أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة فانه يجوز برأهتها ابتداءً وأبراءه ولا سبيل للخلق الى معرفة شغل الذمة وبرأهتها لا يقول الله تعالى وقول الرسول المعصوم ولا ينبغي أن نظن أن المدعى أيضاً لا دليل فان قول الشاهد انما صار دليلاً بحكم الشرع فان جاز ذلك فيمن المدعى عليه أيضاً لازم فليكن ذلك دليلاً والجواب الثاني أن المدعى عليه يدعى علم الضرورة

في العرف تراخيها انه قد تقدم أنه تسقط المهلة في الانشآت فلا تعسر على الفتى أصلاً هذا (مسئلة بل في المفرد للاضراب) أي الاعراض (بعد الامر والاثبات) يكون بل (لاثبات الحكم لما بعد وجعل الاول) المعطوف عليه (كالمسكوت عنه) لا كما عرفت في بعض الكتب انه يجعل الاول باطل الحكم فانه مخالف للاستعمال وضرائح الثقات (ومنه) أي من بل التي للاضراب (بل السرفي) فكانه أعرض عن التساوي وجعله مسكوتاً وأثبت الاولوية للثاني (و) بل (مع لا قيل نص على النفي) عن الاول (و) بل (بعد النهي والنفي لاثبات الضد) لما بعده (مع تقرير الاول) في كونه منقياً أو منقياً (وقيل) هو (كالاثبات) في كونه لاثبات نفي الحكم عما بعده مع جعل الاول مسكوتاً (ورد بانه مخالف للعرف) فانه شاهد بالاول (و) بل (في الجملة) يكون (للابطال) أي لابطال الجملة الأولى وتقريرها بعدها (قال) انه (تعالي بل عباد مكرمون) يكون في الجملة (للانتقال) من غرض الجملة الأولى (في غرض آخر) فهو للاعراض عن الغرض الاول (قال) انه (تعالي بل تؤثر الحياة الدنيا وما قيل) بل هذه (ليست باعطفة) بل ابتداءية وذهب اليه ابن هشام من النجاة 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 مشتموع نارة يكون يجعل الاول مسكوتاً ومقرر اوتارة باطل الاول نفسه أو غرضه هذا (فرع ع 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 فيلزم ثلاثة دراهم (كاقيل) فان هذا غير صحيح لان بل في المفرد لا يكون للابطال (بل لان الاعراض عن الاقرار رد) ورجوع غير صحيح وههنا بر بدأ المقر أن يضرب بكلمة بل ويجعل الاقرار بدرهم بمنزلة المسكوت وليس هذا في سعة 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 تكلم بالاقرار اثنين (وهذا) أي بل درهمان (اضراب بعد التكلم قلنا) مسلم انه اضراب لكن المتعارف في أسماء العدد الاضراب عن صفة الانفراد فلحاصل ليس درهما منفرد بل درهمان فيقر بالزائد و (في الزيادة تسليم المزيدي عليه فلا يبطل) بهذا الاضراب (الاقرار) فيصح ورجوعاً يورد ههنا أن الاضراب عن الانفراد فرع انقهاه من التعدد وحينئذ يلزم القول بمفهوم العدد وقد نهينا عنه والجواب أن الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتاً عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فان فهم الانفراد لا يوجب انقهاه مفهوم فيضرب في المثال المضروب عن انفراد الدرهم بالاقرار ويجعل معه غيره مذكوراً مقاربه وقد يجاب بان ما بيننا عن فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضراب ههنا قرينة لان فهم المفهوم فتقدير (وقياسه) أي قياس زفر (على الانشاء نحو طالق واحدة بل ننتين حيث يقع ثلاث) لان الاضراب عن الواحد لا يصح قياس (مع الفارق لان الاقرار اخبار على الاصح) فلا يثبت شيئاً (فلا تفرغ) فيه (على اللفظ) ليحكم فله أن يعرض عن خبر كان أخبره ويخبر بده بخبر آخر بخلاف الانشاء اذ به ثبت الحكم وليس في يده بعد ثبوته أن يعرض عنه ولقائل أن يقول الانشاء والاقرار سواء لانه لا يتخلوا ما أن يكون الاضراب في الاقرار عن مجرد الانفراد المقصود أن ليس له واحد بصفة الانفراد بل معه غيره فكذا في الانشاء يجوز أن يكون الاعراض عن صفة الانفراد والمقصود أنها ليست طالقة بطلاق واحد فقط بل معه واحد آخر فهي طالقة ننتين واما أن يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فينبغي أن لا يصح الاعراض عنه لانه يرجوع وذال لا يسمع لانه تعلق به حتى الغير كما أن الرجوع في الانشاء لا يجوز اذ ليس في يده فاذن لافرق بينهما وجوابه وبالله التوفيق انه اعراض عن الواحد بصفة الوحدة واثباتها مع غيرها بخبر آخر وهو بل ننتين وهذا في سعة لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لانه ظهر منه حتى الغير وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل الحق أصلاً

براءة قدمة نفسه اذ يتيقن أنه لم يتلف ولم يلزم وبجز الخلق كلهم عن معرفته فإنه لا يعرفه الله تعالى والثاني في العقليات ان ادعى معرفة النبي ضرورة فهو محال وان أقرب بأنه مختص بعرفته اختصاصا لا يمكن أن يشاركه فيه إلا الله فعند ذلك لا يطالب بالدليل وكذلك أنه اذا أخبر عن نفسه بنى الجوع ونفى الخوف وما جرى مجراه وعند ذلك يستوى الاثبات والنفي فإنه لو ادعى وجود الجوع والخوف كان ذلك معلوما له ضرورة ويعسر على غيره معرفته والعقليات مشتركة النبي منها والاثبات والحسوسات أيضا يستوى فيها النبي والاثبات الثالث ان الثاني في مجلس الحكم عليه دليل وهي الجيمين كما على المدعى دليل

بل يؤكده لأنه انما يرجع ليظهر ذلك الحق مع الزيادة وهذا بخلاف الانشاء لأنه اذ قد تلفظ بطلقة واحدة فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتأخر الحكم عنه وجعل نفسه علة 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 والايقاع بكلام آخر لم يبطل ما عرض عنه لوجود علة ووقع ما يقضيه هذا الكلام الآخر فلم يوجب ما يبطل الاعراض بهذا الوجه شرعا لأنه لا تصح الارادة من الكلام لغة هذا والله أعلم بأحكامه * (فرع) آخر اذا (قال لغير المسوسة ان دخلت فطالق واحدة بل ننتين يقع عند الشرط ثلاث) لانه لما جاء بكلمة بل فقد اريد ابطال تعلق الاولى الواحدة بالشرط والاعراض عنها واقامة الاخر بين مقامها بدلها (لان بل لا يبطال 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 تجسيرا أو تعليقا لا يرتفع (فارتبط ولم يبطل) باطلاله وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه فقام وارتبط كالاول (فصار كالحلف بينين) والشرط فيهما واحد اذا جزأ أن ارتبط به من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزأان الواحدة والثنتان فيقع الثلاث وهذا تنظير وتشبيه وليس المقصود أن الشرط مقدر في بل ننتين كما ظن فلا يتوجه مؤاخذه صاحب التلويح ان التقدير ممنوع بل حرف العطف يربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه وهذا (بخلاف العطف بالواو) كما اذا قال ان دخلت فطالق واحدة وننتين فعند الامام تقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول كما مر ولا يكون قائما مقام الاول (فتدبر) ثم لي ههنا كلام هو أنه قد سبق أن أول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك مغيرة كالاستثناء والشرط ونحوهما وبغير الاول مع الآخر كلاما واحدا فيعمل مجموع الكلام ولا شك أن كلمة بل مغيرة للحكم الذي قبله فيتوقف أول الكلام على آخره وأيضا أنه 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 المخصص والايلازم المناقاة في الاخبار بشئ ثم الاضراب الى الاخبار آخر نحو سنى سبعون بل تسعون واذا ثبت أن الاول يتوقف على الآخر في العطف يبطل فلا يفيد قوله طالق واحدة حتى ينضم اليه بل ننتان وكذا يرتبط بقوله ان دخلت بل اذا انضم اليه بل ننتان حينئذ يصح اعراضه عن الواحدة وايقاع الثنتين بدلها تجسيرا كما في الفرع الاول أو معلقا كما في الثاني فإن له أن يرجع عما بوقعه ولم يعلقه بل نقول ان لا يقاع الثنتين وتعليقهما عبارتين أطول وأقصر فقد يعبر بعبارة أطول بأن يذكر شيئا أولا ثم يضرب عنه ويذكر المقصود ثم ينسب اليه الحكم زيادة لاهتمام شأنه وهذا هو التغيير يبطل فليس ههنا اسناد الى الاول بل اعجاب به ليضرب منه الى المسند اليه فلا يقع ولا يتعلق الاما بعد بل فافهم هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا * (مسئلة) لكن خفيفة وتقبله للاستدراك وهو رفع التوهم الناشئ عن السابق وشرطه) أي شرط استعمال لكن (الاختلاف كقفا) أي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالاجاب والسلب (ولو) كان الاختلاف (معنى و) جاء لكن (للتأكيد) أيضا (في نحو لو جاء لا كرمته لكنه لم يجئ) واذا ولى) لكن (الخفيفة جلة حرفة استءاء) وحينئذ لا يكون للاستدراك المفسر (أو) اذا ولى (مفردا فاعطافة وشرط العطف الاتساق) أي عدم كون محلي النفي والاثبات متحدين (وهو) أي العطف (الاصل فيحمل عليه ما يمكن فصيح) قول المقر له (للكن غضب في جواب) اقرار (المقر له على مائة قرضا) ولا يكون قول المقر له رد الاقرار بل انكارا للسبب الذي بينه وهو القرض وبيان سبب آخر بكلمة الاستدراك وهو الغضب ولو لم يكن هناك استدراك بل كان فالظاهر رد القرض والاستدراك بيان تغيير فلا بد من الوصل ولا يقبل مفصولا (بخلاف من بلغه تزويج أمته بمائة) صورته تزويج فصولي

وهو البينة وهذا ضعيف اذا لم يجر أن تكون فاجرة فأى دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع نعم هو كالبيعة فان قول الشاهدين أيضا يجوز أن يكون غلطاً وزوراً فاستعماله من هذا الوجه صحيح كما سبق أو يقال كما وجب على النافي في مجلس القضاء أن يعضد جانبه بزيادة على دعوى النبي فليجب ذلك في الاحكام فهذا أيضا وجه الرابع ان يدعى عليه دليل على نفي ملك المدعى وهو ضعيف لان اليد تسقط دعوى المدعى شرعا والافانيد قد تكون عن غيب وعارية فأى دلالة لها (الشبهة الثانية) وهي انه كيف يكاف الدليل على النبي وهو متعذر كاقامة الدليل على براءة الذمة فنقول تعذر غير مسلم فان النزاع

أمة رجل بمائة من غير اذن المولى فبلغه (فقال لا أجز النكاح) بمائة (لكن بمائتين) كما في أصول الامام نفي الاسلام والبديع (فيحصل) قوله لكن بمائتين (على الاستئناف باجازه نكاح آخر مهر مائتان) وهذا الان الكلام غير منسق لوجعل معطوفاً اذ بانتهاء الاجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالاجازة قال الشيخ ابن الهمام لوقال السيد لا أجز النكاح لكن بمائتين لا ينسق الكلام لاتحاد موردى الايجاب والسلب لاتقاء أصل النكاح بنفسه ثم ابتدأه بقدر آخر بعد الانقاس بخلاف لا أجزه بمائة لكن بمائتين فان الاستدراك في قدر المهر لأصل النكاح وهذا مناف لکلام الامام نفي الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتمدة فلا بد من تصحيح النقل عن يعارض نقله هؤلاء الاخيار ثم ان الفرق أيضا غير او لان الامام ههنا يكون حينئذ للعهد اذ هو السابق في الاعتبار فالمعنى لا أجز هذا النكاح الذي بمائة لكن بمائتين نعم يرد على أصل الكلام أن عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النبي على المهر اى لا أجز النكاح بمهر مائة لكن أجز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ويؤيده أن مناط الحكم المقيد انما يكون المقيد فان كان نفي المقيد لأصل الحكم وكذا في الاثبات حينئذ المقصود بنفي الاجازة هو القيد فوردا الايجاب والنفي اختلفا والجواب أن المقصود بالاجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفا على الاجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولى وهو النكاح المقيد بمائة فانتفاء الاجازة قد بطل هذا الموقوف وان كان المقصود بنفي الاجازة هو القيد فاما ما يكون مقصودا في ضمن نفي المقيد لان المقيد ثابت والقيد منتف وهو تهافت ولا أنه ثابت في مقيد آخر اذ لا بد له من حجة وظاهر أن ههنا نكاحا واحدا موقوفا على اجازة السيد وقد بطل فلا يمكن اجازته بمائتين فهو استئناف ولوقيل ان مقصوده عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام أمر لم يلتزمه الزوج الا أن يقال المقصود الاجازة تعليقا اى لكن أجز 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 عقداً خرج حتى تلحقه الاجازة فلا بد أن يكون استئنافا لاجازة نكاح آخر هذا وان الله أعلم بحكامه (فرع) اذا أقر رجله 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 (ويحتمل التحويل) لفلان عليه فصار هذا الدين أولاً للمقر له ثم صار لفلان بتحويله (ولما كان) التحويل (تغييرا) لظاهر الكلام (يصح اذا كان) قوله لكن لفلان (موصولا للتوقف) اى لتوقف أول الكلام على آخره وهذا مغیره فيصح موصولا ولا يصح مفصولا لان بيان التغيير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه وهذا وفرض الامام نفي الاسلام المسئلة في العبد وفيه قول المقر له ما كان لي قط لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الاول ان كلامه ظاهر في الرد ويحتمل أن يكون مقصوده أن العبد والدين وان اشتر أنه عبدى أو ديني لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول اقراره لنفسه اقراره لغيره ولكن لفلان فربنة عليه فان كان موصولا لا يكون رد او ان كان مفصولا يتم الرد ولا يسمع قوله لكن لفلان فتدبر (مسئلة) * أولا حد الامرين اى لواحد من الامرين (فيم في النبي دون الاثبات كالسكرة) فانه في المعنى مثلها فاعطى حكمها فان نفي المهر لا يكون الابتنى جميع الافراد عرفا وان جاز عقلا نفيه في ضمن النبي عن البعض وما قيل انه اى التعميم من قبيل الاستعارة فلا ينظر له وجه (الابدليل) صارف عن مقتضاها (بخلاف الواو) فانه يعم في الاثبات دون النبي لانه للجمع والنفي سلبه فيكون لسلب الاجتماع (الابقرينة) صارفة عن مقتضاها قال مطلع الاسرار الالهية القياس يقتضى أن تكون الواو ايضا عاممة في النبي لانها المطلق الجمع فاذا ورد عليه النفي اقتضى اشتراك العطوف عليه والمعطوف فيه كما في الاثبات ولهذا قيد صدر الشريعة الحكم بما اذا كان للاجتماع فيه تأثير ومقصوده بما اذا كان قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم ما قالوا بهم ذابل استمروا على أن

امافي العقليات واما في الشرعيات اما العقليات فيمكن ان يدل على نفيها بان اثباتها يفضي الى المحال وما افضى الى المحال فهو محال لقوله تعالى لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا وما معلوم انهم لم تفسد افسد ذلك على نفي الثاني ويمكن اثباته بالقياس الشرطي الذي سميته في المقدمة طريق التلازم فان كل اثبات له لوازم فانتهاء اللازم يدل على انتفاء المزموم وكذلك المتخذي ليس نبيا لذو كان نبيا لكان معه معجزة اذ تكليف المحال محال فهذا طريق وهو الصحيح الطريق الثاني ان يقال للثبوت لو ثبت ما ادعته لعلم ذلك بضرورة او دليل ولا ضرورة مع الخلاف ولادليل فيدل ذلك على الانتفاء وهذا افسد فانه يتقلب على الثاني فيقال له لو اتيتي الحكم

الاصل فيه في النفي سلب الاجتماع الا لصارف فلعلهم وجدوا الاستعمال كذلك وبهذا اندفع ما في التلويح والتعريف ان سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تأثير فافهم (فقوله لا اقرب ذى اوزى) مشيرا الى زوجته (ايلا منهنما) فايتم مالم يقربها اربعة اشهر بانت لان اوفي النفي يفيد التعميم (وفي) قوله لا اقرب (احدا كما) يكون الايلاء (من احداهما) لان احدا كما معرفة فلا تتم في النفي ولما كان اشهر في علم المعاني ان اوفي الخبر للشك والتشكيك اراد ان يشير الى انه ليس على ظاهره فقال (وليس) او (في الخبر للشك او التشكيك) كما اشهر (لان المتبادر) من او (افادة النسبة الى احدهما) والتبادر دليل الحقيقة فالحقيقة فالحقيقة في احدهما في الشك والتشكيك فانهما لا يتبادران (واما يتقبل الهما لان سبب الاجتهاد غالبا احدهما) فيقع المخاطب في شك وان كان مع علم المتكلم التعميم علم ان ارادته التشكيك والا فالشك فالاتية على الشك والتشكيك من قبيل الدلالة الالتزامية على اللازم العرفي بلا استعمال فيه (فيحوز في انه لاحدهما) أي يقال بالمجاز انه للشك والتشكيك يراد به لاحدهما (كما) يجوز في (انه للتخيير والاباحة في الانشاء) وليس كذلك بل فيه ايضنا لاحدهما (واما يعلم) خصوص التخيير والاباحة (بالاصل فان كان) الاصل (المنع فتخيير فلا يجمع) لانه يجوز احدهما بالانشاء ولا يجوز الجمع بالاصل وهو التخيير (او) كان الاصل (الاباحة فيحوز الجمع) بالاصل فان قيل قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضي ان يكون الامام مخيرا في جميع قطع المارة كما هو مذهب عطاء وسعيد بن المسيب ومجاهد والضحك والنخعي وابي ثور وداود الظاهري ونقل في كتبنا عن مالك وانتم لاتقولون به بل مذهبكم جزاؤهم القتل ان كانوا قتلوا او الصلب ان قتلوا او اخذوا المال والقطع ان اخذوا المال فقط والنفي أي الحبس الدائم ان خوفوا من غير اخذ وقتل بل ابو حنيفة الامام رجه الله يقول في القتل والاخذ بخير الامام بين ان يصلب فقط او يقطع ويصلب او يقطع ويقتل قال (وفي آية المحاربة يلزم) من تخيير الامام بين الاجزئية (مقابلة أخف الجنايات بالاغظ) من الاجزئية فانه يجوز له حينئذ ان يصلب ان خوف فقط (وبالعكس) أي مقابلة أغظ الجنايات بأخف الاجزئية كما اذا قتل واخذ بخير للامام ان يتقى أي يحبس ولم تعهد هذه المقابلة في السرعة (فقلنا بتوزيع الاجزئية على الجنايات) كما بينا لقوله تعالى وجزا سبعة سنئة مثلها) وعنه روى ابو يوسف الخبر ايضا وشهدت به الآثار ايضا والامام انما خير في القتل والاخذ وغير حكم الكرمية بهذه الآية وبقصة العريين فانهم قطعوا وقتلوا الا ان المثلة المروية فيها نسخت (واستعير) أو (للعافية والاستثناء في مثل لأكرمنا أو تعطيني حتى) أي الى ان تعطيني أو الا ان تعطيني حتى (وقيل) في أصول الامام غير الاسلام (منه) قوله تعالى وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء (أو يتوب عليهم) أو يعذبهم فانهم ظالمون أي حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام تقليد الصحاب الكشاف وغيره انه عطف على يكبتهم فيما قبل وقوله جل وعلا ليس لك من الامر شيء اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وأدعوا به زعم انهم انه أسلم من التكلف وقال المصنف والاول اقرب بحسب المعنى ويرى هذا العبد انه لا يصح ما في الكشاف فانه آية أخرى نزلت متفرقة عن الاولى وسيقت لغرض آخر فلا ارتباط روى البخاري في التاريخ والترمذي وأحمد والنسائي والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يوم أحد اللهم العن أباسفيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن أمية فنزلت هذه الآية الكريمة ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون فنبت عليهم كلهم وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن أبي شيبه والبيهقي في الدلائل عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كسرت رباعيته بهم

لعلم انتفاؤه بضرورة أو بدليل ولا ضرورة ولا دليل ولا يمكنه أن يتسلك بالاستصحاب بان يقول مثلاً الاصل عدمه فان فن
اذعاه فعليه الدليل اذ لا يسلم له أن الاصل العدم بخلاف البراءة الاصلية فان العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من
حيث دل على أن الحكم هو التكليف والخطاب من الله تعالى وتكليف المحال محال ولو كلفناه من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغ
الناتكليفه كان ذلك تكليف محال فاستندت البراءة الاصلية الى دليل عقلي بخلاف عدم الاله الثاني وأما قولهم لو ثبت الله فان
لكان الله تعالى عليه دليل فهو متحكم من وجهين أحدهما أنه 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 فأترل الله ليس لمن
الامر شي أو يتوب عليهم أو يعذبهم فاتهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفاً على شي اسم ليس أي ليس لمن الامر شي أو
توبتهم أو يعذبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف (فرع واختلاف في هذا حراً وهذا) وهذا
يحتمل أن يكون معطوفاً على مدخول أو قاله معنى هذا حراً وهذا أن يكون عطف الجملة على الجملة أو المفرد على مفهوم
أحدهما المأخوذ أي أحدهما حراً وهذا (فقبل وعليه زفر لا عتق الأبا لبيان كهذا وهذا) رجوعاً الى الاحتمال
الاول (وقيل وعليه الجمهور) وهو ظاهر الرواية (يعتق الاخير ويختص في الاولين لأنه كأحدهما) حراً (وهذا) رجوعاً
الى الاحتمال الثاني وينبغي أن يكون النزاع فيما لا ينسبه له والافعال على النسبة (ورج) القول الثاني (بان التغيير هنا
ضروري) بترانجى حكم الانشاء عنه (وهي مندفعة بتوقف الاول على الثاني) حتى يصير مع كلاً ما واحداً مفيداً الحكم موقوف
على خيار السيد (فقط) من دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه فافهم وفيه شائبة من
الغفاء فان كون التغيير ضرورياً غير ظاهر بل التغيير وضعي لان وضعه أو يقتضى أن ما بعده مع ما قبله كلام مفيد لا يباع
الحكم في الواحد المبهم وههنا يجوز أن يكون ما بعده هو الثالث معاً وأيضاً الكلام في قدر الضرورة فإنه لو كان معطوفاً على
ما بعد أولم الضرورة في توقفه على الثالث فتدبر (والترجيح بلزوم تقدير التنبيه) خبراً (على) الاحتمال (الاول)
في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفرداً كما قال صدر الشريعة (ليس بشي) فلان سلم اللزوم) ونقل التقدير هكذا حراً وهذا
حراً وهذا حروفه أن فيه كثرة التقديرات والقلة فيها أولى فتأمل (ولا) نسلم (بطلان اللازم) فإنه يجوز التخالف في الخبرين
المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع دائماً بل انما يجب اتحاد المادة فقط وأنت خبير بأن حكم الواو وحكم أو واحد في تعلق
المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان أمكن والا يفدر المثل في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة على الجملة
وههنا من قبيل عطف المفردات ولو تزلنا قلنا لا شئ في أولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتأمل (مسئلة * حتى
لغاية 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 لتقدم الحاج لكن المتكلم اعتباراً بما أعلى وجانباً أدون واعتباراً بتداء الحكم من الادون
متنبها الى الاعلى كافي المثال الاول أو اعتباراً بالعكس كافي المثال الثاني (واعتماد ذلك الاعتبار) من المتكلم (ليس يتكلف كما قيل)
في التحرير (بل بتحقيق العرف) فان الثقات تغلوا عن أصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول (وتكون) حتى
(جارة وعاطفة والشرط) فهما (البعضة) أي يكون ما بعدها اذ خلا فيما قبلها الا أنه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافاً
في الجارة (وابتدائية بعدها جملة) مذكورة الطرفين كما عند البصرة أو أعم منها وبما قدر أحدهما كما عند علماء الكوفة
(والشرط) في الابتدائية (أن يكون الخبر من جنس المتقدم) اما أن يكون نفسه أو نوعاً من أنواعه أو لازماً وبالعهال ولو عرفاً
(ومنه) قول امرئ القيس

(سريت بهم حتى تكل مطيهم) * وحتى الجياد ما يقدن بأرسان

(وصحح بالوجه) الثلاثة (أكلت البهيمة حتى رأسها) الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبر أي حتى رأسها. أ كول
وفيه خلاف البصريين (وفي دخول ما بعدها فيما قبلها) حال كونها (جارة مذهب) أولها الدخول مطلقاً وهو مذهب
ابن السراج وأبي على وكثيرين المتأخرين من أهل النحو ونائبها عدم الدخول مطلقاً واليه ذهب الجمهور من أهل النحو
(والنهاء ان كان جزءاً) صالحاً لتناول الحكم (دخول) والا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر (ورابعها للدلالة)

بعلمه الثاني انه يجوز أن ينصب عليه دليلا ونحن لانتبه له ويتنبه له بعض الخواص أو بعض الانبياء ومن خصص بحاسة سادسة وذوق آخر بل الذي يقطع به أن الانبياء يدركون أمورنا نحن لاندرکها وأن في مقدورات الله أمور ليس في قوة البشر معرفتها ويجوز أن يكون الله تعالى صفات لا تدرك بهذه الحواس ولا بهذا العقل بل بحاسة سادسة أو سابعة بل لا يستعمل أن تكون اليد والوجه عبارة عن صفات لانفهمها ولا دليل عليها ولولم يرد السمع هم المكان نفهمها خطأ ففعل من الصفات من هذا القبيل مالم يرد السمع بالتعبير عنه ولا فينا قوة ادراكها بل لولم يخلق لنا السمع لانكرنا الاصوات ولم نفهمها ولولم يخلق لنا ذوق الشعر لانكرنا تفرقة صاحب العروض بين الموزون وغير الموزون فاي در بياناً في قدرة

على شيء من الدخول والخروج (البقرينة) دالة على أحدهما وهو منسوب الى العلب واختاره ابن مالك (وليس) هذا المذهب (باحد الاولين) من الدخول وعدمه (كإفي التحرير لانهم امن قسم الدال) فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج وهذا ليس بدلالة على شيء منهما ثم حاعل المذهب الثالث اما الاشتراك الجزئية وعدمها قرينة تعيين أحد المعنيين وذلك بعيد فانه خلاف الاصل من غير ضرورة للجنه 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 التحرير 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 التحرير سببية أحدهما للآخر ومثل سببية الثاني الاول ويحت حتى المحررت وهو مطالب بتصحح استعمال مقبول في العربية ولا تنكفي الامثلة الفرضية الآن يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فكما يجوز سببية الاول يجوز عكسه وأشار الى بيان العلاقة بقوله (فان السبب يظهر تمامه بالمسبب فكانه منتهى به) فانه به يظهر أيضا تمام ذى المنتهى (وهذا معنى ما في الكشف ان العلاقة) بين السببية والغاية (الاشتراك 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 بصدد اثبات 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 وير بما يجب أيضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرافها في جميع الافراد وبعض أفراد المسبب يكون غاية فلا يضر التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا أيضا فافهم (وما اختاره) في التلويح (انها مقصودة ما بعدها مما قبل) وهو مشترك بين الغاية والسببية (فنفوض بحسب رأينا) فانه غير مقصود من كل السببية وفيه أن اطراف العلاقة في جميع أفراد المستعار منه غير واجب لكن ينقلب فاطرافها في أفراد المستعار له أيضا غير واجب (والتخصيص بحديث الاسلام أو اسلام الدنيا) لا طرف الغاية في المثال المذكور (كإفي التحرير) في دفع ايراد التلويح (تكلف) مستغنى عنه كيف لا والحدوث آتى لا يصلح أن يقع مغايب 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 أو التراخي فان قلت ليس هذا معنى للفظ فان حرفا لم يوضع لطلق الترتيب أعم من التعقيب والتراخي فان 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 بالجنه ونقل عن كشف المنار انه مستعار بمعنى الغناء (ومن ههنا جواز الفقهاء تجوز اجزاء حتى عمرو) أي بعده عمرو وخالفه النحاة في هذا وقولهم انه لم يجز في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة الجمته - دين فافهم متقدمون في خصص اللغات فلا يعارض قولهم واما الجواب بانه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشيء فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب أن لا يظهر المنع كإفي اطلاق الابن على الابن وههنا ينعون هذا النحو من الاستعمال فيما زعم النحاة (فرع) قال ان لم آتت حتى أتعدى عندك (فكذا) اذا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو ظاهر وكذا لا تصح السببية فان اتساقه لا يصلح سببا للتعدي من نفسه وهو لا يصلح جزءا للاتيان فتعذر السببية أيضا فحمل على العطف لمجرد الترتيب (فبشرط للوجود الفعلين) من الاتيان والتعدي (ولو متراخيا) الى آخر العمر في غير الوقت أو الى آخر الوقت الذي يسببه في الوقت فان حتى لمجرد الترتيب

الله تعالى أنواعا من الحواس لو خافها لتالادركناها أمورا أخرى نحن ننفها فكان هذا انكارا بالجهل وربما في العمارة أما
 الشرعيات فقد تصادف الدليل عليها من الإجماع كتنفي وجوب صوم شوال وصلاة الضحى أو انص كقوله صلى الله عليه
 وسلم لاز كاذب الحلي ولاز كاذب المعروفة أو من القياس كقياس الخضراوات على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة
 عنه كقول الراوي لاز كاذب في الرمان والبطيخ بل هو عفو عفا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يساعده مثل هذا الدليل
 فنبحث عن مدارك الأبيات فإذا لم نجد رجعا إلى الاستصحاب للنفي الأصلي الثابت بدليل العقل وهو دليل عند عدم
 ورود السمع وحيث أوردنا في تصانيف الخلاف أن النافي لا دليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليل سمعي اذ يكفي استصحاب

(الآن نبوي الاتصال) فيجب حينئذ للبر الاتصال هذا ويتأتى من جعلها بمعنى الفاء أن يشترط الاتصال نوى أو لم ينو والله
 أعلم بأحكامه

(مسائل حروف الجر * مسألة الباء للاتصاف) وهو معنى مشكك يصدق على كل ما استعمل فيه الباء كما أشار إليه بقوله
 (ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة) وليس الأمر كما زعم بعض النحاة أن الباء مشتركة فيها بأوضاع فإنه خلاف
 الأصل وليس الأمر أيضا كما ذهب إليه البعض أن اطلاقها على الاتصاف حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز وهو خلاف
 الأصل فلا يصر إليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لانها من أفراد الاتصاف وقد وضع لافرادها الجزئية موضع واحد كما هو
 شأن الحروف وما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من أن التجوز لازم قطعاً فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وان
 كانت أفراد الاتصاف لكن اطلاق العام على الخاص من قبيل الجواز وله وجه آخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من
 حيث انه هو ليس مجازاً فتمثل فيه وظهر أيضاً اندفاع ما يورد من أن الباء لو كانت موضوعة للاتصاف الكلي صارت اسماء لان
 معاني الحروف روابط جزئية فهي موضوعة للاتصاف الخاص وفي الاصطافات الأخرى تكون مجازاً فافهم (وباء المقابلة) التي
 تدخل الأثمان (أشبه بالاستعانة) بل نوع منها (فان الأثمان وسائل يستعان بها على المقاصد) وهي المبيعات ورعا يقال
 ان البيع كما يكون مقصودا عند المشتري كذلك الثمن يكون مقصودا عند البائع فلا وجه لجعل بقاء المقابلة بقاء الاستعانة والحق
 غير خفي على ذي بصيرة فان المقصود أن الأثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة إلى تحصيل شيء ولهذا ثبتت على الذمة وهذا
 لا ينافي كونها مقصودة عند البعض واذا كان وضع الأثمان لذلك التزم استعمال بقاء الاستعانة داخلها عليها واذا ثبت أن الأثمان
 تكون مدخولة الباء (فصح الاستبدال) بالبيع ونحوه (بالكثرة من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكثر حنطة
 موصوفة) فإنه عن ادخول بقاء المقابلة والاستعانة عليه (والاستبدال فيه) قبل القبض (جاء دون العكس) أي لا يجوز
 الاستبدال فيما اذا اشتريت كرام حنطة موصوفة بهذا العبد (لأنه سلم حينئذ) لكون الكرامة التي في الذمة مبيعة تتعلق
 الشراء وهذا العبد مما لدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم واذا كان سلماً فلا بد من شروطه من الاجل وغيره (ولا بد فيه
 من القبض) أيضا فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وقرر في التحرير هذه الفرية على أن الباء بقاء الاستعانة ومدخولة
 يكون ثمنا وكان أورد عليه أن هذه الباء بقاء البدلية ولا نسلم كونها بقاء الاستعانة وقررها المصنف بحيث اندفع هذا السؤال (وقول
 الشافعية انها للتبعية في واما سحوا برؤسكم) فقد أنكروه محققوا العربية حتى قال ابن برهان) منهم (من زعم أن الباء للتبعية
 فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفونه) فلا يصح في هذا القول أصلا ولا يلتفت إلى كلام أمثال صاحب القاموس فإنه بعد
 مكابرة ثم انه لو ثبت فهذا معنى آخر عندهم غير الاتصاف كما يشهد به كلامهم لأنه لا يكون منه كما توهم صاحب التحرير (وما قال
 في المناهج) في الجواب عنه (انه شهادة على النفي) فلا يسمع (مدفوع) حال كونه (على وجهه) أي موهونا في نفسه
 (بانه) أي قول النحاة وان كان شهادة على النفي لكنه (كشهادة حصر الورثة) فانها شهادة بنفي علمهم بوارث آخر وهي مقبولة
 لانه لو كان لأحاط به علمهم كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعية فتقبل لانه لو كان لأحاط بعلمهم به ووجهه انه ليس شهادة
 أصلا بل استقراء صحيح لا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوبا والاستقراء في نفي استعمال
 أمثال هذه الحروف التي لا يتناولونها كثيرا التراكيب بغير القطع بعين ما ذكر المصنف في مفهوم المخالفة ولا يقبل الأحاديث
 اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول أبي علي في أبيات التبعية فتدبر قالوا قد استعمل الباء فيه في قول الشاعر

البراءة الاصلية التي كنا نحكمهم بالولاة عن 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 تارة يعلم كافي انتفاء وجوب صوم شوال وصلاة الخبي وتارة يظن بأن يبحث من هو من أهل البحث عن مدارك الشرع والظن فيه كالعلم لانه صادر عن اجتهاد اذ قد يقول لو كان لوحدته فاذالم أجده مع شدة بحثي دل على أنه ليس بكائن كطالب المساع في البيت اذا استقصى فان قيل ليس للاستقصاء غاية محدودة بل للبحث بداية ووسط ونهاية فبي يحل له أن ينفي الدليل السمي الغيبي

شربت بماء الدخزين فأصبحت • زوراء تنفصر عن حياض الديلم

أجاب بقوله (وشربت بماء الدخزين غير مثبت) للتبعيض (لاحتمال الزيادة والتضمين) والدخض ماء وماء آخر ماء وشيع وقيل ماء بنى سعد وقيل بلد والدخضان تشبيه الدخض كالقمرين والزوراء المائلة والديلم قوم من الترك شبه بهم أعداءهم وقيل أرض (فرع • يلزم) للبر (تكرار الاذن في ان خرجت بالاذن) فأنت طالق (لانه) استثناء (مفترغ) لان الباء لا بد لها من متعلق وذلك هو الخروج فالمعنى ان خرجت بأى خروج كان الاخر وجا لمصقا باذن (فلم يخرج) من المنع خروج (خارج المصقابه) أى بالاذن والخروجات الغير المصقة بالاذن ممنوعة داخله تحت اليمين فيشترط الاذن لكل خروج (بخلاف) ان خرجت (إلا أن أذن لان الاذن غاية تجوزا) وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن به (تعذر الاستثناء) لعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا كان غاية (فيتحقق البر بالمره) الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الاذن فان قلت في أن يلزم تكرار 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 بيوته عليه) وآله وأجابه الصلاة (والسلام) انما هو بالتعليل وهو قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي ولإيذاء النبي صلى الله عليه وسلم حرام في كل وقت لا بلفظ النهي (أقول حذف حرف الجر ههنا) أى مع أن (قياس) فلم لا يقدر ويصير الاصل الا بان آذن فيصير مثل الا باذن (والصدر) استعماله (العين) أيضا (شائع) كثير فلم لا يجوز ان يكون للعين والمعنى الا وقت أن آذن فيصع الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الاذن في كل مرة (فما وجه الترجيح) لما قلتم على هذين الوجهين وفيه أن الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذمة من وجوب الاذن في كل مرة فان الخروج كان مباحا انما منع بهذا المنع فلا يحرم بالثبوت فالاولى أن يقال ان هذين الوجهين شائعان شيوعا كثيرا وكون الابعنى الغاية قليل جدا فالحل على الشائع اولى ههنا (مسئلة • على الاستعلاء ولومعنى) أى ولو كان الاستعلاء معنويا (فيعم للزوم كالدين) فان فيه استعلاء معنى يقال ركب الدين (واستعير في المعاوضات المحضة) أى العقود التي لاتعقد الا بمعاوضة المال (كالنكاح والاجارة والبيع والاصاق) بمعنى باء المقابلة 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) ففي طلاقى ثلاثا على ألف لاشئ له واحدة) أى لاشئ للزوج بايقاع واحدة (لعدم انقسام المشروط على الشرط) فان حاصل التعلق أن المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط وأما أن كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فهو مثبت ثبت من غير مقتض فلا يثبت ولعل هذا امران من قال انه لو انقسم لزم وجود جزء المشروط قبل الشرط والا فبرود الظاهر أنه كما وجد بعض المشروط وجد بعض الشرط فعلى تقدير انقسام أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط مشروطا بجزء من الشرط فلا استحالة وأيضا الاستحالة في تقدم جزء المشروط على الشرط انما المحال تقدم نفس المشروط على الشرط (وعندهما) يستعار في الطلاق (للاصاق عوضا فيقسم) أجزاء العوض على أجزاء المعوض (فله الثلث) للالف في طلاق واحد (أقول ترجيحهما كافي الثمر) بأن الاصل فيما علمت مقابله بمال العوضية (والطلاق مما يبايع بالمال فيحمل فيه على العوضية) (ضعيف لان ذلك) أى كون العوضية أصلا (فيما لا يحتمل الشرط المحض) أصلا كالبيع ونحوه لافي كل ما يقبل المعاوضة في الجملة هذا وقد يدفع بدعوى الاستقراء والله أعلم (كترجيه) أى كما أن ترجيح قول الامام ضعيف (بانه) أى على (بجاز في الاصاق حقيقة في الشرط) فيحمل عليه عند ما كانه (كأنه شمس الأئمة) وانما كان ضعيفا (لانه) أى كونه حقيقة في الشرط (ممنوع

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

قيل في الاستناد (لان الاصلاق) المحقق (في العوض حقيقته) أى حقيقة 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 والشروطية كلاهما غير الزوم فهو فيهما مجاز هذا ومن ادعى أنه حقيقة في الشرط لم يقل بأنه باعتبار اللغة حقيقة بل بقول صار في العرف حقيقة بمعنى أنه لا يحتاج في الانفهام الى قرينة أصلا وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه البيان (ثم أقول لك أن ترجمه) أى قول الامام (بان تعلق المجموع) من الألف (بالمجموع) من الطلقات الثلاث (صوناعن الانعاش ضرورى) سواء كان التعلق شرطيا أو الصاقيا (وانقسام البعض على البعض زائد بل دليل) فانه ان كان للشرط فظاهر أنه لا انقسام وان كان للاصلاق (فان الطلاق يحتمل الامر بن) يعوض المال وبعير عوض المال ولا قيمة له في ذاته أصلا حتى يقسم عليها بالان شرط 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 والازم 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 دينيا (ولو وصل وديعة 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 لابتداء الغاية) أى الشيء ذي الغاية (زمانا) كان (أو مأكنا على الصحيح) لا كما زعم البعض انه لا ابتداء الغاية المكانيه (وأرجعوا معانيها) واقعة في الاستعمالات (الى ما ذهبوا اليه) والحق أن التبعض والتبيين في نحو آحرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء في نحو أخذت من الدراهم تعسف) أما الأولان في المثال الاول فلانه من البين أن الغرض في الاشارة بهذا الكلام التعديد من ابتداء الشهر وأما الاخير فلان الاخذ ليس ممتد حتى يتحدد (بل) كلمة من (مشترك) بين المعاني (للتبادر) أى لان الكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لكونه مجازا في أحدهما وحقيقة في الآخر فاما أن يكون موضوعا بازاء القدر المشترك أو بازاء كل والاو باطل والالتبادر منه فتعين الثاني فان قلت لاحتمال هتا القدر المشترك فان وضع الحروف لمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلوى قلت مع أنه لا يضر فالمراد أن يكون موضوعا لافراد القدر المشترك بوضع واحد أو بازاء افراد كل مما ذكرنا من المفهومات الثلاثة باوضاع والاو باطل والالتبادر الافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني فتدبر وهذا أولى مما في التحرير واستقرأ موافقها بفسد أن متعلقها ان تعلق مسافة كسرت وبعث فلا ابتداء الغاية وان افادتنا ولا كما أخذت وأكث 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 (مسئلة * الى لانتهاء حكم ما قبلها) الى ما بعدها وهو الغاية (وفي دخول ما بعدها) فيما قبلها (مذاهب كبرى) أى كما في حتى مذاهب من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شئ من الدخول وعدمه (لكن الأشهر في حتى) مذهب (الدخول وفي الى) مذهب (عدمه) والتفصيل بتناول الصدر) لولا الغاية لها (كالرافق) فانه لولا لتناول وجوب الغسل للرافق بل لما بعدها ولذا فهم بعض الصعابة في التيمم اليد كله الى الابط كما حكى في الكشف ناقلا عن المبسوط (فيدخل) الغاية حينئذ في الحكم لانه كان داخلا فلا يخرج (ويسمى) هذا غاية الاسقاط (و) التفصيل (بعدهم) أى عدم تناول الصدر لولا الغاية (كالليل) فانه لولا لما دخل في الصوم فانه أمسك في النهار (فلا) يدخل في الحكم لانه كان خارجا فبقى كذلك (ويسمى غاية المدحسن) خبر لقوله والتفصيل (وقد تأيد) هذا التفصيل (باتفاق) كثر أئمة الفقه وأجلة

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

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

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

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

الغية) قال صاحب الكشف ناقلاً عن المبسوط قال أبو يوسف ومحمد رحمهما 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 أجزا الى رمضان أو باع بأجل الى رمضان أو حلف لأ كلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الحمل 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 الحاشي الماكي الوضوء انتهى وهذا يدل دلالة واضحة أنهم اختار عدم الدخول وأما الامثلة التي أوردناها لعدم الدخول فيها الغاية غاية المد لإامثلة الحلف فان فيها تفصيلاً فان الليل غير داخل في حكم اتتمام الصوم كز أولم يذ كر وكذا الفجر في قوله تعالى وكلاوا واشربوا فان صيغة الامر لا توجب التكرار فانه لو لم يذ كر الغاية لا يتناول الامراياها وكذا في الاجارة فانها تملك المنفعة وهي تصدق بتلك المنفعة ساعة وكذا الاجل في عن المبيع لانه تأخير عن وقت وجوبه وهو يصدق بالتأخير ساعة فهذه الغايات لمدا الاحكام الغاية بما فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم منه أن يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية المدعته لان الخيار المؤبد غير صحيح فلا يقيد المطلق عن التقيد بالغاية الاخر ساعة غير معينة فذكر الغاية لمدا الخيار الى تلك المدة ولذا يفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقاً فانه يوجب الجهالة المفضية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقاً عندهما والى ثلاثة أيام عنده وأما مسألة الحلف والغاية تدخل فيه في رواية الحسن فلا تصلح حجة هذا واعترض القاضي الامام أبو يزيد على التفصيل بأن الكلام اذا اقرن في آخره غاية أو شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم الغيا والمعلق فليس ههنا حكم الصدر عا مافاً سقطه الغاية بعدها وغير عام فده الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور والمحق ما قاله كيف ومسئلة الميم لا زمة على طريق الامام أبي حنيفة اذا اعتمد على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى متقولاً منه في الكشف والجواب عنه أنه ليس حاصل التفصيل أن هناك حكماً عاماً أو خاصاً مفاداً من أول الكلام ثم الغاية أسقطه أو مده حتى رد عليه ذلك بل المقصود أن الغاية لو كانت بحيث لو لم يذ كر ولفظ بما قبله أفاد شمول الحكم الغاية وما بعدها وسميت هذه لغاية غاية اسقاط لأن هناك اسقاط حكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذ كر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل وتسمى غاية المد لأن هناك حكماً ثابتاً بالغاية وليس هذا من قبيل التوقف أول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور أن هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه اقتضت الشمول فلا تغيره الغاية التي شاك في خروجها وتغييرها وكذا في الشق الثاني أن هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مقتضياً بل نقول ان اقران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على أنها اسقاط ما وراءها استقراء وكذا اقرانها مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم اليها استقراء وأما هي نفسها فبقيت كما كانت وأما مسألة الحلف فان سلت فالخلف فيه لعله لقرينة أخرى أو يعرف خاص ان ثم واذا دريت ما صورنا لك وعلت حقيقة الامر فاعلم أنه ليس الامر كما زعم البعض من أن معنى غاية الاسقاط أن متعلق الفعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا أي بذيكم مسقطين غسل الى المرافق وكيف يكون هذا التأويل صحيحاً مع أنه لا يخطر بالبال أصلاً وينبغي لك أن تحمل ما في الكشف أن المتعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني أن الى وان كان متعلقاً باغسلوا ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية بقر بما جاءها الاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجيء المد 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 فما وراء الغاية خارج ليس واجبا حتى يسقط انما الواجب غسل اليدين

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

من الاكمل الى المرافق وان أراد اسقاط ما وراءها فإوراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى لا يدل على شيء فالواجب ليس الا غسل اليدين الى المرافق وبقى المرافق على الاصل غير واجبة واذ قد دريت صحة التفصيل بتناول الصدر وعدمه تم الفرع من دخول المرافق من غير كلفة وقد وقع ههنا في تميم الفرع أقوال أخر من دون بناء على التفصيل المذكور منها أن الى بمعنى مع ويرد عليه أن هذا الاطلاق يجوز فلا بد له من باعث وما أورد عليه في التحرير من أنه صار المعنى حينئذ اغسلاوا أيديكم الى المناكب مع المرافق فان الابدعارة مما من الاكمل الى المناكب فقد أفر د بعض أجزاء البدع الحكيم وأفراد بعض الافراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم عما عداه فيلزم وجوب الغسل الى المناكب هذا خاف فالجواب عنه أن لهذا القائل أن يقول ان سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لأفراده من الحكم بل لانه ثبت بالنقل المتواتر أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة والسلام وأصحابه ومن بعدهم اغسلاوا في الوضوء اليد الى المرافق فهذا أسقط ما وراء المرافق وبقى هو داخل لكونه الى بمعنى مع فافهم ومنها أن وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل اليدين لا يتم غسله من دون غسله لتشابه عظمي الذراع والساعد فغسل الذراع لا يتم من دون غسله وهذا معزول الى المحيط وفيه ان هذا موقوف على افتراض مقدمة الفرض وهو افتراض تبعية بمعنى انه افتراض في الحقيقة لذى المقدمة وانما ينسب اليها نسبة بالعرض كما هو وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه وما أورد في التحرير أنه لم يجب غسل الذراع حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل اليد الى المرفق فلا يلزم غسل جزء الذراع وجزء العضد المتعلقين فاسقط لانه لا يخفى عليك أن غسل اليد الى المرفق لا يتم الا بغسل الجزء منه الملاصق للمرفق وهناك الغطمان متشابهان قطعاً فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ما قيل الغاية قد تدخل وقد لا تدخل فوقع الشك في الدخول وعدمه فصار الآية مجملة وفعله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مبينا وهذا انما يتم لو ثبت اشتراكه في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول الى لا يدل على شيء فبقى المرفق على العدم الاصلى اللهم الا أن يستعان بكونه مقدمة الواجب ومنها أنها تارة تدخل وتارة لا فتدخل احتياطا وفيه أن الاحتياط انما يوجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلاثين من الشهر المبارك لا كصوم الشك وأصالة الوجوب ههنا ممنوعة بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفاداً من الشرع والكلام فيه فافهم ومن هنا اندفع أيضاً ما في التحرير الاقرب أن يقال ان المواظبة على غسل المرافق قد ثبتت فأوردت شبهة الايجاب فأوجبنا احتياطاً وأيضاً منقوضاً بأكثر السنين ثم ثبوت المواظبة أيضاً مشكل فانه لم ينقل الابدعارة الى وهي توجب عدم الدخول عنده وما روى الامام محمد أنه أدار الماء على المرفق فغسله لا يوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عندي وهذا المحبث على هذا التفصيل لعلمه من خصائص هذا الكتاب ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً (فرع * في له على من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية لعدم دخول الغايتين) عنده المبدل والمنتهى وحاحه الاصمعي وقال ما قولك في رجل قال سني ما بين سني الى سبعين أي يكون ان تسع سنين فتخير زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكماً بين ومن واحد وتخييره ليس دليلاً عليه كما قيل ان تخيره كان لعدم مطابقة الاعتراض بمذهبه لان قوله كان في من وهذا في بين (وعنده) يلزم في الاقرار المذكور (تسعة لدخول المبدل بالعرف) وعدم دخول المنتهى لانه غاية ممتد إذ لولاها لما تناول الاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدل أن وجود الثاني مستلزم لوجود الاول لما بينهما من التضاييف الموجب لوجودهما معاً ولا وجود للدين الا بالوجوب في الذمة ويرد عليه ورودا ظاهر أن الثاني معروض للتأنيبه ولا يلزم من دخوله ووجوده في الذمة ووجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجوده مضافاً آخر بل هذه الاوصاف يعتبرها الذهن ويجعل معنوياتها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجوده معنويون أحدها ووجوده معنويون الآخرون وأخس من هذا ما قيل ان وجوب التاسع

بالشرايع لظهور مخالفتها أصناف الخلق وتوفرت الدواعي على نقله ويشبه أن يكون اخفاء حاله قبل البعث مهجزة حارقة للعادة وذلك من عجائب أموره وللخالف شهبان الاول أن موسى وعيسى دعوا الى دينهما كافة المكلفين من عباد الله تعالى فكان هو ذا خلا تحت العموم وهذا باطل من وجهين أحدهما أنه لم ينقل الينا على التواتر عنهما عموم صيغة حتى ننظر في خواه فلا مستند لهذه الدعوى الا المقايسة بدين نبينا صلى الله عليه وسلم والمقايسة في مثل هذا باطل وان كان عموم فعله استثنى عنه من ينسخ شريعتهما الثاني أنه ربما كان زمانه زمان فترة الشرايع واندراسها وتعدرا القيام بها ولاجله بعث صلى الله عليه

يستلزم وجوب العاشر أيضا كما أن وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعة التاسع بازاء ما تحته لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم (وعندهما) يلزم هناك (عشرة اذ) العشرة غاية و (المعدوم لا يكون غاية) لموجود والوجود الشيء من دون غاية فلا بد من وجوده (ووجوده انما يكون لوجوبه) لانه دين (فيجب) العاشر فجب عشرة لهذا الصارف عما هو أصل الغاية (قلنا) ليس العاشر غاية في الخارج بل (يكفي التعقل للتديد) وجعله غاية والحكم على ما هو محدود في التعقل بلزومه في الذمة فافهم (مسئلة * في الظرفية حقيقة) وهي الزمانية أو المكانية (ونحو الدار في يده مجاز فلزما في) قول المقر (غصبه ثوب في منديل) لان الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لان العقار لا يكون مغصوبا عند الشيخين وبخلاف غصب ثوب من منديل فان المتبادر منه الانتزاع وبعد المناقشة فيه مجال فالاولى أن المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصهما (ولزم عشرة في) قول المقر (على عشرة في عشرة لبطان الظرفية) فان الدرهم لا يكون نظرا فاعرف الدرهم آخر وكذا عدد لعدد آخر وهذا أولى من الاستدلال بأنه يلزم ظرفية الشيء لنفسه فانه انما يستحيل في العين وأما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب (الا ان قصد به المعية فعشرون) لازم حينئذ لانه قصد المجاز وفيه تشديد عليه فصديق قضاء وديانة (وبشكل) بما (اذا أراد) المقر (عرف الحساب) فينبغي أن يلزم ما في العشرة المضروبة في عشرة مائة وليس كذلك عندهم (حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية) برواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله وما أوردوا لبيان ذلك أن الضرب لا يفيد زيادة في المضروب ونفسه وانما يفيد تكثير الأجزاء واللكان الفقير غنيا بضرب ما في يده من المال في الالف بل الالوف فغاية ما لم يارادة عرف الضرب والحساب صيرورة أجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة الكاملة فغصه ما أوردته في فتح القدير أن الكلام فيما اذا أراد عرف الحساب ولاشك أن في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب المائة فيلزم المائة قطعا ونحن لا ندعي أن بالضرب ازاد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعى أن هذا اقرار بالمائة لانه مفهوم كلامه بانضمام هذه النية ومثله مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية وأقربها فيلزم ما يكون مفهومه في تلك اللغة فافهم (وتقديره يفيد الاستيعاب) عنده بخلاف ذكره (للقرق) الظاهر (عرفا ولغة بين صمت سنة وصمت في سنة) يفهم من الاول استيعاب الصيام السنة دون الثاني وقال المعض في بيانه ان تقديره في بوجبه تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كفي الفعل المتعدى والمنسب بواسطة حرف الجر فتأمل وبخالف هذا (خلا فالهما فلم يصدق قضاء) عنده (في نية آخر النهار في) قوله أنت (طالق غدا) لانه نوى خلاف حقيقته الظاهرة وفيه تخفيف فانه يفيد استيعاب اتصاف المرأة بالطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في أول أجزاءه (بخلاف في غدا) فانه يقبل فيه نية آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب فان قلت فلم قلتم بوقوعه في أول الأجزاء عند عدم النية قال (وانما يتعين أول الغد مع عدم النية لعدم المزاحم) هنالك بخلاف الأجزاء الباقية فان الاول حرام لها فالوقوع فيها دون غيرها من غير من يحق فافهم هذا حكم القضاء وأما ديانة فيقبل نية آخر النهار في صورتين (فرع) قالوا وقال أنت طالق في مشيئة الله تعالى يتعلق بها ولا يقع لان المشيئة غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لانه انما يتحقق بطلان في قدرته الله فأجيب بأن المعنى في تقديره 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 يتأتى هذا القبيل والقال فقال (لم يقع في) قوله (طالق في مشيئة الله و) قوله طالق (في قدرة الله لصحة تعلقهما بطرفي النقيضين) فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشيئة فان المشيئة لله تعالى واقع بالضرورة فالاولى أن يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم في المشيئة فالعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم

وسلم فن أين يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتيها الثانية من شبههم أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي ويحج ويعتمر ويتصدق ويذبح الحيوان ويحتمب المسنة وذلك لا يرشد اليه العقل قلنا هذا فاسد من وجهين أحدهما أن شيئا من ذلك لم يتواتر بنقل مقطوع به ولا سبيل إلى إثباته بالنظر الثاني أنه ربما ذبح الحيوان بناء على أنه لا تحريم إلا بالسمع ولا حكم قبل ورود الشرع وترك الميتة عياقة بالطبع كإرث كل الضب عياقة والحج والصلاة ان صح فعله فعلمه تبركاً بما نقل جملته من أنبياء السلف وان اندرس تفصيله وزجج الآن إلى الاصل المقصود وهو أنه بعد بعثته هل كان متعبداً بشريعة من قبله والقول في الجواز

الاشتراط في الظاهر فاما أن يعنى به ان قدر الله كما اذا كان القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما أن يعنى في مقدر الله تعالى فلا معنى له إلا أن هذا في جملة مقدراته والموجود والمعدوم كلاهما مقدران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا (بخلاف) طالق (في علم الله تعالى) فإنه يقع فيه في الحال (لأنه لا يتعلق إلا بالواقع) المحقق فيجب أن يتحقق الطلاق (فتدبر) فان قلت نعلق العلم وتعلق المشيئة سواء فإنه اذا قطع بوجود شئ قطع بتعلق العلم والمشيئة به وما شئت في وجوده مشك في تعلقهما أيضاً فواجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان إلا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فاذا كرت عدم الوقوع في المشيئة جاز في العلم وماذا كرت الوقوع في العلم جاز في المشيئة قلت هذا الاشكال مما تلقته الاذ كياء 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 الاصح الآن يقع ليتحقق في علم الله تعالى فيصح الكلام فتأمل فيه ثم نقول ان هنا كلاماً آخر به يرتفع القيل والقال هو أن المتبادر في العرف بالتقيد بالمشيئة التشكيك في الوقوع بل هو لا يبطال عند البعض ونقل عنهما أيضاً والعرف في جعل القدرة ظرفاً لاستعداد وقوع ذلك الشئ واشعار أن القدرة الالهية اذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها به وأما القدرة البشرية فقاصرة عنه وأما في التقيد بالعلم فيقصدون كيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الاولين ولعل مقصودهم هذا لكن أجابوا وتساهاوا واكتفوا بذكر ما كان تخيله داعياً على هذا العرف هذا ما عندى إلى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ﴿مسائل أدوات التعليق﴾ المراد بالاداء الكلمة لان بعضها أسماء أيضاً ﴿مسئلة﴾ ان للتعليق على ما هو على خطر من الوجود قال الشيخ ابن المهام ليس الخطر لازماً لمفهوم الشرط فان الشرط قد يكون مقطوعاً وقد يكون مشكوكاً وهذا الخطر من خواص ان والكلمات الجازمة للضارع 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 الأباخر) أزمان (حياة أحدهما لان الشرط) ههنا (العدم مطلقاً) أى العدم رأساً (فانه 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 يتناول الشرط الذى على خطر (بخلاف متى) لم أطلقك فأنت طالق (فانه) يقع فيه كما سكت (لعموم الازمنة) في متى فالشرط فيه العدم في أى جزء كان وهذا التقرير بما يتوقف على أن يكون متى دلخلاً على محقق الوجود وأما اذا اشتراط 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 التني على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فان ان لا يدل على ازمان وهذا يقتضى استيعاب التني ودوامه فان الفعل كالنكرة يعنى بالتني وفي متى لم أطلقك يقيد تني الفعل بزمان فلا يقتضى الاستيعاب فتدبر (ولهذا) أى لاجل أن متى لعموم الازمنة لا يتقيد التفويض بالمجلس في) طالق (متى شئت) لانه لعموم الازمنة فلا يبطل بالأعراض في بعض الازمان (دون ان شئت) أى يتقيد التفويض في ان شئت بالمجلس لانه لا يقتضى عموم الازمنة بل التفويض بمجرد المشيئة فاذا أعرضت وفقدت المشيئة في المجلس بطل التفويض هذا ﴿مسئلة﴾ اذا ظرف زمان ويحج للشرط محققاً فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود الا لتسكتة (وحينئذ) أى حين محيئه للشرط (فقد يسقط عنها الوقت فتكون) حرفاً (كان) وجعل في التلويح متى حرفته مدخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة الامام نغرا الاسلام ثم أورد عليه بأنه انما يدخل على مشكوك الوجود لاجل التسكتة وهذا ليس بشئ لان الدخول وان كان لتسكتة مؤذن بسقوط الوقت وبقائه على معنى الشرط وان كان ذلك لتسكتة وليس أن التسكتة

العقلي والوقوع السعي أما الحواز العقلي فهو حاصل اذ الله تعالى أن يتعبد عباده بما شاء من شريعة سابقة أو مستأنفة أو بعضها سابقة وبعضها مستأنفة ولا يستحيل منه شيء لذاته ولا لمفسدة فيه وزعم بعض القدرية أنه لا يجوز بعثة نبي الا بشرع مستأنف فإنه ان لم يجدد أمر افلا فائدة في بعثته ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائمه 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 طريقه ولم تشتمل الثانية على مزيد فنقول يدل على جواز ما يدل على جواز

تجعل المشكوك محققا بل الغاية أن يجعل منزلة المحقق وتدخل الكلمة التي كانت للمحقق واستعملت لما شئت فيه ثم انهم لما ثبت استعماله في الشرط المحض وجب أن يكون موضوعه لان الاسم لا يستعمل لمعنى الحرف فتدبر ثم انه يرد عليه أن الدخول على المحذور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية ألا ترى أن الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المحذور في متى مع عدم سقوط الوقت ولعله لهذا يجعله الشيخ مبنى الحرفية ولا المصنف وأما قوله ان كلام غير الاسلام لا يستدعي فتنظيره في شيء فليتنظر في كلامه الشريف (فلا يقع في اذالم أطلقك فطالق حتى يموت أحدهما) لانه لما صار كان وبطل معنى الوقت صار شرطه الذي هو عدم الفعل عدم مطلقا (خلافا لهما ظهورها عندهما في الطرف) ولا يسقط عنه الوقت كما في أي وقت سكنت وقع (ويرد عليهما أنه لو أراد الشرط المحض) بمعنى إن (يجب أن لا يصدقه القاضي) في هذه النية لانه نية خلاف الظاهر من اللفظ مع التحقير على نفسه (مع أنه على ما نوى) قضاء (بالاتفاق) وانما الخلاف فيما لا يصدقه فيه فتدبر (مسئلة * لو لامتناع الثاني لامتناع الأول) اعلم أن لو حرف شرط موضوع لتعليق الثاني بالاول المنتفي المقدر في الماضي ويكون الثاني مساويا للاول في الاكثر فينتفي الثاني بانتفاء الاول فدلالته على هذا الانتفاء التزامية فما قيل الاول ملازم والثاني لازم فان تناقض لا يوجب انتفاء بل الامر بالعكس فلو لا انتفاء الاول لانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه نعم قد يستعمل فيه على القلة أيضا كما في الاقضية الاستثنائية (وقد جاء نحو) ماروى عن أمير المؤمنين ع رضي الله عنه موقوف في الأصح ومرفوعا أيضا ثم العبد صيب (لو لم يخف الله لم يعصه) يعني قد يجيىء الافادة أن الثاني متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر وضده المحقق (وقد يستعمل) لو (كان) أيضا لتعليق الثاني بالاول في الاستقبال (فيجوز الفاء) في الجزاء (ويعتق بعد الدخول في نحو لو دخلت عنتق) على ما روى عن الامام أبي يوسف كما في التحرير وأصول الامام البردوي وفي الكشف أن هذا رواه ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولم ينص فيه الامام أبو حنيفة وفي المنار روى عنهما القياس أن لا يقع فيه شيء لان حقيقة الكلام انتفاء العتق لانتفاء الدخول لكن الفقهاء حكموا بالعتق لاجتماعه وصبر ورته بمعنى ان حذرا عن اللغو اذا العتاق منتف من قبل لعدم ايقاعه فلا معنى لانتفائه لانتفاء الدخول وقيل عليه فينبغي أن يفصل ان كان علق العتق قبل بالدخول ولم يوجد ثم قال هذا الكلام ينبغي أن يكون الكلام على الحقيقة لحصول الزائدة والافحتم على إن قال أبو الحسن الاخفش الأهوازي ان قال لو دخلت الدار فأتت طالق ينبغي أن يقع في الحال لان الفاء لا يقع في جوابه فضاء كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لان جواب إن لا يقع بالواو وجوابه ظاهر هو أنه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معناه وهما قد انتقلت الى معنى ان على أن الفقهاء لم يعتبروا هذا فان العوام لا يفرقون بين ان ولو في الجواب هذا والله اعلم بأحكامه (ولو لا لامتناع الثاني لوجود الاول) لأنه كلمة لو زيدت اليها لا (فلا تطلق في) أنت (طالق) لو لا حبك اذا زال لان ارتفاع المانع لا يكفي لوجود الشيء والحب كان مانعا ولم يجعل على الشرط بمعنى إن لأنه لم يستعمل فيه قط بخلاف لو (فافهم * مسئلة * كيف للعالم) المشهور أنه للسؤال عن الحال وقد تجرد عن السؤال ويدل على الحال فقط (وقيل) لحال (غير اختيارية) كالصحة والمرض دون القيام والقعود (ورعامة) وادعى استعمال نحو كيف جلستك وكيف تجلس أجلس (وجاء للشرط) جازما للضارع مطلقا عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلمة ما عند أهل البصرة (قالوا فعلا الشرط والجواب فيها يجب أن يكونا منفتحي اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع أصنع) أو كيف ما تصنع أصنع (فلا يجوز كيف) ولا كيفما (تجلس أذهب) (فرع) في قول الزوج (أنت طالق) كيف شئت وقع واحدة رجعية بدون المشيئة) من الزوجة (عنده) لكن في المدخولة تفوض الأحوال الأخر كالينونة الحفيفة والعلظة على مشيئتها وفي غير المدخولة لا يفوض شيء لأن المحل

نصب دليلين وبعثة رسولين معا كما قال تعالى اذا ارسلنا اليهم اثنتين فكدبوهما فعزنا بالثالث وكما ارسل موسى وهرون وداود وسليمان بل كخلق العينين مع الاكتفاء في الابصار بالحداهما ثم كلامهم بناه على طلب الفائدة في افعال الله تعالى وهو يحكم أما الوقوع السمي فلا خلاف في أن شرعنا ليس ينسخ جميع الشرائع بالكلمة 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 وتعبد بسند امته ولم ينزل عليه الخطاب الا بما خالف شرعهم فاذا نزلت واقعة لزمتها اتباع دينهم الا اذا نزل عليه وحى مخالف لما سبق

قد فات بوقوع الطلاق (ولا يقع عندهما ما لم تشا في المجلس) فان شئت في المجلس وقعت والا لان التفويض يتوقف على المجلس (له) انه طلق وقوض 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 واف لا نالنا لم 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 الباهيغني أن يقع لأن الانشاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه واذا وقع فلا بد أن يقع مع صفة تبت له عند وقوعه بلا زيادة أمر وهو كونه رجعيا فيصير رجعيا والأوصاف الباقية مفوضة كما كانت ان بقي المحل فتأمل فيه فانه انما يتم لولم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الايقاع الى التفويض هذا (ولهما أن تعليق الحال الغير المنفكة تعليق لذى الحال) والالزم الانفكالكه وههنا أحد الأوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة فيجب أن يفوض نفس الطلاق أيضا اليها (أقول) استلزام تعليق الحال الالزمة لتعليق الملزوم (ممنوع لجواز كون حال أولى عند عدم المشيئة) فيثبت من غير اختيار منه ومنها فلا حاجة الى تعليق الذات فيه أن هذا الكلام تفويض جميع الاحوال وحاصله عدم الوجود قبل المشيئة منها وانفاء الالزم موجب لانفاء الملزوم فككون البعض أولى غير مضر وغير مثبت اياه فان ثبوتها منافي لتصرفه فان قبل يخص تصرفه بما عاده 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 بالشيئة تعلق الأصل أيضا وهو غير تام لأن مساواة الأصل والوصف في غير المحسوس مما لم يقم عليه دليل (مسائل الظروف

* مسألة قبل وبعد مع مقابلات) فالاولان متضايغان والثالث مضاد مشهورى لهما (واذا أنسيفت) كل منها (الى اسم ظاهر صفات لما قبلها) اذا أنصفت (الى ضمير قبلها بعدها) أي صفات لما بعدها هذا منقوض بنحو جاء في رجل قبل زيد غلامه وجاء رجل غلامه قبله والتحقيق أن هذه الظروف ونسباتها عن الفعل تقتضى فالعلا هو الموصوف بهذه الظروف فهو قد يكون ظاهر بعدها فهي صفات لما بعدها وقد يكون مضمرا ارجعا الى اسم قبلها فهي صفات لما قبلها (فلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير مدخولة) لأن الأولى وقعت في الحال مقارنة لا يقاوعه وقد وصفها بالقبلية على الأخرى فلا بد من وقوعها بعدها في المستقبل فلغوات المحل (و) لزم (ثنتان في طالق واحدة قبلها واحدة) لأن الأولى وقعت في الحال متصفة بقبلية 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 لاثنتين دفعة في الحال (بعكس بعد) فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لأنه أوقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعدي 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 لانه أوقع الأولى في الحال متصفة ببعدي عن الأخرى عنها فهي في المستقبل ويلغوات المحل وهذا (بخلاف المدخولة ثنتان) واقعتان عليهما (مطلقا) في الصور كلها لانها قابلة للطلق الكثرية ولومرتبة (وما قيل ان كون الشيء قبل غيره لا يقتضى وجود غيره) فان اليوم متقدم على الغد المعلوم فينبغي أن لا يقع في المدخولة بقوله طالق واحدة قبل واحدة لانه انما أوقع واحدة موصوفة بالقبلية على أخرى ولا يلزم منه وقوع أخرى (فدفع بان القبليية نسبة) بين قبل والبعده (وتحققها فرع تحقق المنتسبين) وهو بديهي وانكاره مكابرة * مسألة عند الضرورة الحسية) نحو عندي كوز (والمعنوية) نحو عندي دين لفلان (والعندية أعظم من الدين والودبعة وانما ثبت) الودبعة (بأطلاقها) بأن يقول عندي لفلان ألف من غير تقييد بالدين أو الودبعة (لانها) أي الودبعة (أدنى) ما تناوله

قال في هذا يرجع الخلاف واختار أنه لم يتعد صلى الله عليه وسلم بشريعة من قبله ويدل عليه أربعة مسالك **(المسلك الاول)** أنه صلى الله عليه وسلم لم يبعث معاذ الى اليمن قال له يتمحكم قال بالكاتب والسنة والاجتهاد ولم يذكر التوراة والانجيل وشرع من قبلنا فزكاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ووصوبه ولو كان ذلك من مدارك الاحكام لما جاز العدول الى الاجتهاد الا بعد المجرع عنه فان قيل انما لم يذكر التوراة والانجيل لان في الكتاب آيات تدل على الرجوع اليهما قلنا سيق سقطت مسكهم تلك 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 الجملة على الوديعه براءتها **(مسائل متفرقة)** **(مسئلة * غير متوغل في الاجتهاد 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 اعراب المستثنى) لأن المستثنى لما صار مجرورا بها أجرى اعرابه عليها لكونها صالحا للاعراب (ففي له درهم غير داني بالرفع) صفة درهم (يلزم) الدرهم (تاما) لأنه اقرار بالدرهم التام المعاري للداني (و) في له على درهم غير داني (بالنصب) يلزم الدرهم (الادانقا) لأن الاستثناء تكلم بالباقي فاقصر الاقرار على ما بقي من الدرهم بعد اسقاط الداني (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 لشي (عنده لشرطه في الاتصال التجانس) بين المستثنى والمستثنى منه (صورة ومعنى) وهو منقطع في الدينار والدرهم واذ لم يخرج شيء يلزم تام (وقال بكفايته) أي كفاية التجانس (معنى) للاتصال (وهو متحقق) ههنا (لاشتراك التنية) بينهما فالمعنى له على دينار اقيمة عشرة دراهم من الذهب وانما كتفيا بالتجانس المعنوي في الأثمان فقط مع وجود المعنوي في له على ألف الاهذه العبد لان الأثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره (يقال في مثل هذا عند ارادة الاستثناء له على ألف اقيمة العبد ولا يقدر هذا والله أعلم بأحكامه) **(مسئلة * الامم الاشارة الى المعلوماتية)** أي معلوماتية 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 كالتكررة (أقول الحق أن يخمس) اللام (والخامس لام الطبيعة في موضوع الطبيعية) التي فيه الاشارة الى الطبيعة من حيث الاطلاق (مثل قولنا الانسان نوع) فان قلت القوم جعلوه دخلا في لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء أخذ من حيث الاطلاق أو من حيث هو قلت مقصوده أن الانسان أن يخمس حين التقسيم لغايرة هذين اللامين بالاحكام كالامات الأخر لا أنهم غفرا عنه هذا وان أدرج في لام العهد الخارجي فله وجه أيضا كالاختي على ذي بصيرة ناقبة (ثم الراجح العهد الخارجي) لافادته فائدة جديدة وكون الذكرا سابقا قرينة عليه (ثم الراجح) الاستغراق لا كثرية في موارد الاستعمال (خصوصا في استعمال الشارع ثم) 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 الأختى بالاعتبار كيف وهذا قول علماء الاصول وهم مقدمون في أخذ المعاني من قوالب الالفاظ قال في التحرير بهذا ليس بمجرد فان الترجيح عند احتمال الاثنتين باعتبار الاكثية والأفندية ولا شك أن الاستغراق أفيد من العهد وهذا ليس بمجرد فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر لأثرى أهم من علام الحقيقة وأيضا الاعتبار للقرينة الأثرى أنه مهاترك الحقيقة وان كانت أفيد ويترجح بها أحد معني المستترك وان كان الآخر أفيد وههنا استعمال العهد أكثر وهو المتبادر والذكرا سابقا تحقيقا وتقديرا وحكاية قرينة عليه فله الاعتبار وله التقديم هذا وظهر من هذا أن اللام حقيقة في التعريف والاشارة وهو يعرف المدخول وان كان مستعلا في معناه المجازي ثم المختار عند جماهير مشايخنا بل مشايخ الشافعية والمالكية أيضا بل والحنبلية أيضا على ما هو الظاهر أن المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام كأنه بدونها الفرد المهم وينقل خلاف أهل المعاني فيه وسيجي ان شاء الله تعالى تحقيقه وصدر الشرع بعبارة العهد الذهني المشهور قسما آخر بل أخذ الجنس بحيث يشمل العهد الذهني والعهد الخارجي المشهور أعني ما فيه اشارة الى حصة معينة قسمة قسمة ما فيه اشارة الى حصة معينة خارجة كورة

نقول في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس فكان ينبغي أن يقتصر على ذكر الكتاب فإن شرع في التفصيل كانت الشريعة السابقة أهم مذكور فإن قيل اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب فإنه اسم يعم كل كتاب قلنا إذا ذكر الكتاب والسنة لم يسبق إلى فهم المسلمين شيء سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يعهد من معاذق تعلم التوراة والإنجيل والعناية بتمييز المحرف عن غيره كما عهدهم تعلم القرآن ولو وجب ذلك لتعلمه جميع الصحابة لانه كتاب منزل لم يفسخ إلا بعرضه وهو مدرك بعض الأحكام ولم يتعهد حفظ القرآن إلا لهذه العلة وكيف وطالع عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة فغضب صلى الله عليه وسلم حتى اجمرت

وما فيه إشارة إلى حصة معينة ذهنية سمي الأول المعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور ولذا حكم بتقدم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فإن لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى إنما التفاوت في الاصطلاح ولا يجب تطابقه فسقط ما في التلويح إن الحكم بتقدم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب إليه أحد ولا هو صحيح في نفسه فإن جهة تقدم العهد على الجنس إنما هو انتفاء الفائدة في إرادة الجنس والعهد الذهني مما لا فائدة فيه أصلا فإنه معنى كالنكرة فافهم وإذا دخل الالام على الجمع ولم يكن هناك جماعة معهودة أبطل الالام معنى الجمعية وأفاد استغراق الأعداد إن أمكن لانه الراجح كما تقدم والأفاد تعريف الجنس سواء تحقق في واحد أو أكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الأشخاص كما في الرجال خسر من النساء أو كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرد ما كما في ركبت الخيل ولبست الثياب فدخل في هذا أمثلة العهد الذهني وسقط ما اعتراضه في التلويح من أن مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه الإشارة إلى حصة ما معهودة في الذهن وأذ قد عذ في المعرفة بلام الجنس فأى معنى للمعهود الذهني الذي هو مقدم على الاستغراق وأي شيء هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فإنه عند عدم إمكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفقهاء وأيضا استدلو بأنه لو لم يحمل على الجنس وبقي الجمع فيه على الجمعية لغاير العهد أعنى الالام وإن حل على الجنس المقيد بالوحدة لعا الصيغة فلا بد من الحمل على الجنس فيه ليبقى الالام معمولا ويكون مدخوله أقرب إلى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعتراض عليه بأنه لم لا يحمل على المعهود الذهني ويشار إلى جماعة ما معهودة في الذهن فينتسب يتي الالام والجمع كلاهما على معنيهما وجوابه أنك قد عرفت أن من خواص الالام أن يبطل الجمعية فلو أبقى الجمع لغاير العهد وأيضا إن العهد الذهني عهد تقديري وليس معناه حقيقة ولذا تعامل بالمعهود الذهني معاملة النكرة فلغاير العهد وأيضا أن الالام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب فلو أبقى الجمع على معناه الجمعي بطل الالام بالكلية ولا يظهره أثر في تغيير المدخول ولو غيرا معنى المفرد بطل الجمعية بالكلية ويصير مجازا أبعد فحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وصار المجاز أقرب إلى الحقيقة فهذا والأقسام والأحكام التي ذكرت في الالام بعينها جارية في المضاف إلى المعرفة فقصه عليه ثم انه يفرع على ما عرفت من الترتيب بين الأقسام الأربعة بحكم الاعادة فإذا أعيد المذكور وألانا معرفة كان عين الأول سواء كان الأول معرفة أو نكرة تقدما للعهد وإذا أعيد نكرة كان غيره جملا على الافادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما روى عن ابن عباس رضي الله عنه موقوفا ومر فوعا في قوله تعالى فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا إن يغلب عسر يسرين لكن لم يصح هذه الرواية عند أهل الحديث وهو معنى قول الامام مقر الاسلام وفيه نظر لا ما وجهوا به أن الظاهر التأكيدي والحمل على تغير اليسرين تعسف فإنه ليس يصلح بحال أدنى مسلم أن يجترأ عليه فاطنك بقدرتهم هبات هبات ما ينسبون إلى من هم متأدون بأداب الشريعة ولم تجاوزوا قولهم وأفعالهم عن اتباع السنة قال صاحب الكشف إن النكرة إذا أعيدت نكرة كان الثاني غير الأول وأما إذا أعيدت معرفة أو المعرفة معرفة أو نكرة كان الثاني عين الأول ومثل الأخير بقوله

صفتنا عن بني ذهل * وقلنا القوم اخوان عسى الايام أن يرجعن قوما كالذي كانوا

ووجهه بأنه إذا كان هنالك معرفة استغرق جميع افراده فدخل فيه النكرة متقدمة كانت أو متأخرة وكذا دخل المعرفة فعلى هذا ظهر أنه أراد هذا الخبر بالعينية مجرد الدخول فيه سواء كان نفسه أو بعضه وحينئذ فهو في صدد بيان حكم آخر للاعادة غير ما نحن فيه وما أورد عليه أن العهد مقدم فلانسل أنه إن كان معرفة استغرق جواربه لعله أراد أنه استغرق عند عدم العهد

عيناه وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الاتباعي (المسلك الثاني) أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا لزمه مراجعتها والبحث عنها ولكن لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار روى المحصنات والموارث ولكن يرجع أولا إليها لاسيما أحكامهم ضرورية كل أمة فلا تتحول التوراة عنها فان لم تراجعها لاندراستها وتحريفها فهذا يمنع التعبد وان كان يمكن هذا فيوجب البحث والتعلم ولم تراجع قط الا في رجم اليهود لعرفهم أن ذلك ليس مخالفا لدينهم (المسلك الثالث) أن ذلك لو كان مدر كالتكليف تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات كالقرآن والأخبار ولو جوب على الصحابة مراجعتها في تعرف الاحكام كما وجب

كافي الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا مع أن مطمح نظره رحمة الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فقط هذا (فرع * في) حلفه (لا يكلمه الأيام والشهور يقع على العشرة عنده) فيهما (و) يحتمل (على الاسبوع) في الاول (و) شهور (السنة) في الثاني (عندهما لا مكان العهد) فيهما فيصل اللام عليه اتفاقا (الا أنهم اختلفوا فيما هو المعهود) فعنده المعهود عشرة فيعمل عليه وهو عندهما في الأيام الاسبوع وفي الشهور شهر السنة وعلله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان هذا والله أعلم بأحكامه (مسئلة * أي لجزء المضاف اليه معرفة واو جزئ منه نكرة) فعنى أي الرجال أي جزء من مجموع الرجال ومعنى أي رجل أي واحد من أفراد رجل (ويجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني) أي فيما اذا كان نكرة لانه حينئذ عبارة عنه فيقال أي رجل ضربك وأي رجل ضربك (و) يجب مطابقة الضمير (له في الاول) أي فيما اذا كان معرفة فيقال أي الرجل وأي الرجل ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل عن جزء من أجزائه (قيل نعم) أي (بالوصف) كما هو شأن سائر التكررات (وقيل لا بل وضع ابتداء للمعوم) للفرق الظاهريين قولنا أعط رجلنا جاءك للسؤال وأي رجل جاءك للسؤال وعند خصوص الوصف يخص أما عند الفرقي الاول فظاهرا وأما عند هذا الفرقي فلانه صارف له عن العموم (فرع * يعنى الكل اذا ضربوا في قوله أي عبيدي ضربك فهو حر) لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحرية كهم (بخلاف في ضربته) كلمة في من سهو الناسخ أي هذا بخلاف أي عبيدي ضربته فهو حر (فانه لا يعنى فيه الا الاول في) صورة (الترتيب أو ما يعينه المولى في) صورة (المعية لان الوصف لغيرهم) وهو مخاطب لانه الضارب (وهو خاص) فلا يعم الحكم (وأورد) عليه لانه لا نسلم أن الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبة وعام كيف (المضروبة تم كالمضاربة) وهي صفة لهم (فأفهم) وتفصيل هذا المقام يطلب من الكتب المبسوطة للكرام

(الفصل الرابع * وهو) أي المفرد (بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف) له (أو مباين) له (لانه اما أن يتحد مفهومهما من كل وجه) احتزبه عن نحو الحد والمحدود (كالبز والقرح أولا) يتحد مفهومهما بل يتعدد وان كان من وجهما سواء صدقا على ذات (كالتاطق والفصيح) أولا كالانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان (مسئلة * الترادف واقع) في اللغة (بالضرورة الاستقرائية كالتأكيدي) أي كما أن التأكيدي واقع بالضرورة (خلافا للقوم) لا يعابهم (قالوا) لو وقع لوقع من غير فائدة واللازم باطل أما الملازمة فلان الواحد قد حصل به التعريف المعنى فالآخر أيضا تعريف هذا المعنى (والفائدة في تعريف المعرف قلنا) غاية ما رزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا (لا ينتفى التعريف) أي تعريف كل (بدلا على أن فائدته في الحسنات) البديعية (لا تخفى) على المتبع ولا نسلم أيضا أن الفائدة منحصرة في تعريف المعنى وتلك الحسنات (كالمجمع في قولك ما بعد ما فات وما أقرب ما هو أعم) ولو كان لفظ انقضى فقط موضوعا لهذا المعنى لفات الجمع (وكالمجانسة كقولك اشتريت البر وأنفقت في البر) ولو أقيم لفظ القمح مقام البر فانت ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الجوى قدس الله سره

فطوفان نوح عند نوحى كأدمعى * وابقاد تيران الخليل كلوعتى

ومنه ظهرا فائدة أخرى من المحافظة على الوزن (والمقلب نحو) قوله تعالى (وربك فكبر) دونه في فاعل (نم هو) أي الترادف (على خلاف الاصل حتى اذا ترد لفظ) بينه وبين غيره كالمجاز (فيجمع على غيره) لقلته بالنسبة الى أغيره (مسئلة * يجوز اقامة كل مقام الآخر في حال التعدد اتفاقا أما في) حال (التركيب) مع العامل أو العسول أو غيرهما من العلاقات

عليهم المناشدة في نقل الاخبار ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم حيث أشكل عليهم كسئلة العول وميرات الحدو المفوضة ويسع أم الولد وحده الشرب والربا في غير النسب ومثعة النساء ودية الجنين وحكم المكاتب اذا كان عليه شيء من النجوم والربا بالعب بعد الوطاء والتفاه الخناين وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأديان والكتب عنها ولم ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافاتهم مرجعة التوراة لاسيما وقد أسلم من أخبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعب الله من سلام وكعب الأجر ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد اليأس من الكتاب فكيف يحصل القياس قبل العلم (المسلك الرابع) الطباق

(فلا يجب) الجواز بل قد يمتنع هذا (وهو الحق) وقيل يجب) الجواز ولا يمتنع أصلا (وعليه) الشيخ (ابن الحاجب) وقيل يجب الجواز (ان كانا من لغة) واحدة وان كانا من لغتين يمتنع (واختاره) البيضاوي (في المنهاج) الحاصل أن المذاهب ثلاثة جواز الإقامة مطلقا وجوازها ان كانا من لغة فقط وعدم اطرادها وان كانا من لغة وهو المختار (لنأن 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 (الصحة خدأى أكبر) عند افتتاح الصلاة وللإلزام باطل (وأجيب) أولا (بأن الحنفية يلتزمونه) أي جوازه عند افتتاح الصلاة فبطلان التالي ممنوع (و) ثانيا (بأن المنع شرعي) ان سلم المنع فان الشرع لم يصح الافتتاح به (والتراع في الصحة لغة) و) ثالثا (بأن اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا بالنعرب فلا يلزم) من امتناع صحة خدأى أكبر (المنع في اللغة الواحدة) وهذا غير واف فإنه من قبيل المؤاخذات اللفظية لانه أن يقول لوصح لصح الله أعظم فلا جواب الا الاول منا والثاني مما عدانا أصحاب اطراد الجواز (قالوا المعنى واحد) وهو المقضى لجواز الإقامة (ولا يحجر في التركيب لغة) اذ هو لا فائدة المعنى واللفظان فيها سواء وان مانع في لغتين فقط قالوا لا يحجر في التركيب الامن لغتين (قلنا) قولكم لا يحجر في التركيب (ممنوع) ألا ترى أنه يقال صلى عليه دون دعا عليه (خصوصا) اذا كانا (من لغتين) فان الحرف فيه ظاهر ثم ان أصحاب اطراد ان أرادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة لم تستدل فان وحدة 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 التراع على هذا يصير لفظيا قد يبر (مسئلة * لا ترادف بين الحد) التام (والمحدود خلا للقوم قالوا ما الحد الاتبدال لفظ بلفظ أجلي) منه والمقاد واحد وهو المعنى من الترادف (لنأن أن المحدود يدل على الصورة الوحدانية) أي على أمر واحد مجمل معلوم بالصورة الوحدانية (بمخلاف الحد) فإنه يدل 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 التراع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فيه) في شرط فيه الافراد يبنى الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط قال بالترادف (فممنوع) فان الفرق يقين 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 وأهل 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 يتأتى منه هذا القول وان كان المعنى واحدا من كل وجه أيضا والآن التراع الى اللفظ البتة فان النافين نفوه بمعنى والمثبتين اثبتوه بمعنى آخر الا ان يقال انهم مارأوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء أو يقال التراع في نفس اتحاد المفهومين هل يحد من كل وجه أولا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله أعلم بمراد عباده (مسئلة * لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لا اتحاد اللفظ) كما في التأكيدي اللفظي (أو تغاير المعنى) كما في التأكيدي المعنوي ولا بد في الترادف من التخالف 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 (مستقبلا بالمفهومية) كيف لا وليس معناه الامعنى المتبوع (فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وانما لا يدل) التابع (مفردا) عن متبوعه (لانه) انما (وضع) وقررت في الاستعمال (لنقوية متبوعه قبله على زنته

الامة قاطبة على أن هذه الشريعة ناسخة وأنها شرع بعترسولنا صلى الله عليه وسلم بحملتها ولو تعبد بشرع غيره لكان محبوا
لاشارع ولو كان صاحب نقل لأصاحب شرع الآن هذا ضعيف لانه اضافة تخيل المجاز وأن يكون معلوما بواسطة وإن لم يكن
هو شارع الجميع وللخائف التسليم بخمس آيات وثلاثة أحاديث الآيه الاولى أنه تعالى لما ذكر الانبياء قال اولئك الذين هدى
الله فبهذا هم اقتده قلنا اراد بالهدى التوحيد ودلالة الادلة العقلية على وحدانيته وصفاته بتدليلين أحدهما أنه قال فبهذا هم
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 وإن دل على معنى لكن ليست دلالاته وضعفية بل دلالاته كدلالة
المقولات وبهذا يظهر لك سر عدم الترادف بينهما وأما ما ذكره المصنف فقبه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في
الترادف ألا ترى أن الضمير المتصل والمنفصل مترادفان مع أنه لا يدل المتصل لو أفرد على شيء أصلا وقد يكون الترادف في
الحروف أيضا مع أنه لا دلالة لها حال الافراد فتدبر

(الفصل الخامس * وهو) أي المفرد (باعتبار وحدة المسمى) المدلول له (وتعدده خاص وعمام قال أبو الحسين البصري)
في تفسير العام (العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج) وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له (وضع واحد) وتمام زاد
(ثلاثا يخرج) عن الحد (المشترك اذا استغرق) لما يصلح له (باعتبار معنى) واحددون معنى آخر فانه لا يستغرق لما يصلح
له مطلقا مع أنه عام (قيل) في حواشي ميرزا جان انما زاد ذلك (ولم لا يدخل المشترك اذا أريد به جميع معانيه) فان
ارادتها صححة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع (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 ما أولا فانه على هذا لا يصح هذا التقيد أصلا وان كان للصياغة عن خروج المشترك المستغرق
باعتبار معنى واحد فانه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين وأما انما فلا ان 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 فأنهم ما لا يستغرقان لما يصلحان له من الافراد بل
لافراد ما أضيف اليه والمراد بالاستغراق أعم من الاستغراق الاجتماعي والانفرادي هذا (ثم أورد نحو عشرة) فانه مستغرق
لما يصلح له من الآحاد التي هي أجزاءه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ أصلا لقوله افراد مفهوم بدل قوله ما يصلح له (وأجيب
بأن المراد) بالصلوح المعبر في الحد (صلوح الكل للجزئيات) لا الأجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات فال
الى تعريف الشيخ (وهو) أي العشرة (لا يصلح للأحاد) صلوح الكل للجزئيات (ولا يستغرق العشرات) أي جزئياته
فان الكلام في المنكر وأما المعرف المستغرق فن افراد المحدود فلا نقض بدخوله فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعرف
المستغرق فان استغراقه للأحاد هو ليست جزئياته قال (وعوم الرجال باعتبار أن اللام يبطل معنى الجمعية) ويجعله
بمعنى المفرد (كأهل الحق) المختار من المذهب حينئذ جزئياته الآحاد لا المجموع (وقيل) عومه (باعتبار تناوله للجماعات)
وحيث لا يراد (بأنه) أن الجمع المستغرق متناول لجزئياته أما على المختار فلا ان جزئياته الآحاد هو مستغرق لها وعلى غير
المختار جزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين (أو) عوم 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 مشتتل على مفرد وهو الرجل (أو) حكماء كالتساء) فانه جمع امرأه من غير لفظه وهو غير مشتتل عليه حقيقة
لكنه في حكم المشتتل لكونه في معنى المشتتل (أقول يشكل) على هذا الجواب (بعوم اسم الجمع كالتقوم فانه) لا يستغرق
لجزئياته ولا جزئياته ما اشتمل عليه لعدمه فانه (ليس له مفرد ولو تفديرا) حتى يكون مشتلا عليه (فأفهم قال) الامام (نظر
الاسلام) في تفسيره (هو ما انتظم جمعاً من السميات) انظما ما استغراقاً بالام لا (لفظاً) كل رجال أو معنى كالتقوم والجمع المنكر
عنده) رحمه الله تعالى (منه) أي من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله وقال الامام حجة الاسلام أبو حامد محمد (القراني)
رحمه الله تعالى وأذا قلنا ما إذا فقه العام (اللفظ الواحد) احترز به عن المتعدد (الدال) من جهة واحدة على شيئين فصاعداً) احترز

أنه كيف أمر بجميع شرائعهم وهي مختلفة وناسخة ومنسوخة ومتى بحث عن جميع ذلك وشرائعهم كثيرة فدل على أنه أراد الهدى المشترك بين جميعهم وهو التوحيد الآية الثانية قوله تعالى ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وهذا يتصل به من نسبة الى ابراهيم عليه السلام وتعارضه الآية الاولى ثم لاجبة فيها اذ قال أوحينا اليك فوجب بما أوحى اليه لا بما أوحى الى غيره وقوله أن اتبع أى اقل مثل فعله وليس معناه كن متبعاله وواحد من أمته كيف والملة عبارة عن أصل الدين والتوحيد والتقديس الذى تتفق فيه جميع الشرائع ولذلك قال تعالى ومن يرغب عن ملة إبراهيم الا من سفه نفسه ولا يجوز تسفيه

بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال على التعدد من جهات وفي الاطلاقات ولا يصح أنه لا احتراز عن المشترك المستعمل في معان فانه رحمه الله تعالى لا يجوز هذا الاستعمال (وأورد) عليه (أو لا المعدوم) المعرف المستغرق فانه لا يدل على شئ فضلا عن شيئين فصاعدا (فان مدلوله ليس بشئ والجواب أنه شئ لغة) فان أهل اللغة يطلقون الشئ على المعدوم أيضا (وان لم يكن) شيا (كلاما) فان أهل الكلام لا يطلقون الشئ عليه وفيه خفاء فانه قال في المواصف ان اللغة شاهدة لنا بانها لا يسمى المعدوم في اللغة شيا وأيد عليه تأييدات فالاولى أن يقال انه وان لم يكن شيا حقيقة ووضعه الكنه شئ مجازا وهذا المجاز شائع من فهم فلا يمتنع استعماله في التعريفات (و) أورد (ثانيا الموصول بصلته عام) الخال أنه (ليس بلفظ واحد) فلا يصدق عليه الخدمع أنه من افراد المحدود (والجواب أن العام هو الموصول) وحده المقترن مع الصلة (كالعرف باللام) فانه وحده عام حال افتقاره باللام والصلة مبنية لمعومه كاللام والموصول وحده لفظ واحد وليس العام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم ان هذا اليراد غير مختص بتعديده الخبر الامام العارف بل وارد على الجميع فيحتاج الى هذا الجواب فان العام من أقسام المفرد كما لا يخفى على المتأمل (وقد يجاب) في شرح المختصر (بأن المراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد بتعدد المعاني) فالعام حينئذ مادل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على الكثير دفعة لأن واحدا منها معلى واحد والآخر على آخر كما لا يخفى (وقيل) في شرح الشرح (ان أريد) بالدلالة على شيئين الدلالة (بالمطابقة فأمثال هذا) أى الموصولات (لا يدل على شيئين) بالمطابقة فانها موضوعة لمفهوم كل شئ تستعمل في الجزئيات فلا تكون الدلالة عليها مطابقة (وان أريد) بها (الاعم) من المطابقة والتضمن (دخول الالفاظ التى لها مدلولات تضمنية) فانها تدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الاجزاء قيل هذا الاشكال وارد على أصل التعريف ولا تخصيص له بهذا الجواب ويمكن أن يقال لعل وجه ايراده على الجواب أنه يخرج الموصول بغير وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا اليراد الا اذا ثبت أن الموصول داخل فيه وقد أثبت دخوله بهذين الجوابين فأورد هذا اليراد ويمكن الجواب عنه بان المراد بالشيئين فصاعدا الفردان من مدلول اللفظ فصاعدا وظاهر أن الاجزاء الدالة هي عليها تضمنت افرادا ومعنى قوله فصاعدا أن لا تقف الدلالة الى حد وحينئذ أيضا يخرج الالفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فانها واقفة عند حد اذ لا ماهية مركبة من أجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بان المراد الدلالة المطابقة مجازية كانت أو حقيقية أى الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات تدل على كل مطابقة لكن اجمالا من حيث انه فرد لمفهومه الذى جعل عنوانها وهذا التام يتم لوجعل كل فرد موضوعا له استقلالاً وحينئذ يلزم أن يكون العام المختص وحقيقة فى الباقي فانه مستعمل فى الموضوع له وبهذا الجواب يندفع أيضا لوقر سؤال شارح الشرح بأنه ان أريد أن الدلالة مطابقة له لا يصدق على الموصول بل على فرد من افراد العام لان اللفظ الواحد لا يدل على الكثير وان أريد الاعم دخل الالفاظ الموضوعه بازاء معنى مركب فافهم وما أورد أن العام لو كان موضوعا لكل لكان كل واحد واحد مدلولاً وتضميناً فلا يسرى الحكم اليها فانه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب عنه انه وان لا يلزم عقلا ولكنه يلزم فى خصوص الالفاظ العامة لئلا فان الالفاظ العامة انما وضعت للكل لان يجعل محط الحكم كل واحد واحد فى الاستعمال ورب شئ لا يلزم عقلا يلزم لغة وبالعكس قد تدر (وأجيب) فى حواشى ميرزا جان باختار شق المطابقة والقول (بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية) مما يصدق عليه الصلة (وضع عام) واحدا لانها موضوعة لمعان كلية لتستعمل فى الجزئيات كما زعم المورد (فاذا أريد بها الجميع) من الجزئيات التى وضعت بازائها (دل على الجميع مطابقة) لأنها مستعملة فيما وضعت لها (أقول) فيه نظر فان غاية ما يلزم منه ان الكل معا وضعت له فيكون الاستعمال فى كل بدلا لمطابقة و (المطابقة فى كل بدلا لاستلزام

الانبياء المخالفين له ويدل عليه أنه لم يبحث عن ملة إبراهيم وكيف كان يبحث مع اندراس كتابه وأستناد أخباره الآية الثالثة قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وهذا يتسلسل به من نسبه الى نوح عليه السلام وهو فاسد تعارضه الآيتان السابقتان ثم الدين عبارة عن أصل التوحيد وانما خصص نوحا بالذكر لثبوتها له وتحصيها ومتى راجع رسول الله صلى الله عليه وسلم تفصيل شرع نوح وكيف أمكن ذلك مع أنه أقدم الانبياء وأشد الشرائع اندراسا كيف وقد قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فلو قال شرع لنوح ما وصاكم به لكان ربما دل هذا على غرضهم وأما هذا فيصرح بضده الآية

المطابقة في كل معا) فانه لم يوضع لكل معا (فتدبر) والتحقيق أن حال الموصول حال المعرف باللام بعينه فهو ربما يقصد به النبي المعين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد مما اتصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد الفرد المهم منه المعهود في ذهن العام 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 الملائمة لها من الجملات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع أفراد متصفة بصفة دال عليها مطابقة وكذا المستغرق لأفراد صفة أخرى أيضا دال عليها مطابقة وليس المقصود أن الوضع لكل واحد واحد كما انصف بالصلة بدلا وأن الوضع لكل بدلا لا يستلزم كون الدلالة على الكل معاطبة بل انها موضوعة لكل معا فالمستعمل فيها يدل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه الحق وأما الالفاظ المجازية المستغرقة لأفراد معانيها المجازية فالجواب عنها إما بان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقيا كان أو مجازيا وإما بما قال المصنف ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا بالنسبة الى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم فيكون العموم مدلولاً مطابقياً لكن على الثاني يخرج الالفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازا نحو النكرة المستعملة في الانبياء المستغرقة ولا بأس به فان الظاهر أن التعريف للعلم الحقيقة هذا وقد يجاب بأن الموصول موضوع لصفة حصية مما اتصف بالصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية والمصاحح الاستعمال في واحد منهما بل مطلقا فاذا ريد الكل كان كما يريد من المشترك جميع المعاني لأن المشترك شرط استعماله أن لا يجمع المعاني في الازادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطأ وهنالم يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لأنه استعمال صحيح فيما وضع له ولعل هذا الجواب تنزى والحق ما أفدنا سابقا فتأمل وتشكر (و) أورد (ثالثا بدخول المثنى) فانه يدل على شيئين (والجواب أنه لا يدل على معنيين فصاعدا) معا (اذ المراد بالدلالة على معنيين فصاعدا الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما (والصلىح) المثنى (لما فوق الاثنين) فلا يدخل في الحد (قبل يقتضى ذلك) الذي ذكرت من المعنى (لوانع بدرهين فيما اذا) وكل رجل (وقيل له بعه بدرهين فصاعدا لم يكن ممتثلا) لان معناه على ما ذكرت البيع بدرهين وبما فوقهما فالاذن لم يتناول البيع بدرهين فلا امتثال (والحق خلافه) لانه ممتثل قطعاً حتى ينفذ البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ (ويجاب بانه لا يمكن العطف فيه) أى في التوكيل (على درهين لانها لا يصعدان) لان الدرهمين لا يصيران ما فوقهما (بل الصاعد هو الثمن) بل يزيدة عليهما واذا لم يصح هذا (فقيل انه حال محذوف العامل والمعنى فيذهب الثمن صاعدا) فالو كالة بالبيع بدرهين والاجازة 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 بمقابلته الدرهمين والصاعد فلا امتناع في العطف فلهذا أراد بالعطف معناه الغوى والمتصود أنه لا يصح تعلقه بدرهين اذ هما لا يصعدان بل فصاعدا يتعلق بالمحذوف فقد تم التوكيل بالبيع بدرهين وهذا خبر آخر وأما فيما نحن فيه فصح التعلق بالشيئين فهما يصعدان باعتبار المدولية وهذا أيضا غير واف فان الشئين نفسهما لا يصعدان الا بالضم كالدرهمين فكما يصح الصعود فهما باعتبار المدولية بان يفهم منه الشئان وشئ زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار النسبة بان يجعل مع درهم زائد ثمنا فلا فرق بين الصورتين بل الحق أن المتبادر في العرف من مثل هذه العبارة التخيير بين البيع بدرهين وبما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين أو على ما فوقهما وحيث قد تقرر النقص للمثنى في مقاره ولك أن تقرر الجواب بأن المعنى

الرابعة قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والآية وهو أحد الانبياء فليحكم بها واستدل بهذا من نسبة الى موسى عليه السلام وتعارضه الآيات السابقة ثم المراد بالنور والهدى أصل التوحيد وما اشترك فيه النبيون دون الاحكام المعرضة للنسخ ثم لعله أراد النبيين في زمانه دون من بعدهم ثم هو على صيغة الخبر لا على صيغة الامر فلا حجة فيه ثم يجوز أن يكون المراد حكم النبيين بها اماما ابتدأهم به الله تعالى وحيا اليهم لا بوحى موسى عليه السلام الآية الخامسة قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامها ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون قلنا المراد به ومن لم يحكم بما أنزل الله مكذبا به وجاهداله

في التوكيل اجازة البيع بمن درهمين وبن من مازاد فظاهر أن البيع الواحد لا يكون بمنين والمفوض اليه ليس إلا بعبا واحدا فلزم التخيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشئيين والزائد يمكن بلفظ واحد وهذا ايضا لا يجوز نوع فلفظ ويمكن أن يقال ان المتبادر من أمثال هذه العبارة أحدهما عرفا في ضرورة التوكيل المقصود التخيير بين البعيعين بمنين وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين أو الزائد لكن بلفظ واحد والدليل باعتبار الاوقات فعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد أخرى والمثنى لا يدل على الزائد أصلا وهذا أيضا غير وافي فانه حينئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستعراقى فانه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين أصلا هذا (ثم قيل لاحاجة) حينئذ (الى) قيد (اثنين) فيلزم الاستدراك بل يكفي أن يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين (اذما من عام الاويدل على ما فوق الاثنين) وفيه انه لو حذف قيد شئيين لما صح تعلق فضاءه فاليه حاجة وان لم يكن حاجة في الاطراد والانعكاس نعم لو بديل العبارة نحو آخرنا كان اليه حاجة لكن تعيين طريق أداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي بأطول وأقصر هذا (أقول الجمع المنكر عنده) قدس سره (عام و يقول) هو قدس سره (أقل الجمع اثنين) لعل هذا من سهو الناسخ والصحيح اننا نقتد اثنين لادخال الجمع المنكر (فتظهر الفائدة) قال مطلع الاسرار الالهية الجمع المنكر المستعمل في اثنين ان كان عاماد اخلافي الحد فلا يخرج المثنى ويبقى النقض به وان لم يكن عاماد اخلافيه فلا تظهر الفائدة أصلا فتدبر (و) أورد (رابعا) النقض (بالجمع المعهود والمنكر) فانهم ما دلان على اثنين فضاء (وأجيب) أولا (بالتزامه) فانهم ما عامان عنده قدس سره ولا مشاحة في الاصطلاح (و) ثانيا على التزل (بان المراد الدلالة) على اثنين فضاء (معابا بالاستعراق ولا يشكل بالجمع المضافة مثل علماء البلد) فانه غير مستغرق لافرادها كلها بل بعضها كالعهود (للقرب بين بين الافراد للخصوص على الاطلاق) ككافي الجمع المضاف فانه اعتبر الخصوصية أولا بالاضافة ثم اعتبر استغراقه لجميع أفراده (وبين الافراد للطلق على الخصوص) ككافي الجمع المعهود فانه اعتبر مطلقا وأريد بعض مسمياته فلا شائبة للاستعراق فيه (فان في التحرير) أنه عرف العام بمادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا برفقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على أفراد مخصوصة لا مطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان مسمياته مستغرقة مقيد المطلقا وأجيب بأن المشترك في عالم البلد ولم يقيد بشئ بخلاف المعهود فان المشترك فيه الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق (أن لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا) لان عالم البلد ايضا معهود وإرادته عهد دون عهد لا تبدل عليه العبارة (ساقط) لان المضاف بالاضافة العهدية يلتزم خروجه وبالاضافة الاستغراقية لا عهد 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 المنصف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام أبي زيد في الاسرار وعليه حل كلام الامام الشيخ أبي بكر الجصاص الرازي رجهما الله تعالى (وقيل) يتصف به المعنى (بجواز عليه الأكثر) من الاصوليين ومنهم الامام نورا الاسلام رحمه الله (وقيل لا) يتصف به المعنى (حقيقة ولا مجازا) وهذا مما لم يعلم فانه ممن يعتمد بهم (لنا أن العموم) لغة وعرفا (مطلق الشمول وهو معقول في المعنى) ككافي اللفظ (عموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلية للجزئيات فان قيل) العموم (شمول أمر واحد) وشمول أمر واحد (ليس في المطر والصوت بل الافراد تبعض) فان المطر الذي في بلد غير مبلد آخر والكيفية المسموعة لشخص قائم بالهواء المحتبس في سماعة غير القائم بالهواء الذي في سماعة أخرى كذا قالوا (أقول) ليس الامر كما زعمت (بل الطبيعة) من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المهمة (نعم في ضمن الافراد) الموجودة في محال متعددة (وقيل) في الجواب (لم يعتبر في

لامن حكم بما أنزل الله عليه خاصة أو من لم يحكم به ممن أوجب عليه الحكم به من أمته وأمة كل نبي إذا خالفت ما أنزل على نبيهم أو يكون المراد به يحكم بمثله النبيون وإن كان يوجب خاص الهم لا يبرق التبعية. وأما الأحاديث فأولها أنه صلى الله عليه وسلم طلب منه القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في القرآن قصاص السن إلا ما حكى عن التوراة في قوله تعالى والسن بالسن قاتلنا بل فيه فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فدخل السن تحت عمومه الحديث الثاني قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وقرأ قوله تعالى وأقم الصلاة لذكري وهذا

الهموم لغة شمول أمر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعض (ثم أفاد شارح المختصر أن الإطلاق لغوي أمره سهل) فإنه يعرف بالاستقراء (إنما التزاع في أمر واحد متعلق بمتعدد) هل يصح أم لا (وذلك) أي تعلق الأمر الواحد بمتعدد (لا يتصور في الأعيان الخارجية) اتفاقاً وإنما يتصور في المعاني الذهنية (فإن العقل لا يأتي عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد (والاصوليون ينكرون وجودها) فتعوا انصاف المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره (فحمل التعلق بعضهم) وهو شارح الشرح (على الحلول) فالحاصل أن حلول أمر واحد في متعدد لا يتصور في الأعيان الخارجية وإنما يتصور في المعاني الذهنية (وعلى عدم تصوره في الخارج بان العرض الواحد لا يحمل المحال المتعددة ويرد عليه أنه لا فرق حينئذ بين) المعنى (الخارجي و) المعنى (الذهني) فلا يصح قوله وإنما يتصور في المعاني الذهنية وهذا لا يرد لو أراد بالأعيان الخارجية الأشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع المأخوذة من حيث هي وإنما يخص الأشخاص الخارجية لأن المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا أشخاص ذهنية عندهم والمراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجودة فيه (أقول وأيضا يجوز أن يكون) المعنى (جوهرًا كالطمر) فلا يتصف بالحلول أصلاً (فتأمل وحمل بعضهم) وهو ميرزا جان التعلق بالمتعدد (على الحمل والصدق) وذلك لا يتصور في الأعيان أي الأشخاص الخارجية (فإن صدق أمر واحد) شخصي (خارجي على أمور لا يجوز بخلاف معقول ذهني) إذ منه الكليات الصادقة على الكثير والاصوليون ينكرون المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني وبوجود الكليات في الأعيان (أقول برده على أن الصدق) والحمل (لا يقتضي الوجود بل تكفي المعقولة كإفي المعدولات) فإن المحمول فيها عددي غير موجود مع كونه محمولاً على الموضوع (والاصوليون لا ينكرون ذلك) الحمل وكيف ينكر عاقل هذا (ثم أقول الصواب حمل التعلق على الوجود والمعنى أن لا شمول لعدم الاجازة) فإن الشمول وجود أمر في متعدد (ووجود أمر في موجود متعدد لا يتصور في الأشخاص الخارجية) فحمل الأعيان على الأشخاص وذلك ظاهر (وإنما يتصور في المعقولات الذهنية إذ منها الكليات الطبيعية التي قيل بوجودها) في تصور الشمول فيها للمتعدد (وجهور الاصولين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما عرفت في بحث الأمر) من المختصر فتعوا شمول أمر واحد لمتعدد في المعاني (هذا) وعلى هذا فيرجع حقيقة التزاع إلى التزاع في وجود الطبائع واعلم أنه لا شك أن العموم على هذا التقدير بمعنى وجود أمر واحد في متعدد ولا شك أن الألفاظ لا تتصف بهذا المعنى فلا يصلح تحرير التزاع المذكور آنفاً فإن الكلام في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقاً هل يتصف به المعنى ولو أريد أن الأخرى بالتزاع هذا فهو كما ترى إذ لا عرض للاصولي بعده ثم إن الاستغراق حقيقة ليس إلا للمعنى فإنه هو المنطبق على الأفراد واللفظ ليس مستغرقاً إلا باعتبار الدلالة على الأفراد حينئذ لا يصح القول بانصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنازع أصلاً اللهم إلا في اللفظ وما في التحرير أن مبنى النزاع أن من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كتغير الإسلام منع انصاف المعنى به حقيقة فإن الواحد الشخصي لا يتناول الكثير وإنما يتصور في الذهني وهو ينكره نعم يجوز مجازاً ومن منع مجازاً أيضاً زعم أن لأعلاقة (ومن لم يشترط الوحدة الشخصية جوزا انصاف المعاني به وهو الحق) يقال مطر عام فلا يلتفت إليه لأنه مع أنه لا أثر له في كلام الامام نضر الإسلام أصلاً وأن الواحد الشخصي ذهنيًا وعينيًا لا يتصور تناوله للكثير لا يلزم منه الانصاف عما يتصف به اللفظ وعباراتهم تدل عليه وحرر النزاع بعض من تعمق نظره أن المراد بالعموم الاستغراق لأفراد المفهوم الصالح لغيره من الأحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف بالمعنى فيخص بمخصص كما نفي أم لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاء هل له عموم أم لا وإلى الثاني ذهب الامامان الشيخ نضر الإسلام والشيخ شمس الأئمة الحلواني رحمهما الله تعالى كما بين بان التصرفات والتجوزات إنما تكون في الألفاظ دون المعاني فاتهاما لم تعبر باللفظ لا يتصرف

خطاب مع موسى عليه السلام قلنا ما ذكره صلى الله عليه وسلم له لئلا لا يجاب لكن أوجب بما أوحى اليه ونبه على أنهم أمروا
بأمر موسى وقوله لذكرى أي لذكر الجاني للصلاة ولولا الخبر لكان السابق إلى الفهم أنه لذكر الله تعالى بالقلب أول ذكر الصلاة
بالإيجاب الحديث الثالث مر اجتمع صلى الله عليه وسلم التوراة في رجم اليهوديين وكان ذلك تكذيبا لهم في انكار الرجم إذ
كان يجب أن يراجع الإنجيل فإنه آخر ما أنزل الله فلذلك لم يراجع في واقعة سوى هذه والله أعلم
(الأصل الثاني من الأصول الموهومة قول الصحابي) وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقا وقوم إلى أنه حجة إن خالف

فبها زيادة أو نقصان ويطلق عليه العموم مجازا بان يراد مطلق الاستغراق والشمول لآكل 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 الانصاف به حقيقة ومجاز فهو بمن لا يعتد بهم زعمانهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا في التحريم من الكلام
ما يقضى منه العجب هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة * للعموم صيغ) دالة عليه بالوضع انفرادا (وقيل ليس له صيغة
وما يدل عليه في الاستعمال (حقيقة في الخصوص مجاز في العموم وقال) الشيخ أبو الحسن (الشعري تارة بالاشتراف) بين
العموم والخصوص (وتارة بالوقف) وفسر بأنه لا يدري أي هي حقيقة في العموم أم مجاز وبأنه لا يدري معناها وردت بالاشتمال
متحقق قطعاً فلا بد من الوضع فاما النوعي الذي في المجازات واما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد إلا في كونه حقيقة أم مجازاً (وقيل
بالوقف في الاخبار) فقط (دون الامر والتبهي وقيل لانزع في الالفاظ المركبة) الدالة على العموم (مثل كل رجل وجميع الرجال واما
التزاع في الصيغ المخصوصة وهي أسماء الشرط والاستفهام) كن وما ومتى (وقيل من أول بدل) على الافراد (على البدل
احتمال الامعاجزما) فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه أصلاً (وأوجب بأنه يدل) على جميع الافراد (دفعه لكن على سبيل
التردد) في ثبوت الأبوته فانها 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 فان من يدل على عاقل والذي على ذات فاذا
علقا بشرط وصلة عامتين يع كل فرد من أفرادهما التي وجد فيها الشرط أو الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان شمول الشرط
والصلة لا يوجب أن يقصد استغراق الكل مع اقتران الأداة كانا وصفين مناسبين للحكم فيعم الحكم 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 والالتم يبق الألزم
لازماً فالحق أن العموم فيها موصفي (والجمع المحلى) بالألزم (و) الجمع (المضاف واسم الجنس كذلك) أي المحلى والمضاف لكن لا مطلقاً
بل (حيث لا عهد) فان العهد مقدم على الاستغراق في الجميع (وان كان بعضها أقوى) في الدلالة على العموم (من بعض) كالجمع
المحلى والمضاف فانهما أقوى من المفرد كذلك (و) منها (النكرة المنفية ولا رجل فتحا) أي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي
لنفي الجنس (نص) في العموم (دنه رفعا) أي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي 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 واعتراض
عليه الشيخ ابن الهمام بأنه يجوز لا رجل فيهما بل رجلان فيها عندهم فينبغي أن لا يكون نصاعدهم وان قيل بأن النفي ههنا للجنس
مع وصف الجمعية تقول في لا رجل النفي 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 فأين النصومية 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 الجوع
موضوعة للجماعات من حيث هي واما الانتشار في التنوين ففي لالنفي الجنس يسقط التنوين لفظاً وتقديرًا فلا تبدل النكرة
على الفردية والانتشار وينفي الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون إلا بنفي جميع الافراد وأما في غيره فالنكرة منونة تبدل
على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل أن يتوجه الى صفة الوحدة فلا يتنفي الجنس بل يتحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل أولاً
فهما رجل بل رجلان أو رجلان فلا عموم ولو محضاً ويحتمل أن يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فتحا لا يحتمل نفي صفة
الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيم في الباقي بخلاف لا فيها رجل رفعا فإنه يحتمل نفي الجنس

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

في قيد العموم ولو خصوصاً في قيد العموم في الباقي ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم أصلاً وهو المراد بكون الاول نصاً فيه دون الثاني لأنه لا يجوز التخصص فيه فاندفع الأيراد وأما اذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع وأزال التنوين بقي جنس الجماعة من غير تقييد بصفة الوحدة والكثرة ويتوجه النفي الى جنس الجماعة عندهم فنتقي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم ويقع عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثني فيجوز للأرجل بل رجلا نفي الانصوية في العموم في أفراد الجنس فاندفع الاول هكذا ينبغي أن يفهم كلامهم وأما تحقيق الحق في أن استغراق الجمع للأحاد أو الجماعات وأن وضع النكرة لأي شئ فيسقطها لكان شاء الله تعالى ثم ان النكرة الغير المنفية بلا التي لنفي الجنس قد تكون نصاً في العموم عندهم أيضاً اذا زيد بعدهم نحو لامن رجل وما من رجل ولعل مراد المصنف أن لا رجل رفعا غير نص من دون عروض عارض موجب للتوصية فافهم (وجاء المنكر المنفي (لسلب العموم) أيضا (نحو ما كل عدد زوجا) نقل عن الشيخ عبد القاهر أن كلمة انفي اذا قدمت على كلمة كل كان لسلب العموم واذا أخرت كانت لعموم السلب (والحق أنه) أي عموم النكرة المنفية (عقلي) لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فنفي كل فرد من لوازم نفي الحقيقة وهذا وان لم ينأف الوضع اذا استبعاد في الوضع الوازم العقلية لكن الوضع اثبات أمر لا حاجة اليه كالوضع للدلالة على حياة الالفاظ فالوضع صانع كذا في التحرير واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية أن الحقيقة كانت نفي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فرد ما اذا الفرد هو الطبيعة فانتفاءها انتفاءها فلا لزوم أصلاً ثم الحقيقة اذا أخذت من حيث الاطلاق لا بأن يكون جزأ منه بل بأن يكون عنوانا وشرحا لمرتبة من المراتب فانتفاءها لا يكون الا بانتفاء جميع الأفراد كالحق بعض المتأخرين من أهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة رأسا لا يكون الا بانتفاء جميع الأفراد فالعموم لازم لهذا الانتفاء قلت ان كان هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار موضوعا والافق أن يفهم هذا النوع من الانتفاء ثم لو كان العموم عقليا ولازم لهذا الكلام عقلا كحياة الالفاظ لماصح التخصص والالتحاق المزموم بدون اللازم ثم ان المشهور أن وضع هذه النكرة للأفراد المستغرقة فعنى ما جاء في أحد ما جاء كل أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما أتقلت شعرا فإنه يفيد نفي قول كل شعرا عن المشكلم وأما نفيه لغيره وهذا متنع وقيل النكرة موضوعة للأفراد المهم كافي الاثبات وهيئة تركيبه مع النفي موضوعة لافادة نفي هذا الفرد رأسا فيلزم انتفاء جميع الأفراد ضرورة والتزاما 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 النكرة ببعض الأفراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام نفي الاسلام هكذا وبيان ذلك أن النكرة في النفي نعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا معنى في صيغة الاسم وذلك لأنك اذا قلت ما جاء في رجل فقد نفيت محي عن رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة لتصح عدمه بخلاف الاثبات لان محي عن رجل واحد لا يوجب محي عن غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم انتهى كما انه الشريعة وهذا يحتمل أن يكون اشارة الى أن عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل أن يكون معناه ان وضعه لانتفاء الفرد المهم رأسا لعموم من لوازمه والثاني أولى فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق أهل العربية يقتضي أن الصواب هو الاول وأن العموم من مدلولاتها الطبيعية والله أعلم بحقيقة الحال (لناجواز الاستثناء) ثابت في الكلمات المذكورة (وهو معيار العموم) فانه لاخراج ما لولا له دخل (أقول لا نقض بالعدد كما أورد) بأنه يجوز الاستثناء منه فيلزم عموم مع أنه خاص (لان المراد استثناء ما لا يقف بالحد) والحاصل أنه يجوز استثناء ما لا يقف الى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناولها واستغراقها لانه لغة بخلاف العدد فان الاستثناء منه واقف الى حد (والاعتراض) يمنع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضعي والاستناد

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

(لجواز أن يفهم) العموم (بالقرينة كالترتب على الوصف المناسب) للحكم الموجود في كل فرد (في نحو السارق) والسارقة فاقطعوا أيديهما (الآية) وأكرم العلماء. فان السرقه مناسبة لشرع الحدود موجودة في جميع أفرادهم فيم الحكم وكذا العلم مناسب للاكرام (أو) نحو (العلميان الغرض) أى غرض المتكلم (تعهد القاعدة) الكلية (لأنه شارع) للاحكام والشرع غير مختص واحد دون واحد (أو) نحو (قوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (حكى على الواحد حكى على الجماعة) هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدى معناه عن أمية أنت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في نسوة يبايعنه على الاسلام فقالت يا رسول الله هل نيايعلك فقال انى لا أصافح النساء وانما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة ثم لو عطف هذا مع ما بعده على الجوروى قوله بالقرينة لكان أولى بحسب المعنى ويكون الحاصل لجواز أن يفهم من الكلام بقرينة فى الكلام بدل بخصوصيتها أو بدليل الحديث الدال على العموم فى الشرعيات مطلقا (أو تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية) وتعميم الحكم (أى القياس بنى الفارق) بين المذكور والمسكوت (أو الضرورة كإثبات النكحة المنقصة فان انتفاء فرد ما اعناه بانتفاء) جميع (الأفراد بالضرورة) وقد مر ما عليه (يجاب بأنه يفهم من غير علم بالقرينة) فانه لو صدر من هوليس عهد القوم اعدم مع غير ترتب على وصف مناسب نحو أكرم الجهال لبقى الدلالة بالجهال من غير ملاحظة قياس وانكار هذا مكاره (ومثله ظاهر فى العموم) لغة و (وضعا والانسداد بالحكم بالوضع) مطلقا فى العام والخاص وسائر الالفاظ (لأن مبنى على التساير عند التسبع) من دون توقف على القرينة (دون النص) من الواضع بأن هذا موضوع لذلك فلو لم يحكم مع وجود التساير بالوضع لما صح الحكم فى شئ من الالفاظ الموضوعه (وبجواز أن يكون) ان فهم المعنى (بالقرينة) فوجب أن يحكم ههنا أيضا بالوضع شاء على التساير الموجه له فتدبر (و) لنا (أيضا شاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات) على الاحكام (من غير تكبير) من أحد ونقل النيام و أتراب حيث لا مساع للتشكيك (وهذا) الاحتجاج (اجماع) منهم (على الدلالة) أى على دلالة تلك الصيغ على العموم (والأصل) فى الدلالة (الحقيقة) وأيضا نواز الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا يفيد علما بالوضع (وذلك) الاحتجاج (كاحتجاج) أمير المؤمنين (عمر) بن الخطاب رضى الله تعالى عنه (على) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عثمان (أبى بكر) الصديق رضى الله تعالى عنه (فى قتال ماني 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) أى هورضى الله عنه ولم يقل هذه ألقاظ عامة لا تصلح للاحتجاج (واحتج) الصديق رضى الله عنه (بقوله) عليه وآله الصلاة والسلام فى آخر الحديث المذكور فاذا قالوا عصموا منى دماءهم وأموالهم (الابحفا) أى الابحفا كامة 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 مذكورة فى صحيح البخارى وغيره * وفى شرح المختصر أن الذين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الا كبر رضى الله عنه هم بنو حنيفة وهذا خطأ من شارح المختصر فانه رضى 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 الشافعى ومالك الى الاول وقال الامام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وذهب الامام الهمام أبو حنيفة وأحد بن حنبل رحمهما الله الى الثانى وقال ليس للامام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن أدائها مطلقا لأنفسهم الى المصارف والى الامام وقال الصديق رضى الله عنه انما قاتلهم لأنهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هذا قول أبى هريرة رضى الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا

يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم أو من يخير العالم في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل * الشبهة الثانية أن دعوى وجوب الاتباع لم تصح لجميع الصحابة فتصح للخلفاء الأربعة لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وظاهر قوله عليكم للإيجاب وهو عام قلنا فيلزمكم على هذا تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضي الله عنهم إذا اتفق الخلفاء ولم يكن كذلك بل كانوا يخالفون وكانوا يصرون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم وظاهر هذا تحريم مخالفة كل واحد من الصحابة وإن انفرد فليس في الحديث شرط الاتفاق وما اجتمعوا في الخلافة حتى يكون اتفاق الخلفاء وإيجاب

عن أداء الزكاة فإن الكفرانما يتحقق لو امتنعوا مطلقاً وأنكروا افتراضها 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 وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير وقال هو رضي الله عنه من الأمر ومنكم الوزير 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 معاشر الأنبياء لا نورث) ما تركنا صدقة حين سألت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن أولادها الكرام ميراثها من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه من خمس خبير وفدك وعلى هذا أي عدم توريث الأنبياء انعقد الإجماع بهذا الحديث واستمر العمل إلى الآن لا ينكره الاشيقي وفي الصحيحين إن ما معاشر الأنبياء وكاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأنبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله وأصحابه أجمعين الصلاة والسلام أين يدفن فم ينكره أحد بل أجعوا عليه (واعترض ابن الزبير) بكسر الزاي المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره ألف مقصورة سين نزل الآية الكريمة انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أن المسج صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبدها بعض العرب (ورده عليه) وعلى آله الصلاة والسلام (بقوله) ما جهلك بلسان قومك إن ما لا يعقل (معروف) في كتب الاصول فابن الزبير احتج بالعموم وقد كان من أهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله وأصحابه بأن العام لا يحتج به بل رده بأنه عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة وانعادل المصنف الاسلوب إشارة الى عدم صحة هذه الرواية في التيسير لا يعرف له أصل كذا ذكره الحقاظ كالسبكي وغيره والذي في المعتبرات ماروي 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 وادون قال نعم قال فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزرفكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فقلت ان الذين سبق لهم منا الحسنى وأولئك عنها معدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا أيضاً كفاية لما نحن بصدده كما لا يخفى وذلك الاحتجاج (كقول) أمير المؤمنين (علي) رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطأ بملك عمن (أحلتها آية) وهي قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت أي ما نكحتم فانها بعمومها تتناول الامتتين المجتمعين فاحتج هو رضي الله عنه بالعام (وحرمتها آية) وهي قوله تعالى وأن نكح عوا بين الاختين وهي في معنى مصدر مضاف أي جمعكم بين الاختين وهو عام للجمع نكاحاً وطأ بملك البين فدللت على تحريم الجمع وطأ بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى أوردوا أن الدلالة لا تصلح لمعارضة العبارة فأثبت هو رضي الله عنه حكم التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا الأثر رواه عبد الرزاق والبيهقي ونقل في بعض كتب الاصول عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أنه رجع المي لموافقة البراءة الاباحة الاصلية وموافقة ما في المائة وهذا مخالف لكتب الحديث فإنه روى مالك والثنافي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن رجلاً سأل عثمان عن الاختين في ملك البين هل يجمع بينهما قال أحلتها آية وحرمتها آية وما كنت لأصنع ذلك فخرج من عنده فلقى رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أراه علي بن أبي طالب رضي الله عنه فسأله عن ذلك فقال لو كان لي من الأمر شيء ثم وجدت من أحل فعل ذلك لبعته نكالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس وهو كان يؤول وأن نكح عوا 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 وحرمتها آية ولا أمر ولا أنهى ولا أحل ولا أحرم ولا أفعل أنا ولا أهل بيتي وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود أنه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الامتين فكرهه فقيل يقول الله الاما ملكت أي ما نكحتم قال وبعيرك أيضاً ما ملكت يعنيك

اتباع كل واحد منهم محال مع اختلافهم في مسائل لكن المراد بالحديث اما امر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم أي عليكم بقبول إمارتهم وسمتهم أو امر الأمة بأن يهجموا منهم في العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا وملازمة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفقر والسكينة والشققة على الرعية أو أراد منع من بعدهم عن نقض أحكامهم فهذه احتمالات ثلاثة تعضد الأدلة التي ذكرناها * الشبهة الثالثة قولهم انه ان لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر فلنا تعارضه الأخبار السابقة فينطرق اليه الاحتمالات الثلاثة ثم نقول

فقد علم هذا أن هذه المسئلة اجتهادية مختلفة بين الصحابة والترجيح للتحريم للاحتياط ولكون عموم ما ملكت عينك متروك الظاهر كما عن ابن مسعود ظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولموافقة القياس فانه لما حرم الجمع فيما شرع سببا لخل الوطء فحريم الوطء نفسه أولى هذا والله أعلم بأحكامه (الغیر ذلك من الموارد) أي موارد الاستعمال (والوقائع) التي بلغت حد التواتر وترا معنوا يطول الكلام بذلك ولتم ما قال القاضي الامام أبو زيد القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث (واستدل) على المختار (بأنه) معنى قصدا فادته و (كثرت الحاجة الى التبعير عنه فيجب الوضع له كغيره) من المعاني التي وضعت الالفاظ بأزائها للتبعير عنها (وأوجب بأنه يستغنى) في التبعير عنه عن الوضع له انفرادا (بالجواز والمشتراك) فيجوز أن تكون الالفاظ للخصوص وتستعمل في العموم مجازا أو تكون مشتركة بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فتندفع حاجة التبعير ولا يلزم الوضع انفرادا (و) أوجب (بأنه اثبات اللغة) والوضع بالرأي والقياس وقد نهى عنه فيما مر (أقول لو قيل) في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التبعير عنه (فتجب الدلالة) عليه أي يجب أن يكون لفظه تاما الالفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والالفاظ الممكنة التبعير عن العموم وفادته (وقد وجدت) للدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طين ما يقتضيه العقل (فاما) يدل (تجاوزا أو وضعاً شتراً) كأوانفرادا والأولان) هما الدلالة بتجاوزا واشتراكا (خلاف الاصل) لا يصار اليهما الا بدليل وليس (لاندفع) الجواب المذكور بوجهه أما الاول فلنكون المجاز والاشترك خلاف الاصل وأما الثاني فلانه ليس رأيا محض بل للاستقراء دخل فيه (كالإيراد بالكل والجمع) أي كما أنه اندفع الإيراد بان يستغنى في التبعير عن العموم بلفظ الكل والجمع اللذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع للمسواهما لعدم الحاجة الى الالفاظ آخر في فائدة العموم وجه الاندفاع أنا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شيء هو أنه يكفي حينئذ أن الاستقراء دل على أن الصيغ المذكورة تدل على العموم فاما تجوزا أو اشتراكا وانفرادا والأولان خلاف الاصل ولا حاجة الى أنه معنى يحتاج في التبعير عنه ففي الاستدلال استدراك فتأمل الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم (قالوا) في الاستدلال (أولا لا عموم المركب والمفرد لغيره) من الخصوص (فان معنى الشرط واستغراق المحلى وغيره) من المضاف والنكرة 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 (نوعي) في ضمن قاعدة كلية بان يعين الواضع النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كأوضاع المشتقات والنفي والجمع والمصغر وأمثالها (و) قالوا (ثانيا ان الخصوص متيقن) والعموم مشكوك (وهو) أي المتيقن (أولى من المشكوك) فالخصوص 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 فيسبب الأحوطية لا يطرده فانه انما يكون في الوجوب والتحريم دون الإباحة ولا يضرننا فان المقصود نقض الدليل بأن المتيقن لا يفيدكم فانه معارض بالأحوطية ولو في بعض الموارد فتأمل (و) قالوا (ثالثا) قد اشهر (ما من عام الا وقد خص منه) البعض (وقد خص) هذا العام (بنحو) قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) حتى صار مثلاً 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 دليل فرع العموم وضعا) فهذا مثبت للوضع (ولهذا يم) بعد التخصيص (فيما

بوجهه فيجب الاقتداء بهما في تجويرهم الغيرهما مخالفتهم بما بموجب الاجتهاد ثم ليست شعري لو اختلفا كما اختلفا في التسوية في العطاء فأيهما يتبع الشبهة الرابعة أن عبد الرحمن بن عوف وولي علماء الخلافة بشرط الاقتداء بالشيوخين فأبي وولي عثمان فقبل ولم ينكر عليه فلنا لعله اعتقد بقوله عليه السلام من بعدى جواز تقليد العالم للعالم وعلى رضى الله عنه لم يعتقد أو اعتقد أن قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر ايجاب التقليد ولا حجة في مجرد مذهب و يعارضه مذهب على اذ فهم أنه انما أراد عبد الرحمن اتباعهما في السيرة والعدل وفهم على ايجاب التقليد الشبهة الخامسة أنه اذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس فلا يحتمل له

بقي على أن كون المغلوب مجازاً مطلقاً ممنوع وأن (الاقول قديليز لم يدل) موجب اياه وههنا دل الدليل على العموم هذا القائلون بالاشتراك والمتوقنون (قالوا أطلقت كل منها للعموم والخصوص جميعاً (والاصل) في الاطلاق (الحقيقة فيهما) فيلزم الاشتراك (أو) يقال أطلقت لكل منهما و (لا يدري) الوضع لا يهنا فيجب التوقف (ومن ههنا) أى من أجل الاشتراك أو التوقف في الوضع (ذهبوا الى أن العام يحتمل) يجب فيه التوقف حتى يرد البيان (قلنا) كون الاصل حقيقة فهم - ما وعدم دراية الوضع (ممنوع) بل الدليل قام على أنها موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الاصل قائلوا للعموم في الامر والتمنى (قالوا التوكيف للكل وهو بالامر والتمنى فهم بالعموم) بخلاف الاخبار (قلنا) غاية ما لزم الاستعمال فهم بالعموم و (الوضع ممنوع) وغير لازم منه (بل) يجوز أن تكون الدلالة (بالقرينة كما تقدم) نعم يلزم مما ذكرنا الوضع اكن مطلقاً امراً أو نهياً أو اخباراً (على أن الاخبار) المقصود (قديكون عن الكل) كالتوكيف يكون للكل (وهو) انما يكون (بالخبر به) أى بالعموم وصيغته (والمعرفة) أى الاعتقاد بالخبر المذكور (مطلوبه) للشارع كالاعمال فيلزم العموم في الخبر أيضاً بعين ما قلتم هذا (قيل) لو تم الاستدلال يلزم عموم صلوا و صوموا و (عموم صلوا و صوموا غير محل النزاع) فان أحد الما يقل ان صيغ الامر والتمنى للعموم (أقول مراده أن تلك الصيغ تم اذا استعملت في الانشاء) لأن الانشاء نفسه يم (نحو من شهد منكم الشهر فليصمه) فكلمة الشرط الواقعة فيه تم (فتأمل) لكن يكون حاصل مذهبهم حيثئذ أن أمثال من وغيرهما من الصيغ في الطلب موضوعة للعموم وفي الاخبار ليست موضوعة له وهو كما ترى فافهم ﴿مسئله موجب العام قطعي﴾ عندنا اعلم أن القطعي قديطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوز العقل ولو مر حواضعيفاً وقد راد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئ عن دليل وان احتمال احتمالاً ما ويشترك كلا 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 تجوزاً عقلياً وبعده أهل المحاورة كالا احتمال ولا يعتبر في المحاورة أصلاً والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتياطاً لا يهدى في المحاورة احتمالاً بل ينسب أهلها مبدئياً الى السخافة 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 ولانا كوا على ما يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم وأول بسم وبالقياس على الناسى قال العيني في شرح الهداية قد صح الحديث هكذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم ما لم يتعمد (والاكثر) من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي قدس سره (على أنه ظني) محتمل للخصوص احتمالاً صحياً اعرفنا نشأ عن دليل (فيجوز) تخصيصه وان كان في الكتاب بحبر الواحد والقياس (لنا أنه موضوع للعموم قطعاً) لندلائل القطعية التي مرت (فهو) أى العموم (مدلوله ونابته قطعاً) لأن 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 كثرة التخصص حتى صار من عام الا وقد خص منه البعض مشلاً على أن احتمال التخصص قائم في كل عام وان أريد أن الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه انما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعاً لكثرة المذكورة والحواب عنه أن من ضرورات العربية أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة ببقا درمنه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة ومن أراد منه غير الموضوع له ينسب الى المسكروه وأما كثرة وقوع التخصص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد أصلاً والكلام ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال

إلسماع خبر فيه قلنا فهذا اقرار بان قوله ليس بحجة وإنما الحجة الخبر الأنيكم أنتم الخبر بالثبوت المحرود ومستندنا لاجماع الصحابة رضي الله عنهم في قبول خبرنا واحدهم اتعا عملوا بالخبر المصريح بروايته دون الموهوم المقدر الذي لا يعرف لفظه ومورده فقوله ليس بنص صريح في سماع خبر بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلاً وأخطأ فيه والخطأ جائز عليه وربما يتسلك الصحابي بدليل ضعيف وظاهر موهوم ولو قاله عن نص قاطع لصرح به نعم لو تعارض قياسان وقول الصحابي مع أحدهما فيجوز للجهنم ان غالب على ظنه الترجيح وقول الصحابي أن يرجح وكذلك نوع من المعنى يقتضى تعليلها الدية بسبب الحرم وقياس أظهر منه

كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتمالها قلنا إنما تصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث يكون كثير الاستعمال في بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة معجوزة والمجاز 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 اللفظ خاص معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة ولا تصح هذه الكثرة قرينة وأيضاً نقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم أصلاً في عام وما هو هذا الخلاف رأيكم أيضاً فاحفظ هذا فإنه بالحفظ حقيق واعترض أيضاً بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص فان فيه احتمال التجوز فقط أجاب عنه صدر الشريعة بأنه لا يعتد بالكثرة الاحتمالات وقلنا ما من تشا عن دليل فلا توجب كثرة الاحتمال في العام الانحطاط عن الخاص لانها لا تعد عرفاً ومجاورة لكونها غير ناشئة عن دليل وأجاب في التحسين بأنه لا احتمال في عام مستعمل في المجاورة الاجاز واحد اذا الاحتمال للمجازين في استعمال واحد فلفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجاز بن سواه في الاحتمال في الاستعمال وأورد عليه بان العام المستعمل كالسارق يجوز ان يتجوز في النباش ويخصص ببعض أفرادها ففيه احتمالان مع اختلاف الخاص ولا يبعد أن يقال ههنا في العام وضعه ان وضع لمعناه شخصي أو نوعي ووضع آخر للعموم نوعي فأرأيت الاسود الرماة حقيقة في العموم مجاز باعتبار ارادة الشجعان فالسارق اذا اراد بالسرقه النباش واستغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازاً في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل الاجاز واحد كالحاصل فلابو رث ضعف في العموم فوق ضعف الخاص فاحفظه فإنه دقيق (واستدل) على المختار لو كان ظنياً لجاز ارادة البعض في العرف والمجاورة بلا دليل صارف لان الكلام فيما لا صارف (و) لوجاز ارادة البعض بلا دليل لارتفاع الامان عن اللغة والشرع) ولزم التليس (وأجيب) بجمع الملازمة (والظن يجب العمل به فلا يرتفع) الامان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشئ فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفاً ومجاورة احتمال ارادة البعض وهو غير الموضوع له ارتفع الامان في كل لفظ عاماً كان أو خاصاً لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الانتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد ووعد ووعد وخبر وانشاء وأي استعماله فوق هذا وليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سددنا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظانون (قالوا) في الاستدلال (كل عام يحتمل التخصيص) حتمالاً ناشئاً عن دليل (فانه شائع) كثير حتى وقع المثل المذكور فسررى الاحتمال في كل عام عام (ولهذا يؤيد كدبل وأجمعين) ولولا الاحتمال لما احتج الى التأكيد (قلنا) اولاً ان الدليل جار في الخاص أيضاً لان الاستعارة شائعة كثيرة في الاستعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفخماء شعر اخالها عنهما فحتمل كل خاص خاص واقعه في مجازات البلغاء التجوز وكثرة دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانياً انه ان أرادوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة أو يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لأنه يحتمل فقط وليس هذا أقل القليل فضلاً عن الكثرة وان أرادوا وقوع أنواع التخصيص بأنواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض أفرادها وفي استعمال آخر ببعض آخر بمخصص آخر وهكذا افضل لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المحررد عن القرينة والكلام فيه وثالثاً ان غاية ما يلزم منه أن بقاء العموم مغلوب من المخصص (والمغلوب انما يحتمل على الغلب اذا كان مشكوكاً) وليس العام الواقع في الاستعمال المحررد عن القرينة الصارفة مشكوكاً في عمومته كيف وقد دلت الأدلة القاطعة على أنه موضوع للعموم والضرورة العربية تشهد بان اللفظ المحررد عن القرينة يتبادر

يقتضى نفي التعليل فر بما يغلب على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الاخرى الذي ذهب اليه الصحابي يترجمه ولكنه يختلف ذلك باختلاف المجتهدين أما وجوب اتباعه ولم يصح بنقل خبر فلا وجه له وكيف وجميع ما ذكره أخبار آحاد ونحن أثبتنا القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا يخبر الواحد وجعل قول الصحابي حجة كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره اثبات أصل من أصول الاحكام ومدار كه فلا يثبت الا بقطع كسائر اصول (مسئلة) ان قال قائل ان لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم قلنا أما العاى فيقلدهم وأما الم فإنه ان جاز له تقليد العالم جاز له تقليدهم وان حرمنا تقليد العالم للعالم

منه الموضوع له ولا يخطر بالبال معناه المجازى البتة (فتأمل) فإنه دقيق لا يتجاوز الحق عنه وربعا لانسل كثره وقوع التخصيص فإنه انما يكون مستقل موصول وقليل ماهو واعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام أن المقصود أن التخصيص بمعنى القصر المطلق مستعمل كان أو بغيره مشاع وان يوقش في تسميته بالتخصيص فنقول ان القصر في العام شائع فيورث هذا الشوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشئ فانسين ان شاء الله تعالى أن العام لا يقصر في غير المستقل أصلا فهذا المنع منع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بنوعه كالا يخفى على الناظر فيها هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستقصاء تفتيشه عندنا (وعليه الصيرفي والبيضاوى والارموى) ويلوح آثار رضا صاحب المحصول (ونقل) الامام حجة الاسلام (الغزالي والامدى الاجماع على المنع) من العمل به قبل البحث عن المخصص (وهو) أى ثبوت الاجماع (ممنوع) والنقل غير مطابق (فان الاستاذ) أباسحق الاسفراينى (وأباسحق الشيرازى والامام) نخر الدين (الرازى حكوا الخلاف) وبه اندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبنى على عدم اعتماد قول الصيرفي فإنه مكابرة (بل الاستاذ حكى الاتفاق على التسليم قبل البحث) عن المخصص (في حياته صلى الله عليه) وآله وأصحابه وأزواجه أجمعين (وسلم كفى التيسير) وأدل الدليل على أن نقل الاجماع غير مطابق أن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه حكم بالديعة في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم رضى الله عنه وترك القياس والرأى ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضى الله عنها تمسكت 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 تسلم بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والخفية يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فأين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام أبى زيد من أن التوقف بمتدع بعد القرن الثالث وقال هو أيضا وجهه الجواب أن العاى يلزمه العمل بعمومه كما سمع وأما الفقيه فيلزمه أن يحتمل نفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشباة مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن يقف احتياطا حتى لا يحتاج الى نقض ما أمضاه بتبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه أما الاحتياط فضرر معين يترك به الاصل الا أن الترتيب لا يجب حتما وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن أن الصحابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فإنه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان وأما العاى الذى يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا يخالف لما نقل عن القاضي الامام وقدر أنه قد خفى على سيدة النساء رضى الله عنها المخصص القطعي لما طنته عاما وعملت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعى موجب للحكم الالهى الا احتياطا ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه (لنا ما تقدم أنه قطعي) دلالة فيستفاد منه الحكم قطعا (فلا يتوقف) بعد العلم بالحكم الالهى الثابت قطعا (على عدم احتمال المعارض) احتمالا غير معتده (كما لا يتوقف في سائر القواطع) على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جدا ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية أيضا فإنه يفيد ظن حكم الهى ظنا قويا فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح اعجبني قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المحمول حتى أوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغزاو كيف سألهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للموم انفراد وهل هذا الاتهام فتأمل وأنصف المتوقفون (قالوا عارض دلالة احتمال المخصص)

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

ولا جمعة مع الاحتمال المعارض (قلنا) العام قاطع ولا احتمال للتخصيص الاعقلا كاحتمال المجاز في الخاص و (الاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا) فلا يتناقض الحجة (ظاهراً) ولو سلم أنه ظني فاحتمال التخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الراجح ولا توقف دون المعارضة فافهم (ثم المانعون) للعمل قبل البحث (اختلفوا في قدر البحث عنه والاكثر ومنهم ابن شريح) قالوا يجب البحث (الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن) والبحث انما يكون بالاستقراء (فشرط القطع سبب العلم) بالعام (والقاضي أبو بكر) الباقلاني (وجاعة) قالوا يجب البحث (الى القطع) بالعدم (قالوا) اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص (وليجد) مع هذا (قضت العادة بالقطع) بعدم المخصص (قلنا) قضاء العادة بالقطع (ممنوع) بل انما تنقض العادة (بالظن ولو قويا) لا كافي للحصول بكون الظن ضعيفا (أقول) لو قالوا مطلقاً المجتهد مطلقاً (لا يفتقر الى مضمونه واجب العمل قطعاً كما مر في المقدمة) (آل النزاع لفظياً) فان من اکتفى بالظن أراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافيه ما ذكره انما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من أحد (ثم أقول) في اثبات القطع (عدم المخصص اذا صار مضموناً) للجهت بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد (كان العام) قطعياً (كالخاص لاحتماله المجاز احتمالاً مرجوحاً) غير معتد به وغير ناشئ عن دليل (بالاتفاق) وههنا أيضاً عدم المخصص صار مرجوحاً غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه بل على انتفائه عرفاً ولغته (والخاص مقطوع) بالمعنى الاعم فهذا العام أيضاً مقطوع (والقطع بأحد النقيضين) كالعموم (يستلزم القطع بعدم الآخر) من النقيض كالتخصص (فعدم المخصص مقطوع فتأمل) فانه كلام مشتمل لكن ينبغي أن يعلم أن المكتفئ بالظن ان أراد ان يقطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من نفي بعابهم كعدم تجوز انتساح الخاص بالعام ولو بعد البحث فلا شك في أنه بعد فانه من الين أن المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا تكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطع المجتهد البازل وسعه فاذا لم يطع عليه هذا البازل جهده في الطلب فليس هنالك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان أراد ان يقطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافه أصلاً فهذا لا ينافيه فيقول النزاع حينئذ الى اللفظ اللهم الآن بوجوب القاضي الباقلاني هذا القطع وهو كما ترى لا يلبق بأمثاله فتدبر ﴿مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافاً لثبوتهم﴾ الامام (نظر الاسلام) منا (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) من الشافعية عليهما الرحمة (قيل) في الكشف (عامتهم على أن جمع القلة) وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله أوزان مخصوصة (التكثرة ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة) وهو ما يطلق الى ما لا نهاية ولعل وجه تخصيص الخلاف أن جمع القلة لا يتجاوز عدداً معيناً فصارت كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى ما لا نهاية له وانما الفرق في الاقل فأقل جمع القلة الثلاثة والاثنيان وجمع الكثرة أقله العشرة وعلى هذا الوجه لتخصيص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر المصنف من أنه لا فرق بينهما حينئذ لا وجه لتخصيص أصلاً (وقيل) في التلويح (الخلاف) بين الفريقين (لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه) فن شرط الاستغراق كالجهور وحكوا بعدم عمومه ومن لم يشرط كالامامين المذكورين واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكوا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على أن لا استغراق فيه أصلاً (أقول الحق أن الخلاف مع فريق كفتخر الاسلام ومن تبعه) من المالكين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق (لفظي و) الخلاف (مع فريق) آخر (ومنهم الجبائي) من شارطي الاستغراق وادعاء عمومه (معنوي فأنهم يثبتون الاستغراق) للجمع المنكر (كما يتضح 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 ثناء يوجب حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومحلمهم عند الله تعالى ولا يوجب تقليد لهم لاجواز اولاد وجوباً فإنه صلى الله عليه وسلم أثني 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 السلط الشيطان فخا غير ذلك وقال صلى الله عليه وسلم في قصة أسارى بدر حيث نزلت الآية على وفق رأى عمر لئلا يزل بلاء

و (يصلح لكل عدد) بدلا (كالفرد) يصلح (لكل واحد) بدلا فلا عموم أصلا (واستدل لوقال عندى عبيد صم تفسيره بأقل الجمع اتفاقا) ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لانه ينافيه (وأورد أن ذلك) أي جواز التفسير بأقل الجمع (لاستحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا) فيجوز أن يكون موضوع الاستغراق والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد أن يقال شأن العام أنه يخص بقرينة مخصوصة ويبقى عام في الباقي وههنا يصح التفسير بأى عدد شاء فلا يكون عاما فتأمل (قيل) ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل (معنى العموم جميع عبيده فلا استحالة) فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه (أقول ربما يفتح) أن معنى العموم جميع عبيده بل معناه جميع ما يصدق عليه العبيد (ويستدل بأن الحقيقة الاستغراق الحقيقي) فإن العام يستغرق لجميع ما يصلح له (لا) ان الحقيقة (الأعم منه ومن العرفي) ولو كان كذلك كان لما ذكره وجهه (فتأمل) فإنه دقيق العموم (فالوا أولاً) الجمع المنكر (حقيقة في كل جمع) من الأقل إلى ما لا نهاية (فعله على الجميع حمل على جميع حقائقه) وهو أيضا فرد من أفراده فيعمل عليه احتياطا ولا يخفى على المتأمل أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع للجماعة أي جماعة كانت والحمل على الكل حمل على بعض أفراده لا احتياط وهذا يناق العموم ولوقيل أن مرادهم بالعموم هذا القدر آل التزاع لفظيا فان مقصود الجمهور أن ليس وضعه للعموم إلا أن يحرر التزاع في أنه هل يحمل في الحادرات على جميع الأفراد أم لا لكن لا يساعد عليه كلماتهم فالأولى أن يحرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة والحمل على الكل حمل على كل احتماله فيعمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان نوعية بان المفرد المنكر حقيقة في كل والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيعمل عليه قال (ولا ينقض نحو رجل لان الجميع) وان كان جميع حقائقه لكن (ليس) نفسه (من حقيقته) فلا يصح الحمل عليه (وفيه ما فيه) لانه انما يصح اذا كانت التكررة موضوعة للفرد المنتشر وأما اذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي وهي كما تصدق على الواحد تصدق على الكثير فالكل أيضا من حقيقته كذا في الحاشية فان قلت لا يصح على القول الاول أيضا لان الجميع وان لم يكن من حقيقته لكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل عليه قلت لا بل مدار الدليل على اثبات أولوية به بعض الأفراد على الآخر بالاحتياط ليس في حقيقة ومتنا ولا لكل فتدبر ثم ان التعض بالصادر غير المنونة واردة على كل حال كما لا يخفى (قلنا) الأقل متيقن وكثير الصدق) فهو أولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط ان كان فعارض به (و) قلنا (أيضا الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك) مما ذكرتم (بل) انما يلزم (ترجح بعض الأفراد على البعض من خارج) فان الوضع القدر المشترك) كما هو مسلم على ما قرر المصنف وأما على ما قررنا فلان الاطلاق على كل جماعة انما يقتضى الوضع للقدر المشترك (ولا دلالة للاصاح على الخاص) فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح الشرح ان الكل لما كان فردا من أفراد ما وضع له فالاطلاق عليه من حيث أنه فرد للقدر المشترك اطلاق حقيقي وفيه أنه لا تزاع في هذا الاطلاق كذا في الحاشية وتفصيله أن الاطلاق على الخاص نوعان اطلاق عليه باعتبار أنه استعمل في الموضوع له المتحقق فيه واطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والاول اطلاق حقيقي والثاني مجازي فان أريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان يكون مستعملا في القدر المشترك ويراد الكل لانه أيضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعاً وان أريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم (و) قالوا (ثانياً لو لم يكن) الجمع المنكر (العموم) كان مختصاً بالبعض وذلك تخصص بلا تخصص قلنا (الملازمة) بين الاختصاص بالبعض وعدم العموم (ممنوعة بل) يجوز أن يكون (القدر المشترك) بين البعض أي بعض كان والكل (مسئلة أقل الجمع ثلاثة) فلا يصح الاطلاق على أقل منه (الاجزاء وقيل) أقله (اننان) حقيقة (واختاره)

من السماء ما تجامته الاعسر وقال صلوات الله عليه إن منكم لخمدين وإن عملنهم وكان على رضى الله عنه وغيره من الصحابة يقولون ما كنا نظن إلا أن 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 مرضيت لأمتي ما رضى ابن أم عبد وقال عليه السلام لا يبر وعمروا جمع ما على شئ ما خالفتهما وأراد في مصالح الحرب وكل ذلك نداء لا يوجب الاقتداء أصلا

الامام حجة الاسلام (الغزالي وسيبويه) من الحجة (وقيل لا يصح لهما) أى اللاتين (لاحقيقة ولا مجازا) وقيل أقله واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لاحقيقة ولا مجازا (ولانزاع في لفظ الجمع) المؤلف من الجيم والميم والعين (بل) انما النزاع (في المسمى) أى فى الصيغ المسماة به (كرجال ومسلمين ولا) نزاع أيضا (في نحن فعلنا) أى فى ضمير المتكلم مع الغير فانه موضوع للتكلم مع الغير واحدا كان أو كثيرا فهو مشترك معنى لا لفظي كما توهم (ولا) نزاع أيضا (فى نحو فقد صغت قلوبكما فان فى اضافة الشئين الى ما يضمنهما يجوز) فيها (الافراد) نحو قلبكما (والثنائية) نحو قلبا كما بناء على انقسام أحاد المضاعف على أحاد المضاعف اليه (والجمع) نحو قلوبكما بناء على بطلان الجمع بالاضافة فهو المفرد سواء فى الاطلاق (بل هو أفصح) لكونه أدل على الافراد من المفرد وكراهية اجتماع التثنية (لنا) أولا (المتبادر) من الجمع المتكرر المحرد عن الضارف (الرائد على الاثنين) وهو من علامات الحقيقة (و) لناثنا (قول) عبدالله (بن عباس لعثمان) أمير المؤمنين (رضى الله تعالى عنهم ليس الاخوان اخوة فى لسان قومك) فقرر أمير المؤمنين واحج بالاجماع وهما امامان عارفاً باللغة فقوله وتقرر حجة على ان الأقل ثلاثة والائتمال المذكور واه الحاكوم وصححه السهقي فى سننه عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من الثلث قال الله تعالى فان كان له اخوة قال اخوان ليسا بلسان قومك اخوة قال عثمان لا أستطيع أن أرد ما كان قبلى ومضى فى الامصار وتوارث به الناس كذا فى الدرر المنثورة والتيسير قيل هذا كما أنه دليل على أن أقله ثلاثة دليل كذلك على أنه يصح الاطلاق عليه ما مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما فى الكتاب فلا بد من حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه أنه لا يلزم من حمل الاخوة على معناها المخالفة 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 الحاكوم والسهقي فى سننه عن زيد بن ثابت أنه كان يحبب الأم بالاخوين فقالوا يا أبا سعيد ان الله يقول فان كان له اخوة وأنت تحببها بالاخوين فقال ان العرب سمي الاخوين اخوة كذا فى الدرر المنثورة والتيسير فالأثر متعارضة قال (ولا يمارضه قول زيد الاخوان اخوة) فانه غير نص فى أن مدلوله الحقيقى اخوان بخلاف قول ابن عباس (لانه لم يقل فى اللسان) فلا يدل على الوضع (بل المراد) أى يجوز أن يكون مراده رضى الله عنه (الحكم) أى اخوان اخوة حكما (وهو الارث والوصية) أو أنه يسمي الاخوان اخوة مجازا جمع بين الادلة القائلون بأقله الاثنين (قالوا أولا) قال تعالى (فان كان له اخوة والمراد اخوان فصاعدا اجماعا) بين المجتهدين اللاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة أو اجماعا بين الاكثر والاصل فى الاطلاق الحقيقة (قلنا) سلنا أن المراد اخوان لكن لان سلم أنه حقيقة فهما بل (مجاز لقصة ابن عباس) الذى هو أعرف باللغة وقد قال لا يسمي فى لسان العرب الاخوان اخوة ولك أن تتمع أن المراد بالاخوة اخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على أن الاخوين فى حكم الاخوة ويجوز أن يكون بالقياس (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (انامعكم مستمعون والمراد) بضمير الخطاب (موسى وهارون) على نبينا وآله (و عليهم السلام) والاصل فى الاطلاق الحقيقة (قلنا) لان سلم المراد موسى وهارون على نبينا وآله و عليهم الصلاة والسلام (بل) هما (وقرعون أيضا) وهو وان كان غائبا لكن أدخل فى الخطابين تغليباً (و) قالوا (ثالثا) قال تعالى وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم (وكالحكمهم شاهدين أى) حكم (داود وسليمان عليهما) وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة (و) (السلام) والاصل فى الاطلاق الحقيقة (وأجاب الامام) نضر الدين (الرازى بالله اضافة الى المعولين) أى الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون فى الحرث وحيث ذم يستعمل فى الاثنين (وقد يقال انه) أى

(فصل) في تفریع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصومه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روي عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجودات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به وهذا لا يراه رأي أنه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لا مجال للقياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حد يباح حتى يتأمل لفظه ومورده وقرائنه وخواه وما يدل عليه ولم يتعبد الا بقول خبر يرويه 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 انشروا لم يخالف فهو حجة وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فأى

تجوز الاضافة الى المعملين (عجب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلاً في الاطلاقين (الامعا) في اطلاق واحد وما قيل ان كون الحكم مصدراً ممنوع بل هو بمعنى الامر والشأن أي كتاباً شأنهم شاهدين فانما يصح جواباً في نفسه لا توجيهاً لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه أيضاً لانه مجاز خلاف الاصل قلت ههنا ضرورة فان الأدلة الصحيحة قد دلت على أن الاقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهم مجاز واطلاق الحكم على الشأن أيضاً مجاز والثاني أكثر شيوعاً بالنسبة الى الاول فعمل عليه فنقدر (أقول) اضافة المصدر الى المعمل على نحو من اضافة اليه مع بقاء معنى المفعولية ويقصد منها افادة معنى الفاعلية أو المفعولية واطرافته اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية أو المفعولية بل لافادة الملازمة (ولعل مراده أنه اضافة الى المعملين لكن لان من حيث هما معمولان) باقسان على معنى الفاعلية أو المفعولية (بل) أضيف اليهما (لانهما ملازمان) أي الحكم الملازم لهما والقوم ولا شك أن الاضافة لاجل افادة الملازمة تصح الى المعملين وانما لا تصح بالنحو الاول (فتأمل) فانه وان كان كلاماً متيناً لكن خلاف المتبادر المناسق الى الذهن من عبارته (و) قالوا (رابعا) الجمع يقتضي الجماعة) فان أهل العربية قالوا الجمع موضوع للجماعة ما (و) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الاثنان فافوقهما جماعة) (رواه ابن ماجه عن أي 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 (فان دفع) ما كان يرد على التقرير المشهور أن غاية ما لزم أن الاثنين جماعة (و) أنه في غير محل النزاع) فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يخول عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه الحديث أن لفظ الجماعة تطبق على الاثنين ولكن كون الجماعة المحكوم عليها موضع الصيغ بازاها شامل الاثنين غير لازم بل كلمات الخاتمة 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) الصلواتية (أو جواز السفر) والمعنى والله أعلم بمراد رسوله الاثنان المصلين وما فوقهما جماعة في الصلاة يدركون فضلها أو الاثنان المسافران فافوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في أول الاسلام منياعته فرخص بهذا الحديث المانع كون الاثنين ولو مجازاً (قالوا) لو جاز اعادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازاً لجاز وصف التثنية بها وتوصيفها بها (الايقال جاء في رجلان عالون ولا يزال عالمان) باتفاق النحاة (وأوجب بانهم راعون صورة اللفظ) في التثنية فلا يجوزون هذا التركيب لأنهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية مجازاً (قبل فيه بعد فانه لا يقال جاء في زيد وعمر والعالمون) مع أن الموصوف ليس في صورة التثنية (أقول ربما يمنع المجوز) امتناع هذا التركيب فلا شكال وهذا فاسد فانه منع مقدمة اجماعية للنحاة (على أن الجمع) بين شيئين أو أشياء (بحرف الجمع) كلف التثنية والجمع (كالجمع بلفظ الجمع) وهو الواو والعاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحداً وان كان أكثر ففى حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تنسية بلفظ الجمع فيقوت التطابق الصوري (فتأمل) فانه كلام متين (فائدة لافرق عند القوم) من الفقهاء وأهل الاصول (بين جمع القلة) (بين جمع الكثرة) وان صرح به النحاة) أي بالفرق بأن أقل جمع القلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة (فان المحلى منهما) أي من جمعي القلة والكثرة (لعموم مطلقاً) فلا أقل له ولا أكثر (وأما المسكر فالأقل منها ما تقدم) من غير فرق ولذا أجمعوا على أنه لو فسره له على دراهم أو أفلس بالثلاثة صغ (ولا فرق في جانب الزيادة) بأن يكون أكثر جمع القلة عشرة وأكثر جمع الكثرة لانيهاية (وان قيل به) في التلويح (اقول لهم الجمع حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره بأى عدد شاء) فلو فسره في المثالين

فرق بين أن ينتشر أو لا ينتشر وقد نص على أنه إذا اختلفت الصحابة فالأئمة أولى فإن اختلفت الأئمة فقول أبي بكر وعمر أولى بلز يد فضلهما وقال في موضع آخر يجب الترجيح بقول الاعلم والاكتر قياسا لكثرة القائلين على كثرة الروايات وكثرة الأشباه وانما يجب ترجيح الاعلم لان زيادة علمه تقوى اجتهاده وتبعده عن الاهیال والتقصير وانطوا وان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي فيه فقال مرة للحكم أولى لان العناية به أشد والمشورة به أبلغ وقال مرة الفتوى أولى لان سكوتهم على الحكم يحمل على الطاعة لا والى وكل هذا مرجوع عنه فان قيل فما قولكم في ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي

المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق اذن بينهما (وصحة نحو) جاءني (رجال عاقلون وأئمة عقاء) أى ولان توصيف جمع الفصلة يجمع الكثرة وبالعكس صح فلا فرق (هذا) ما هو الحسنى فان قلت النجاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين فانهم المتقدمون بالادلون جهدهم في أخذ المعاني عن قالب الالفاظ فتأمل (مسئلة استغراق الجمع) سواء كان معر قاباللام والاضافة أو منكر انمنا بحرف النفي (كل فرد) فرد (كالفرد) أى كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور أهل العربية (وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل) فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة فالواحد والاثان خارجان عنه (لانا ما تقدم من الاستثناء) فان استثناء الواحد صح بجماعة وعرفا وهو لا يخرج ما لو لا مدخل فوجب التناول وأما قرأت الكتاب الاورقا ونحوه فلانه أرى بديه قرأت جميع أجزاء الكتاب الاورقا وأما استثناء الجزء من دون هذا التأويل وان جوز فقول باطل لا يلتفت اليه أو مؤول (و) لنا (الاجماع) على أن استغراق الجمع لكل فرد فرد لا ترى أنه كيف استدلت خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضی الله عنه على الانتصار لرضوان الله عليهم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأئمة من قريش وقد قرر وه وسلموه 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 قال (وقوله تعالى لا تدركه الابصار) انما يقتضى سلب العموم لا عموم السلب فلان في رؤية بعض الابصار (وان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد) وسلم ذلك (فلا يستدعيه باعتبار الازمان) فالعنى والله أعلم لا تدركه الابصار في الدنيا ولا ينافى ثبوتها في الآخرة (فتأمل) ولا تلتفت الى ما يقال من قبل أهل البدع ان نفي الفعل يقتضى انتفاءه في الازمان مطلقا فالجمل على أزمان الدنيا انصرف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يتحمل التشكيك فيه وأما هذا القدر من الانصراف عن الظاهر فشايع لا بأس به بل يجب لا يجاب القواطع ذلك ولو سلم أنه يستدعيه باعتبار الازمان فالأدر الأخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فندبر السكاكي وأتباعه (قالوا أولا) لو كان استغراق الجمع للأحاد لصاح النفي عنه اذا ثبت الحكم بواحد أو اثنين فقط و (قد صح لارجال في الدار اذا كان فيها رجل أو رجلان دون لارجل قلنا) جواز لارجال (ممنوع حقيقة) وليس الادعوى مثل المطلوب (وان أرى بدجواز من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال) (أما التخصيص فيجوز في كل عام) ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو اعادة نفي الاجتماع كما مر فلا استغراق والمثال المذكور انما يصح بهذا الاستعمال وأما حقيقة فلا يصح فافهم (و) قالوا (ثانيا ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد) كما يرشدك الجماعة تطبق حمل هذا الغيب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل واحد (قلنا) الحكم على كل جمع (مستلزم لغة) الحكم على كل فرد (وان لم يستلزم عقلا) بناء (على أن الجمع المحلى) بل الجمع المستغرق مطلقا يبطل الجمعية ويكون (عندنا لكل فرد) ويمكن ان يقرر الكلام جوا بين أحدهما ان هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع تدل لغة تناول الحكم لكل واحد وان لم تستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والأحاد واحد لا أنه يدل التزاما غير مقصود حتى يرد عليه أنه غير صحيح واللام يصح الاستثناء فتأمل فيه (والثاني أن كون الحكم على كل جماعة ممنوع بل الجمع يبطل حينئذ هذا) (و) قالوا (ثالثا) روى (عن ابن عباس أن الكتاب أكثر من الكتب) ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد أشمل (قلنا) أولا (مراده) رضی الله عنه أن استغراق الكتاب بدلا أشمل من الكتب حال كونهما (منكرين) فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة كافة وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده ان الكتاب المعهود وهو القرآن أشمل وأكتر جمع الحكم

فلنا قال القاضي لترجيح الإيقوة الدليل ولا يقوى الدليل بصريح مجتهده إليه والمختار أن هذا في محل الاجتهاد فدر بما يتعارض
ظنان والصحابي في أحد الجانبين فقبل نفس المجتهد إلى موافقة الصحابي ويكون ذلك أغلب على ظنه ويختلف ذلك باختلاف
المجتهدين وقال قوم انما يجوز ترجيح قياس المصير اذا كان أصل القياس في واقعة شاهدها الصحابي والافلا فرق بينه وبين غيره
وهذا أقرب ولكن مع هذا يحتمل أن يكون مصيره إليه للاختصاصه عشا هدمه ما يدل عليه بل بمجرد الظن أما اذا حمل الصحابي
لفظ الخبر على أحد محتمليه فهم من رجع ومنهم من قال اذا لم يقل علمت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقرينة شاهدها

من الكتب الأخرى المعهودة وهى التزلة على الأنبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شئ فتدبر ﴿مسئلة جمع المذكور
السالم ونحوه مما يغلب﴾ فيه الرجال على النساء يعنى يكون مفردة بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تعظيما
وهو الجمع الذى يفرق في مفردة بين المذكور والمؤنث بالنساء وعدمه واحترز بهذا القيد عن الجمع الذى مفردة لا يصح اطلاقه
على النساء أصلا كرجال فانه للرجال اتفاقا وعن الجمع الذى مفردة متناول لهم اللغة ووضعها نحو الناس فانه يتناول اتفاقا وعن
الجمع الذى مفردة مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا وان وجد فتأمل فيه (هل يشمل النساء وضعا) كأنه يشمل
الرجال (نفاها الأكثر) من الشافعية والمالكية (خلافا للحنابلة) فانهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمصنف اختار
الاول وقال (لئان التبادر) منه عند الاطلاق (من دون قرينة) صارفة (هم الرجال وحدهم) وهو من أمارات
الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لكن الخصم لا يساعد عليه (واستدل أولا بقوله) تعالى (ان المسلمين والمسلمات)
والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين
والمصدقات والصائمات والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجر
عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكور فلو كانت النساء داخلات فيها لم التأكيد ولو لم تدخل بل اقتصت
الصيغة بالرجال كان تأسيسا (والتأسيس أولى من التأكيد) فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهى بهم
خاصة (أقول فيه نظرا لأن في شرح المختصر أن لارتفاع في أنه للرجال وحدهم) أى مستعملا فيهم (حقيقة فعلى هذا لا يلزم
التأكيد) فانه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستملا للرجال فلان تأكيد ولا يحجز (فلا يثبت المدعى) من كونه لهم وحدهم
(كلا يخفى) قال مطلع الاسرار الالهية ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فيهم وفى المختلط كما سيصرح به المصنف بل
المعنى انه للقدر المشترك فهو مشترك معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فيهم وفى المختلط كما سيصرح به المصنف بل
الجمع محلا مفيدة لاستعراق ما مطلع له فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشمولة الصيغ فيكون ذكر النساء بعده تأكيد اذا
التأسيس أولى فيجب حملها على الرجال خاصة والاصل الحقيقة هذا ثم في الاستدلال شئ هو أن مثلا لاجزئيا لا يجمع القاعدة
الكلية كيف كأنه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيرا فلم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال
الانفراد حقيقة فأصالة الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضاً افراد فرد من العام للنصوصية شائع كافي قوله
تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وأمثاله وهذا ليس تأكيد اصطلاحيا فان ابدأه لو كان الاختلاط حقيقة
لكان تأكيد اصطلاحيا فاللازمة ممنوعة وان اريد ان يفسر تفوية الحكم ولو في بعض الافراد فيكون التأسيس أولى منه ممنوع
والالكان أمثال الجمل المصدرية بان خلاف الاصل فتدبر (و) استدلال (تأنيبا بالتقرير) أى بتقرير رسول الله صلى الله عليه
وسلم (والتي) أى نفي المؤمنات ذكرهن (فيما روت) أم المؤمنين (أم سلمة) أنها قالت يا رسول الله إن النساء قلن ما ترى الله
ذكر الرجال فقول ان المسلمين والمسلمات) رواه أحمد كذا في التحرير وروى الترمذى عن أم هانئة قالت أتيت النبي صلى
الله عليه وسلم فقلت ما لى أرى كل شئ الى الرجال وما لى النساء يذكرن بشئ فقول ان المسلمين والمسلمات قال الترمذى حديث
حسن غريب فالتساء مع كونهن من أهل اللغة فصحا لما نعين ذكرهن علم أن جمع المذكور غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول
صلى الله عليه وسلم يفيد القطع به (وأورد) يمنع نفهين ذكر أنفسهن حتى يفيد عدم تناول الصيغة اياهن و (بجملة على عدم
الذكر) لهن (استقلالاً) وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان أريد بالذكر
الاستقلال لى ذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلالياً أيضاً فلا يصح السكوى بذكر الرجال استقلالاً دونهن وان أريد

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

ذكرهن مقصودا وان كان مع أغبارهن فذكرهن أيضا استقلالي فلا يصح الشكوى أصلا إلا أن يقال تناول الصيغة للتخطئ
 ليس إلا لأنهن كالتوابع الرجال فأردن ذكرهن استقلالا من غير تبعية فتأمل فيه والاولى أن يحمل قولهن ما نرى الله ذكر
 الا الرجال على الذكرا استقلالا بصيغ أخرى غير صيغ الجوع السالمة نحو الرجال والعباد فأردن أن يذكرون كذلك فتدبر (قيل
 الشكاية به حينئذ) أى حين ارادة الذكرا الاستقلالي (بعد فان الرجال قوامون على النساء) فهن من توابعهم (أقول لعل مرادهم
 التماس الذكرا كذلك) أى من غير تبعية (تحصيل الشرافة) قال أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه والله كنفان في الجاهلية ما نهد
 للنساء أمر حتى أنزل الله فهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي
 قصد تحصيل الشرافة وأيضا الصيغة متبناه لهن قطعاً العموم الشريفة ولو مجازاً ومحال أن لا يكن عارفات بتناول الصيغة
 اياهن فالشكاية به عدم ذكرهن مطلقا ليصح انما الشكاية الذكرا الاستقلالي تحصيل الشرافة فافهم (و) استدل (ثالثا) بان
 جمع المذكر جاعا وهو أى الجمع (التضعيف المفرد) فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر (وفيه أنه استدلال بالتسمية) فان
 النحاة يسمون هذا الجمع جمع المذكر ولا يلزم منه أن يكون مفردا مذكرا الأترى أنهم يقولون نحو السنين جمع المذكر مع أن
 مفرد مؤنث عندهم هذا وربما يقره هكذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة والجمع لتضعيف مفرده فيكون مدلوله
 آحادا من المذكر الذى هو مفرده وهذا ليس استدلالا بالتسمية وفيه أن المذكر عندهم ما كان مجردا عن التاء ونحوه وان كان
 الاثنا داخله فيه الأترى أنهم قالوا الانسان مذكر مع أن من أفراده الاثنا فلا يلزم من كونه جمعا المذكر أن لا يكون آحادا
 مفردا انتهى كالأخرى على من له أدنى مساس (و) قال (في التحرير فان قيل) لو دخل فيه الاثنا ويكون جمع المذكر تسمية
 محضة فمفرد مؤنث أيضا (فإن تذهب تاء مسلمة) وهذا الجمع مما يبيح فيه حروف المفرد وجوباً (قيل) في الجواب مذهب التاء
 ههنا (مذهبها في طلحون على رأى أئمة الكوفة) والحاصل أن بقاء التاء في الجمع غير لازم بما عليه أئمة الكوفة من النحاة
 كافي طحين جمع طلحة (أقول السؤال) غير وارد حتى يحتاج الى الجواب (و) انما رد لوقيل أنه جمع مسلمة ويلزم أن يكون
 للجمع مفردان) فإنه شامل المذكر أيضا فيكون مفردا مذكرا أيضا فليس هو جمع مسلمة (بل هو جمع مسلم) مجردا
 عن التاء (أدخلت فيه مسلمة عند) ارادة تأليف هذا (الجمع تعليقا كعمر بن) المراد منه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أبو بكر وأمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز فإنه عند ارادة التعبير عما أدخل خليفة رسول الله في مدلول
 لفظ عمر تعليقا للشابية في الاخلاق الحميدة فكان أنه أريد من به هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار اللفظ الأخف فان
 قيل فعلى هذا يصير الجمع مجازا قال (ولا يلزم من التجوز في مسلم) مفرده (التجوز في جمعه اذا علم أنه قاعدة) فإنه حينئذ موضوع
 بالوضع النوعي للأحاد الحاصلة بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطلع الاسرار الربانية بأن مادة الجمع حينئذ تكون
 مجازا قطعاً وان كان الصيغة حقيقة فان المادة هو مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهئية حقيقة الأترى أن لفظ
 الاسود الرماة مجاز باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهئية وهذا ليس بشئ فان المادة مع الهئية موضوعة بالوضع النوعي
 للأحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفراد التجوز فيها مع الهئية بخلاف الاسود الرماة
 فان هذا الجمع من التجوز لا من الواضع وليس موضوعا للشجعان لانواعا في ضمن قاعدة ولا شخصا ولأن تهديا أو قاعدة هي أنه
 قد اتفق النحاة على أن مثل مسلمة لفظ مركب من السلم والتاء وكل منهما يدل على معناه فعلى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع
 التاء ليس الرجل بخصوصه والالزام اتصافه بالذكورة والانوثة في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام أعم من
 أن يكون مذكرا أو مؤنثا ونقول تائسا ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البتة والالزام أن يكون مسلمة مجازا لكون بعض

في أن يجوز ورود التعبد باتباعه عقلا بل لو ورد الشرع بأن ماسبق إلى أوهاكم أو استحسنتموه بعقولكم أو سبق إلى أوهاهم العوام
 مثلافه هو حكم الله عليكم بخوزانه وأكن وقوع التعبد لا يعرف من ضرورة العقل ونظره بل من السمع ولم يرد فيه مع
 متواتر ولا نقل آحاد ولو ورد للكان لا يثبت بخبر الواحد فان جعل الاستحسان مدركا من مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة
 الكتاب والسنة والاجماع وأصلا من الأصول لا يثبت بخبر الواحد ومهما اتقى الدليل وجب التقي * المسألة الثاني أناعلم
 قطعاً اجماع الامة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة والاستحسان من غير نظر في أدلة

مفردانه كذلك الآن شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء وهذا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الأثرى أن الضمائر المتصلة
 حقائق مع أن شرط استعمالها مقارنة العوامل بقي أن اطلاقه على الرجل خاصة حال انفراده اما لانه موضوع له بوضع على
 حدة فيكون مشتركاً وأولاه وضع للقدر المشترك ليستعمل مجرداً في الذكرومقارنات مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه
 التاء من الأونة كما أن لفظ هذا عند البعض موضوع لمعنى كفى ليستعمل في الجزئيات وحينئذ نقول المسلمون جمع المسلم
 الذي وضع للقدر المشترك المستعمل في معناه في تركيب مسئلة وعلى هذا ليس فيه تجوزاً أصلاً لافي المادة ولا في الهيئة واطلاقه
 على الذكور خاصة اما على الاول وكأته بعيد فلا شترالك مفردة في المعنيين وأولاه لا يجوز استعمال مفردة في بعض الأفراد
 كذلك يجوز استعماله أيضاً ويكون حقيقة لكونه استعمالاً في المفرد ولا يجوز استعماله في الاناث المفردات لان مفردة 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 الجوع
 كليهما معاً والواحد له من لفظه) وذلك لان مفردة مسلم لكن مغلباً وقد يقال يلزم أن يكون الجوع كليهما معاً يمكن له مفردة مستعمل
 أصلاً وفيه أنه لا استحالة فيه ان أريد أن لا يكون له مفردة مستعمل حقيقة بل هو أول المسئلة وان أريد أن لا يكون مستعملاً
 أصلاً لاحقيقة ولا يجازا فالزوم ممنوع كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبر وهو لوسالك السبيل الذي بيننا لا يرد هذا السؤال
 من أصله لان مفردة مستعمل في ضمن استعمال مسئلة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فانه لو كان مفردة مسلماً أدخل فيه
 المسئلة تغليبا صح نساء مسلمون ان حينئذ النساء والرجال سواسية في الفردية ولو كان الاختلاط معتبراً المصاحح الاطلاق
 على الرجال وحدهم وهذا ليس بشئ فان المقصود أن المسلمين جمع مسلم أدخل فيه المسلمات المختلطة مع المسالين تغليبا فالاناث
 من أفرادها مقارنة مع الرجال لا وحدهن فتدبر الحنابلة (قالوا أو لا صح) الجمع المذكور (لهما نحو) قوله تعالى (اهبطوا)
 بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصراً فان لكم ما سألتم (كما) يصح (لذ كرفق والاصل) في الاستعمال (الحقيقة
 أقول ذلك) أي كون الاصل الحقيقة (اذ لم يكن لأحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع) فانه قد تقدم أن التبادر منه الرجال
 وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم بوسم الخصم الاستقراء (وأجيب أيضاً بلزوم الاشتراك) اللفظي (اذلتراع)
 لأحد في (أنه للرجال وحدهم حقيقة) فلو كان للختلط أيضاً حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (قيل عدم التراع)
 في أن اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصه حقيقة (ممنوع فانهم يقولون بالاشترالك المعنوي) فوضعه للقدر المشترك بين الرجال
 وحدهم والمختلطين مع النساء (واطلاقة عليهم وحدهم حقيقة من حيث انه من أفراد الموضوع له) لامن حيث خصوصهم
 فيئتذ لا يلزم الاشتراك اللفظي (و) قالوا (انما لو لم يدخلن) في هذا الجمع (لما شمل الاحكام لهن) ان حينئذ أمثال أقبوا
 الصلاة من الخطابات مختصة بالرجال (أقول) الملازمة ممنوعة فان دخولهن في الخطاب بطريق المجاز بقريسة عموم الشريعة
 القاطعة كما قال (لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة) من الدين (وقد ثبت عموم الصيغة لهن) الغة ولو تجوزنا حملنا
 عليه) بهذه القرينة والحال أنه يجوز أن يكون مجازاً من جهة التغليب بقريسة عموم الشريعة لكن للخصم أن يقول
 التجوز خلاف الاصل فلا يصار اليه فيدفع بدعوى التبادر الذي مر بان سلم الخصم فافهم (ولنا) أي لاجل أن شمول
 الاحكام لهن بقريسة عموم الشريعة (لم يحمل عليه فيما لا يعلم) عموم من الاحكام (كالجمعة والجهاد وغيرهما) والخصم
 يقول انما لم يحمل فيها القرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال (ويجيب في المشهور) بمنع بطلان الاكراه ان أريد
 عدم الشمول سعة و (باتزام عدم الشمول نصاب) الشمول (بالاجماع) أو بدليل آخر كتفيع النشاط وحكي على الواحد
 حكى على الجماعة كافي المعدوم زمن الخطاب الشفاهي (وفيه ما فيه) فان الاجماع متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

الشرع حكم بالهوى المجرد وهو كاستحسان العايم ومن لا يحسن النظر فإنه اتماخوز الاجتهاد للعالم دون العايم لانه يضارقه في معرفة أدلة الشريعة وتغير صحدها من فاسدها والافالعايم أيضا يستحسن وليكن يقال لعل مستند استحسانك وهم وخيال لأصله ونحن نعلم أن النفس لا تميل الى الشئ الا بسبب عياله لكن السبب ينقسم الى ماهو وهم وخيال اذا عرض على الادلة لم يتحصل منه طائل والى ماهو مشهور ومن أدلة الشرع فلم يغير المستحسن مثله عن الاوهام وسوابق الرأي اذ لم ينظر في الادلة ولم يأخذ منها ولهم شبهة ثلاث **(الشبهة الاولى)** قوله تعالى اتبعوا أحسن ما أنزل اليكم وقال الذين يستمعون القول

والكلام في ذلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص لهن من غير حاجة الى دليل منفصل فتدبر **(تنبيه * قيل)** في كتب أكثر المشايخ **(قول الخنابلة)** هو بعينه **(قول الحنفية)** واستدل عليه بقولهم فيما قال **(الحري (أمنوني على بنى قاعطى) الامان (أنه تدخل بناتهن) في الامان ولو لم تكن الصيغة متناولة لم يدخلن (والاطهر أن ذلك) أى دخولهن (لان الامان مما يحتاط فيه فحمل على العموم تجوزا) فلا يدل هذا على أن دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد أن يقال لو كان هذا تجوزا لاجل الاحتياط يلزم ثبوت الامان بالحمل تجوزا في كل لفظ واقع في الامان وليس كذلك وقد يورد أن ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخولهن في الصيغة واعلم أنه ان كان هذه النسبة الى الحنفية لاجل الفرع المذكور فريد عليه ما أورد لكن الناقلين نقات بقولوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع أكثر أصحابنا ذهبوا اليه واذا ثبت قواهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ والله أعلم بأحكامه **(مسئلة * الخطاب الذى يم العبيد لعله يتناولهم شرعا) أولا قال (الا كترنم) يتناولهم (قيم الحكم) لهم (وقيل لا) يتناولهم (فلا) يعمهم الحكم (وقال) الشيخ (أبو بكر) الجصاص (الرازي الحنفى) رحمه الله تعالى يتناولهم (في حقوق الله تعالى فقط) لافى حقوق العباد تحرر بحمل النزاع أنه لا شئ أن من الخطابات ما يتناول الكل من الاحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يختص بالاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع فى أن الظاهر شرعا ما هو فعند الأكثر الظاهر تناول كما كان لغة فيحتاج الى دليل آخر وقيل الظاهر عدم تناول فيحتاج الى دليل زائد وعند الشيخ أبى بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد (لنا) الصيغة كانت للعموم والتناول و (ما عرف عرف طار) على اللغة يخرجها عن مقتضاها لغة (وان دل دليل على الخروج) أى خروج العبيد (عن بعض الخطابات كالجهد والحج غير ذلك) ولا يلزم منه العرف هذا وفيه اشارة الى رد استدلال النافى بأن حكم الجهد ونحوه لا يتناول العبيد فلولم يكن خارجا عن الخطاب بلزم النسخ وجه الرد أنها خارجة فلا نسخ لكن لدليل فلا يلزم العرف فافهم ولا أن تقول استقرى الاحكام الشرعية فوجد أكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم الاما فيه ضرر بين الملوك كالجمعة والحج والجهاد قبل النفي العام وأما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والغصب فشاملة قطعاً فلا يمكن فيها ادعاء العرف من أحد وأما حقوق العباد فأكثرها مختصة بالاحرار ولما يدخل فيها العبيد فلا يبعد أن يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع كما بعد دخولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم الدخول والنظر تابع للاغلب فكما ورد الخطاب الشرعى المتعلق بحقوق العباد ينسارع الذهن الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف عرف طار مطلقا ممنوع النافون للدخول (قالوا) منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب) لهم (ينافيه) أى ينافى ملك السيد منافعهم (فلم يكن مرادا فى الاستعمال) أى استعمال الشارع (قط) فيتسارع الذهن الى الاحرار (وهو معنى الاختصاص بالاحرار عرفا أقول) اذا زيد فلم يكن مرادا فى الاستعمال قط (فلا يرد ما قيل ان الخروج لاجل لزوم محال على تقدير الدخول) وهو المنافاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكة المنافع (لا يتبع تناول صيغة) اذ يجوز أن يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها وجه عدم الوردان المحال لما كان لازما فى الاستعمال الشرعية كلها لم يكن العبد مرادا قط فلزم العرف (والجواب لان عموم مملوكة المنافع) فى الاوقات كلها (بل خص منها البعض) وهو المنافع التى تمنع امتثال أوامر الله تعالى (فلم يثبت العرف) وهذا تام فى حقوق الله تعالى وأما المنافع المانعة عن امتثال أوامر الشرع فى حقوق العباد فأكثرها مملوكة للسيد وله أن يمنعه عن العمل بالواصر ويشغله بخدمة فقها للناقشة بحال وقد يقرر بأن مملوكة المنافع دلت على الخروج ولو فى بعض الاحكام فاحتل كل خطاب****

فينعون أحسنه قلنا اتباع أحسن ما أنزل البنا هو اتباع الأدلة فبينوا 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 ابطال الاستحسان وأن لا يكون لنا شرع سوى المصدق بالمعجزة فليكن هذا حجة عليهم الجواب الثاني أن يلزم من ظاهر هذا اتباع استحسان العايم والطفل والمعتوه لعموم اللفظ فان قلتم المرابيه بعض الاستحسانات وهو استحسان من هو من أهل النظر فكذلك نقول المراد كل استحسان صدر عن أدلة الشرع والأفاى وجه اعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر (الشبهة الثانية) قوله صلى الله عليه وسلم مارآه

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 الاشتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعاة عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ أبو بكر (المفصل) بين الحقوق الالهية والعبدية (اذعى حدوث العرف في البس من حقوقه تعالى وفيها بقا كما كان) في اللغة قال المصنف (ومن اذعى فعله البيان) أى هذه دعوى من غير دليل لكن دليل الاستقراء الحاكما 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 باعادي لم يشمله) صلى الله عليه وسلم والاشمله صلى الله عليه وسلم (لنا وجود المقضى وهو عموم اللغة) فان المفروض الكلام في الخطاب الشامل لغة (مع عموم الشريعة) فان الرسول صلى الله عليه وسلم مكاف بالشرايع أيضا (وعدم المانع وهو ابااء التركيب) فان التركيب غير اب عنه (قبل المفصل لا يساغ عليه) أى على عدم ابااء التركيب (ان المتبادر بلفظ قل لى تيمم افعلاوا كذا خروج الخطاب) وان كان داخل في تيمم (أقول الفرق بينه وبين اباني تيمم افعلاوا) بدون كلمة قل (تحكم) فان كالم مائة لى تيمم والمنادى لا ينادى نفسه فلو اقتضى هذا عدم دخول المتكلم لي يدخل في الصورتين وان كان الدخول في اباني تيمم لأجل كون المتكلم ما كبا والمنادى غيره ففي قل اباني تيمم أيضا كذلك فان الخطاب ههنا أيضا حاله والخطابات الالهية كلها سواء كانت مصدرة بقل أو لا الرسول صلى الله عليه وسلم حاله لها ثم ان المصدر بقل يحتمل معنيين احدهما ان يكون المقصود الامر للخطاب بالامر لى تيمم وحينئذ يكون الخطاب امر حقيقة وحينئذ لا يتناول الخطاب بقل البنية والشاى أن يكون المقصود الامر بالحكاية والكلام لغير حقيقة فينبذ يتناول قطعاً فإنه ليس امر حقيقة بل هو مأمور من الأمر مع غيره ولكن مع هذا مأمور بحكاية هذا الامر فان أراد الجلبي بالمصدر بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فتح القائل يتجه 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 بمقتضاه سألوه عن الموجب) للترك (فذكره) ولولم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه (أقول) لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الصيغة (بل يكفي بعموم الشريعة دايماً) على فهم التناول (وأيضاً) ما قالوا (منقوض بالمسئلة الآتية) من عدم دخول المعدومين فان الصحابة رضوا الله عنهم فهموا تناول الحكم اياهم (فتدبر) المخصصون بالامة (قالوا أولاً) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (أمر فلا يكون مأموراً) لئلا فاة وتناول الخطاب يقتضى المأمورية (و) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مبلغ فليس مبلغاً اليه) والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغاً اليه لانه صلى الله عليه وسلم مبلغ الى كل مكلف (ويجيب أولاً بأنه يجوز) اجتهاد الامر به والمأمورية وكونه مبلغاً ومبلغاً اليه (من جهتين كالطبيب اذا عالج نفسه) فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض (ان قيل الأمر أعلى مرتبة من المأمور) فهما متنافيان لتنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات (والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه) فلو اجتمع في ذات يلزم عليه بالخطاب قبل علمه (قلنا) لانسلم علواً الامر فان العا ليس بشرط في الامر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مفيداً في المقام أعرض عنه وقال (لوسم فحجية الامر به والمبلغية أعلى وأقدم) على نفسه من حيث المأمورية وكونه مبلغاً اليه قال مطلع الاسرار الالهية انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصل

المسلون حسنا فهو عند الله حسن ولا حجة فيه من أوجه الاول أنه خبر واحد لا تثبت به الاصول الثاني أن المراد به مارآه جميع المسلمين لانه لا يتناول برئته جميع المسلمين أو آحادهم فان أراد الجميع فهو صحيح اذا لامة لا يتجمع على حسن شيء الا عن دليل والاجماع حجة وهو مراد الخبر وان أراد الآحاد لم يستحسن العوام فان فرق بأنهم ليسوا أهلا للنظر قلنا اذا كان لا ينتظر في الأدلة فأى فائدة لأهلية النظر الثالث أن العجابه أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والاشباه وما قال واحد حكمت بكذا وكذا الأئني استحسنته ولو قال ذلك لشددوا الانكار عليه وقالوا من أنت حتى

لا حاجة الى التبليغ وكذا الفائدة في أمر نفسه (و) يجب (نانا) بأن الأمر هو الله تعالى لا غيره (والمبلغ جبريل والرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (حاله) فيثبت عنع الأمر به وكونه مبلغا (أقول رده قوله تعالى وأولو الأمر) هذا سهو من الناسخ والصواب وأولى الأمر (منكم فانه) صلى الله عليه وسلم (أعلى منا) واذا كان الأدنى أمرا فالأعلى بالطريق الأولى (و) يرد أيضا (قوله تعالى بلغ ما أنزل اليك الآية فان الخطاب العام) للنبي صلى الله عليه وسلم منه) أي مما أنزل فهو عليه السلام مبلغ قطع افلا مجال للنع وتخصيص الخطابات العامة بعين كل البعد (و) يجب (ثالثا) أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة (والسلام) بالقياس الى نفسه ليس أمرا (المبلغا) وان كان بالقياس الى غيره أمره (و) مبلغا فلا يلزم اجتماع الأمرية والمأمورية فيه صلى الله عليه وسلم ولا كونه مبلغا ومبلغا اليه ولو أرجع الجواب الثاني اليه لم يبعد فان المجيب به شارح المختصر ولم يجب هو بمسألة الجواب وحيد لا يرد عليه ما أورد (أقول يرد 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 انما يستدعي أن يكون مبلغا لكل لأن يكون مبلغا بالنسبة الى كل مكاف اذا المتبادر منه بلغ ما أنزل اليك من الخطابات العامة والخاصة الى غيرك من المكلفين والخطابات العامة يجوز أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم داخلها وان يكون مبلغا لها بالنسبة الى أغياره هذا (و) قالوا (نانا) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مخصوص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر) غير الغرض على ما حقه المتأخرون (و) وجوب (صلاة الأضحى) وهذا غير صحيح فانه قد ثبت تركها من رسول الله صلى الله عليه وسلم (و) وجوب صلاة (الأضحى) وهذا غير صحيح على رأينا فان صلاة الأضحى واجبة عندنا على الكل (وحرمه أخذ الصدقة) فان قلت حرمه أخذ الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناولة لكل بني هاشم قلت المراد بها صدقة التطوع وليس هي محرمة على بني هاشم الا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الكشف على أن حرمه التصديق المفروض على سائر بني هاشم بالتبع لا بالاصالة (و) حرمه (حائنة العين) وفسرت بالاشارة الى الايلام الباجح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر روى في التواريخ بسند متصل انه جاء أمير المؤمنين عثمان بعد الله بن سرح الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان أهدر دمه قبل فقال بعد ذهابه هلا قتلتموه قبل أن يقول كلمة الشهادة فقالوا لو أشرت بعينك فقال لا يجلي أولي ابني للنبي حائنة العين (واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي) هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولي صحيح عندنا على أنه ان أراد نكاحه صلى الله عليه وسلم من غير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل وان أراد أن نكاحه من المرأة من غير ولي لها فبها أنه عليه السلام ولي كل مسلم ومسلمة (واباحة الزيادة على أربع بل على تسع) كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها انه ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا الا وقد أباح له الله تعالى النساء كلها (الى غير ذلك) مما اختص به وآله وأصحابه الصلاة والسلام (فدل) هذا الاختصاص (على عدم المشاركة في العموم والجواب) أن دلالاته على عدم المشاركة في العموم ممنوعة (و) أن الخروج من البعض بدليل لا يوجب الخروج من كل عام (مطلقا) كالمريض والمسافر والحائض) خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم الخروج منه مطلقا (مسألة) الخطب التحجيزي (لا التعليل) فانه قد تقدم أنه يمعدومين (الشفاهي) وأما غير الشفاهي فيتناول المعدومين (نحو يأبها الذين آمنوا ليم المعدومين في زمن الوحي) أي نزول الخطاب (خلافا للحنابلة وأبي البسرنا) لنا ولا أن المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل) والخطب التحجيزي 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 استحسنائك شرعا وتكون شارعانا وما قاله معاذ حيث بعثه الى اليمن اني استحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط
 (الشبهة الثالثة) ان الامة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير آجرة وعضو الماء ولا تقدير مدة السكون والبث فيه
 وكذلك شرب الماء من يد السقاء بغير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب لان التقدير في مثل هذا قبيح في العادات فاستحسنوا
 ترك المضايقة فيه ولا يحتمل ذلك في اجارة ولا بيع والجواب من وجهين الاول أنهم من أين عرفوا ان الامة فعلت ذلك من غير حجة
 ودليل ولعل الدليل جريان ذلك في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته وتقريره عليه لاجل المشقة في تقدير الماء المشروب

بخلاف المعلوم فانه ليس بشئ حتى يتوجه اليه الطلب وأما نحو يأبها الذين آمنوا فقد التزم عدم تناوله للغيب أو يقال انه
 جعل بالتغليب منادى معبرا بصيغة الحاضر بخلاف المعلوم كإيين المصنف رحمه الله ثم ههنا بحث آخر هو أن الخطاب من
 الله تعالى وهو الأمر والنهي والكل من في الأزمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر حاضر عنده تعالى ونسبته تعالى
 الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه تعالى منزها عن الزمانية فحينئذ يصح الطلب والتداء والجواب عنه أن
 معنى حضورهم عنده تعالى أنه يعلمهم لا يعرف شئ منهم عنه تعالى بالوقوع في أزمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بايقاعهم
 في أزمنة وقوعهم به فالتكليف وهذا هو التكليف التعليقي ولا كلام فيه وان أراد بالخضور عنده ما أرادت الفلاسفة
 من أن الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده معه سبحانه وسمو هذا الوجود وجودا دهريا ومعبته تعالى سبحانه لهم في
 هذا الوجود الواقعي معية دهرية وأن أعدها لهم ليست أعدها حقيقة في الواقع بل غيبوبة زمانية فشاينا الكرام يرونه
 سقسطة غيرصالحة لابتناء الحقائق العلمية فضلا عن الأمور الشرعية فتدبر (قيل) في شرح الشرح (ذلك) أي عدم
 صحة نداء المعدومين (حق في المعدومين فقط وأما المركب من الموجودين والمعدومين فإثر) النداء (فيه تعليقا) للموجودين
 على المعدومين والتغليب استعمال فصيح شائع (أقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم) والمعدوم لا يصح نداؤه وطلبه
 (فلا يجوز النداء والطلب تحيزا حقيقة) وان صح تعليقا وصوره (وانما الكلام فيه) أي في الطلب الحقيقي تحيزا وفيه نوع
 مسامحة فان في التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب منه الفعل بل ينادى كل واحد ويطلب من كل لكن يتميز بالمعدوم
 موجودا فالاولى أن يقال التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شئ محض لا يصح نداؤه ولا الطلب منه تحيزا (على أن
 التغليب في التعبير بلفظ الموجود) وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه أيضا فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل
 بلفظ الناس وأمثاله وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب (لا في التكليف) أي ليس
 التغليب في التكليف ولا يصححه أيضا (فان كل واحد من المعدومين حينئذ مكلف حقيقة) وتجزيا فإينفع فيه التغليب
 لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه (فليتأمل) فانه أحق بالقبول (و) لنا (ثانياً) أنه لم يدم 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
 وتناوله لفظاً) 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 يراد بالصبي غير مستحيل الارادة
 لانهم بما يسمع الخطاب ويفهمه كيف وقد تقدم ما روى البيهقي من اناطة الاحكام بالعقل قبل الخندق وبعده نسخ عنه
 فان صح دخوله قطعاً (فلا يعمهم ارادة) واذ لم يعمهم لانتهاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يعمهم أيضاً وان أراد
 مطلق التناول لفظاً والشمول وضعياً يقال (ومطلق التناول) لفظاً (غير محتمل النزاع) بل النزاع في عمومهم ارادة الخبايلة (قالوا
 أولاً) لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه (ولم يرزل العلماء يحتجون به على من هو في
 أعصارهم) وكان معدوماً من الخطاب (وذلك) أي الاحتجاج المذكور منهم (اجماع على العموم قلنا) يجوز أن
 لا يكون الاحتجاج لاجل دخولهم في الخطاب ارادة بل (ذلك) لعموم الشريعة لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى
 يوم القيامة (وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي) (و) قالوا (ثانياً) لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطباً لهم لم يكن
 مرسل اليهم اذ التبليغ اليهم (الابهة العمومات) ولا ارسال التبليغ أحكام الله تعالى (قلنا) عدم التبليغ الابهة

والمصنوب في الحمام وتقدر بمدمة المقام والمشقة بسبب الرخصة الثاني أن نقول شرب الماء بتسليم السقاء مباح وإذا أتلف ماءه فله من المثل اذ قرينة حاله تدل على طلب العوض فيما بذله في الغالب وما يبذل له في الغالب يكون من المثل فيقبله السقاء فان منع فعلية مطالبته فليس في هذا الا الاكتفاء في معرفة الاباحة بالمعاطاة القرينة وترك المما كسة في العوض وهذا مدلول عليه من التمرع وكذلك داخل الحمام مستباح بالقرينة ومتنفس بشرط العوض بقرينة حال الحمامي ثم ما يبذله ان ارتضى به الحمامي واكتفى به عوضاً أخذه والاطالبه بالزبدان شاء فليس هذا امر ابداع ولكنه منقاس والقياس حجة التأويل الثاني

العمومات (ممنوع بل) الخطاب (بعض شفاها) وهم الموجودون زمن الخطاب (ولباقى نصب الدليل على أن حكمهم كحكمهم) وبه يتحقق الارسال (قيل النظم القرآني يحاذي الكلام النفسي وهذا) أي الكلام النفسي (بمعن المعدوم) كما تقدم فلزم تناول اللفظي أيضاً للمعدوم والابطال التمازي (فلنا المحاذاة ليس) واجبا (من كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق) منجزا كما في الخطاب الشفاهي (والتعليق) كما في الكلام النفسي وإذا كان فرق بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه هذا (مسئلة * المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب) ان كان داخل في الصيغة (عند الاكثر) من الخفية وغيرهم الحاصل أن التكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب (مثل) قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم وأكرم من أكرمك ولا تهنه وقيل لا) يدخل (لنا التناول لغة) لان الكلام فيما يتناول بحسب اللغة (والعرف) المغير (ليعرف) قالوا المتبادر خروج المتكلم اجاب بقوله (ودعوى التبادر بخروجه لاسمع) فانها بلا دليل (نم قد يخصص) الخطاب بغير المتكلم (بالقول) اذ اليمين تعلق بالحكمه عقلا (نحو الله خالق كل شيء) بناء (على أنه شيء لا كاشياء) أخر مخلوقة ويمكن أن يقرر بأنه شيء بمعنى شاء لا كاشياء التي بمعنى مشيمات 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 الحنابلة خلافة) من أن الخطاب لواحد من المكافئين بعضهم كلهم ولما كان القول المختار ضروريا فانه من الاولايات فانه لغة للواحد والعرف المغير بطرأ المنع مكابرة أول كلامهم وقال (ولعلمهم يدعون عمومهم) للكافئين (بالقياس) بالقضاء الخصوصية وثق الفارق (وبقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكى على الواحد حكى على الجماعة) فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا يتكرونه وما استدلووا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد أن يد من هذا (ومن ههنا) أي من أجل تنقيح المناط وهذا الحديث (حكم الصحابة) رضوان الله عليهم (على غير ما عزم احكامهم صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم عليه) من الرحم بالزنا وقصته على ماروى مسلم عن يزيد بن ابي حنيفة قال جاء ما عزم بن مالك الى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يارسول الله طهرني فقال يارسول الله طهرني فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يارسول الله طهرني فقال يارسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم فيم أظهر لك قال من الزنا فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أبعجنون فأخبر أنه ليس بعجنون فقال أشرب خمر افقام رجل فاستنكهه فلم يجدمه ربح خمر فقال أزيدت قال نعم فأمر به فرجم ثم ان ههنا عمومات دالة على الرحم مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرحم رواه مسلم قال أمير المؤمنين عمران الله بعث محمد بالحق وأزل عليه الكتاب وكان فيما أنزل عليه آية الرحم ورحم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورحمنا بعده والرحم في كتاب الله حق على من زنى وأحصن من الرجال والنساء اذا قامت البيعة أو كان الحبل أو الاعتراف رواه الشيخان وأمثال هذا كثيرة فينبذ لا قطع بأن الصحابة حكموا بالرحم برحم ما عزم رضى الله عنه بل يجوز أن يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه لكن الامر سهل فان هذا مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه وسلم على واحد على غيره ما تورع عن الصحابة في غير موضع ومشتهر 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 (الكل) أي

للاستحسان قولهم المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعدهما العبارة عنه ولا يقدر على ابرازه واطهاره وهذا هو من لأن
 ما لا يقدر على التعبر عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصحح الأدلة أو تزيفه
 أما الحكم بما لا يدري ما هو فنأين يعلم جوازها أو بضرورة العقل أو نظراً أو بسبع متواتر أو أحاد ولا وجه لدعوى شيء من ذلك
 كيف وقد قال أبو حنيفة إذا شهد أربعة على زنا شخص لكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زني فيها فالقياس أن
 لا حد عليه لكننا نستحسن خذ فيه قول له لم يستحسن سفك دم مسلم من غير حجة إذ لم يجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغايتة أن

لكل واحد من المكلفين فان ما يدل عليه الحديث والآية أن بعثته صلى الله عليه وآله وسلم إلى الكل وانما يلزم منه كون شيء من
 خطاباته عاماً للكل لأن كل خطاباته عامة لهم وهذا ظاهر فلا بد لان على العموم أصلاً للغة ولا عرفاً ولا قياساً فقدر **(مسئلة *)**
 خطابه تعالى (الرسول) صلى الله عليه وآله وسلم (بخصوصه) نحوياً أيها النبي (هل بعم الأمة) أم لا (فالخصية والحنابلة)
 قالوا (نعم) بهم (والشافعية والمالكية) قالوا (لا) بهم (تعمد النفاة) أولاً بأن ما للواحد لا يتناول غيره لغة) فالخطاب له
 صلى الله عليه وسلم لا يعم غيره (ويجيب بأن المراد تناوله عرفاً) ولا ينفيه ما ذكرنا (قيل الأصل عدم طريان العرف) فدعوى
 العرف خلاف الأصل فلا يثبت بالأدليل (أقول دلت الأدلة الآتية على ثبوته) أي ثبوت العرف ثم قيل أنه من الضروريات
 أن لفظ النبي ليس مستملاً في العموم قطعاً وتحقيقاً كلاً من أن المقصود أن خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفاً على شمول
 الحكم لكن يقتدى به لا بأن اللفظ الموضوع بارزاً 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 مثلاً لا يتخلل
 فإنه يدل على الحكم على المثل بعدم الجمل لغة لكن أمثال هذا التركيب في العرف التي الجمل عن الخطاب كذا هذا (و) تمسكوا
 (تأنيباً) لو كان الخطاب المذكور عاماً (يلزم أن يكون التخصيص على أنه المراد فقط تخصيصاً) وليس كذلك إجماعاً (ويجيب)
 في شرح المختصر (بمع بطلان اللازم) ولا نسلم الاتفاق عليه فإما قائلون بكونه تخصيصاً (فإنه كما يرد على العام لغة يرد على
 العام عرفاً) وهذا عام عرفي قد يخص بالبعض والتحقيق أنك قد عرفت أن هذا التركيب عرفاً لتناول الحكم لقتدى به
 وأتباعه فإذا أريد الاختصاص 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 يرد على المركبات كما
 بين في علم البيان فان أراد شرح المختصر بالتزام التخصيص هذا فهو حق وان أراد التخصيص في المفرد فهو أحسان إلى من
 لا يقبله فإنا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بارزاً من له رتبة الاقتداء به إلا بتابع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه
 وآله وسلم وأتباعه حتى يكون إرادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصصه (واحتج المعمون أولاً بأن الرسول له منصب
 الاقتداء به في كل شيء) فإنه بعث لذلك (الأبدليل) صارف (وكل من هو كذلك يفهم من أمره شمول أتباعه عرفاً) لا بجماع
 مشترك حتى يكون عمومه كعموم الواحد للكل فإنه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم (ومنع)
 الشيخ (ابن الحاجب) هذا الفهم (مكابرة) وانكار للضرورة وقد يقرر المنع بأن الشمول لا يتبع بواسطة وجوب
 الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه أن المقصود أن هذا التركيب يدل عرفاً على الشمول وان كان
 محدوداً ذلك العرف بواسطة الاقتداء لأن الشمول يفهم بأن حكم الاتباع والمتبوع واحد بدلاً نص أو قياس وانكار هذا
 مكابرة وأما منع دلالة المفرد الموضوع بارزاً للمتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل النزاع قدس (و) احتجوا
 (تأنيباً بقوله يا أيها النبي إذا طلقتم النساء) الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو وأتباعه (و) بقوله تعالى فلما قضى زيد
 منها وطراً زوجنا بها (لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعياتهم) فإنه لو لم يكن الخطاب له متتالاً لا لا يتبع لما تحصل هذه
 الفائدة وتزويجه صلى الله عليه وسلم زوجة زيد (و) بقوله تعالى وأمرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن
 يستنكحها (خالصة لك من دون المؤمنين) فإنه لو لم يكن الحكم له عليه وآله السلام عاماً للاتباع 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 الخلق بالقياس وعن الثالث أن الفائدة المنع عن الخلق بالقياس وأراد المصنف دفع هذه

يقول تكذب المسلمين فيج وتصدقهم وهم عدول حسن فصدقهم ونقدردورانه في زينة واحدة على جميع الزوايا بخلاف
 حال شهدي وافي أربع بيوت فان تقدير التراخي بعيد وهذا هو لاننا صدقهم ولا نرجم المشهود عليه كقولهم ثلاثه وكا
 لوشهدوا في دور وندرا الرجم من حيث لم نعلم بقسنا اجتماع الاربعه على نهاده واحده قدره الحد بالشبهه احسن كصف وان كان
 هذا دليل فلا تنكر الحكم بالدليل ولكن لا ينبغي أن يسمى بعض الأدلة استحسانا * التأويل الثالث للاستحسان ذكره الكرخي
 وبعض أصحاب أبي حنيفة عن مجز عن نصره الاستحسان وقال ليس هو عبارة عن قول بغير دليل بل هو دليل وهو اجناس منها

هذه الاجوبة فقال (اعلم أن المراد) من هذه الامثلة (بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات مفهومة)
 للتناول العرفي (فتناقضات المخالفين) فيها (طائفة) فانه لا يزيد على المناقشة في المثال والمقصود ان هذه ارائنا تفهام
 العموم فتدبر (مسئلة) * خذ من اموالهم صدقة لا يقتضى اخذها من كل نوع (يعنى 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 اموالهم صدقة
 (أما عند الحنفية فلأن مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد) فالمعنى خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر
 صدقة أخرى وهذا لا يقتضى الأخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه واستدلوا
 بالاستقراء نحو ركوبادواهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم) فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد
 اصبعه في آذنه (الى غير ذلك) نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الادابيه ولا
 يجعل جميع اصابعه في آذان كل ولا يغسل الاوجهه فالاستقراء فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلقا
 ممنوع قلت التبع في الاستمالات يحكم 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 الاستقراء لأن مبتناه على الغلبة) والغلبة في
 الاستعمال لارادة انقسام الآحاد على الآحاد (فتأمل وأما عند) الامام (زفر) الشيخ الامام أبي الحسن (الكرخي) منا (والأمدي
 ومن تبعهم فلا) انه اذا أخذ صدقة واحدة من جملة اموالهم صدق أنه أخذ من اموالهم صدقة) فلا يوجب الأخذ من كل نوع
 من أنواع مال كل واحد (ويجاب) عنه (بتبع الملازمة) فانها دعوى في قوة نفس الطلوب فن لا يسلبه لا يسلبها قيل ان عموم
 الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضى هذا الأخذ من كل نوع وسيجي عما فيه ولك أن تبنى هذا على أن من
 للتبعيض فالمعنى من بعض اموال واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية ولكنه عام سواء كان مدخول
 من أول تقدير (والأكثر) من غيرنا (ومتهم) الامام (الشافعي) رضي الله عنه على أنه يوجب) أخذ الصدقة من كل نوع وفي
 بعض شروح المهاج أنه رحمه الله تعالى نص في رسالة الامام (لأنه جمع مضاف) الى كل واحد من آحاد الجمع (وهو للعموم) فيم
 كل نوع من مال كل واحد واحد من الملاك (المعنى خذ من كل مال لكل) من المالكين (وأورد) عليه (أولاً أن كل دينار مال)
 فلو كان عامادخل كل دينار فيه ويجب أخذ الصدقة منه (ولا يجب أخذ الصدقة منه اجماعاً) ويجب) عنه (بأنه خص
 بالاجماع) يعنى أن مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي أوجب الخروج وهو الاجماع فصار العام مخصوصاً (فسبق حجة
 في السابق) كاهو المذهب في العام المخصوص على أن ما ذكر إن تم اخص بهذه الآية الواردة في الزكاة ولا يطرده في سائر أمثاله
 لان المدعى عام (و) أورد (ثانياً) لوصح ما ذكرتم لما كان بين الرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم فرق لان
 كلهم للعموم (و) فرق بين الرجل عندي درهم وبين لكل رجل بالاتفاق) فان الاول يجب فيه درهم واحد بتركه 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 (ويجاب بأن البراءة الاصلية قرينة) صارفة عن جملة على كل (على حمل الجمع على المجموع) يعنى
 أن مقتضى اللفظ ههنا أيضاً كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لصارف فيه
 فتبقى الآية على الظاهر وفيه أن الاقرار ظاهره ثبوت الدين لكل واحد وثبوته لكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة
 أحدهما ولا صلح صارفة عن الظاهر الى خلافه والالم يكن اقراراً تاماً لصارف البراءة من الدين الى الوديعة أو الى الوعد وغير

العدول بحكم المسئلة عن نظارها بدليل خاص من القرآن مثل قوله مالي صدقة أو لله علي أن أتصدق بمالي فالقياس لزوم
التصدق بكل ما يسمى مالا لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يرد المال
الزكاة ومنها أن يعدل بهما عن نظارها بدليل السنة كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والتمدد على خلاف
قياس الاحداث وهذا مما لا ينكر وانما يرجع الاستنكار الى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا من
بين سائر الأدلة والله أعلم

ذلك من المجازات اللهم الأنا ثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم (قيل) تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية)
فان الأصل براءة الذممة عن وجوب الزكاة كما أن الأصل البراءة عن وجوب الدين فلا يصلح فارقة بين الآيه والاقرار (أقول)
احتياط الامتثال في الآيه) فانها موجبة لوجوب الزكاة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف الاخراج عن نوع
واحد (بعارض البراءة) عن الوجوب (فبق العموم بالمالي) عن الصارف (فتأمل) فانه لقاتل أن يقول ان الوجوب
مشترك بين الاقرار والآيه بل الدين حق العبد فالوجوب فيه أكد والانتم في الامتناع عند أشد فهو بالاحتياط أجدر وأحرى
وأوجب بأن الاقرار قد يكون كاذبا فلا وجوب فيه في نفس الامر أصلا عند العليم الخبير 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 (ثالثا أن عموم الجمع) المضاف أو المحلى (ليس كعموم كل فان
ذلك) أي عموم الجمع المذكور (للمجموع من حيث هو مجموع) فلا يلزم من الآيه الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل
واحد واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بأنه ان أراد بعموم الجمع العموم المجموعى فسلم لكن
لا ينفككم وان أراد بان عمومه كعموم كل فممنوع فقد وضع افتراقه عن الثاني (ورد) هذا (بأنه قول من يرف) لا اعتدابه
فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد ومختار الجهورا بضائك (نعم اختلف في أنه لكل جماعة أو لكل فرد)
وأما الاختلاف في أنه لكل واحد واحد أو لكل فرد يقع من يعتد بهم (والحق هو الثاني) كما عرفت (ورابعا أقول) في الاراد
في اضافة الجمع الى الجمع (اضافة الجمع الى كل واحد) واحدا من آحاد الجمع الآخر (ممنوع بل يجوز أن يعتبر أو لا اضافة
الآحاد الى الآحاد) ويكون المقصود افادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متسرة أو مؤدية الى التظويل عبر عنه باضافة الجمع
الى الجمع كما قال (نعم) اعتبر (اضافة الجمع الى الجمع) لأداء المقصود (فأفراد الجمع هي الآحاد المنقسمة 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 آحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار
فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات وأولا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان أراد الثاني فالصغرى ممنوعة
كما يفصح عنه عبارته وان أراد الاول فلا يفيد المستدل وانما أعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيدا من أن يريد
محصل في اثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد ولك أن تقر بالجواب هكذا ان آحاد مطلق المال نوعان الاول الآحاد التي
تحمل باضافة المال الى المالك قال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا الثاني الاموال المعينة من انواع كالا بل والبقر
والغنم والذهب والفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما يعم الافراد من النوع
الاول دون الثاني بدليل الاستقراء فان أرادوا بالكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للافراد من النوع
الاول فسلم غير مفيد وان أرادوا للعموم لجميع الافراد من النوع الثاني فممنوع بل هو اول المسئلة فتدبر (مسئلة * العام
قد يتضمن مداوما مثل ان الارارني نعيم وان الفجارني بحيم فهذا العام (هل يم) جميع افراده أم لا قال (الأكثر)
من الحنفية والمالكية والحنابلة (نعم) يم (خلاف الشافعي) رحمه الله فإنه لا يم عنده (حق منع بعض) من الشافعية
(الاستدلال بقوله) تعالى (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباب آليم يوم يحمى عليها نار
جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم) الآيه على وجوب الزكاة في الحلى) من الذهب والفضة لامن الذل ولو غيره بأن هذا العام وقع
في معرض الذم فلا يعم ولمه فيجوز أن لا يتناول الحكم الحلى 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 واقتسامها فنقول المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلاثة اقسام فسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطانها وقسم لم يشهد الشرع لابطالها ولا لاعتبارها امام شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ورجع حاصلها الى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع وسنقيم الدليل عليه في القطب الرابع فانه نظري في كيفية استئثار الاحكام من الاصول المثمرة ومثاله حكنا أن كل ما أسكر من مشروب أو ما كول فيحرم قياسا على الخمر لانها حرمت لحفظ العقل الذي هو

قالت يا رسول الله اني اوضحا من ذهب اوفضة أفكته هو قال كل شئ يؤدى زكاته فليس بكنز ومثله عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ليس بكنز ما أدى زكاته في رواية ابن أبي شبة وعن جابر موقوف في رواية ابن أبي شبة ومرفوعا في رواية ابن عدى أي مال أدت زكاته فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن أبي شبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما أدى زكاته فليس بكنز وان كان تحت سبع أرضين ومالم يؤذّر كانه فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما أدى زكاته فليس بكنز في رواية ابن أبي شبة وعن أمير المؤمنين عمر قال يابى الله قد كبر على أصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكاة الا لطيب بها ما بقي من أموالكم وانما فرض الموارث في أموال تبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن أبي شبة في مسنده وأبو داود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وروي الشيخان وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيامة صفايح ثم أحيى عليها نار جهنم ثم كوى بها جنبه وجهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله إما الى الجنة وإما الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدرر المنثورة وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على أن المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن أداء زكاته ما هو وعام في الآية فيتناول الحكم الحلي هذا واعلم أنه ذهب الشيخ عبدالواحد بن زيد من كبار أولياء الله تعالى ومن كبار أصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما إلى أن المراد بالكنز في هذه الآية امسا كهما فارغين عن الخواص الضرورية لئلا فعنده يجب انفاق ما بقي من قوت نفسه وقوت عياله وامامه في هذا أبو ذر الغفاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفه عن لافي الجاهلية ولا في الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجي الاسلام أيضا رضي الله تعالى عنه (لنا أنه عام بصيغته) لان الكلام فيه (ولا معارض) لهومه فان المدح والذم لا يصلحان للمعارض بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخصوصون (قالوا) هذا العام (سبق بقصد المدح والذم وقد عهد فيها بالمبالغة) والمبالغة لا تكون فيها واقعي بل ذكرا ليس واقعا (أقول) ان أريد أنه لقصد انشاء ما نقول (لان السلم أنه سبق له وانشاء لذلك) حتى يصح ذكرا ليس بواقع (بل اخبار) عن أمر واقعي (فيه مدح الأثر الاخبار بالمحمدين الحمد) وكذا بالذم عين الذم وان أريد أنه خبر سبق للذم والذم كرم ليس بواقع فباطل فان شأن الله تعالى برى عنه بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه فاندفع أن المستدل لم يدع أنه انشاء للذم أو الذم حتى يتوجه بل غرضه أن المدح والذم مما عهد فيه بالمبالغة وبعد فيه تأمل كالإيجي (وأجيب في المختصر بأن التعميم أبلغ) في المدح والذم فان تناول الحكم للمثال ثلاث يفيد الأبلغية في الحكم (فالسوق) للذم والذم (لا يدل على عدم ارادته) بل يؤكده ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم (قبيل) في اثبات أن السوق لهما يدل على عدم العموم (المبالغة لا يتحقق بذكرا هو الواقع بل) يتحقق (بذكرا العام وعدم ارادة العموم) فالسوق للذم أو الذم صارف عن العموم والافات بالمبالغة (أقول) عدم تحقق المبالغة بذكرا هو الواقع ممنوع (بل يتحقق) به أيضا (فان ذكرا جميع الامثال ومدحهم بالمبالغة في مدح كل واحد واحد لانه زيادة) أي ان ذكر الجميع ومدحهم زيادة على مدح واحد واحد ووثاقه ثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوثاق في الحكم (ولا يلزم) في المبالغة (أن يكون) الكلام (اغرافا) مخالفا للواقع ثم انه ربما يقرر بأن الاكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم كرا العام وعدم ارادة العموم فان خصوص أكثر فهو المتأثر وجوابه أننا لا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازين وأما في كلام الله ورسوله فلم يوجد أقل قليل فضلا عن الاكثرية ثم انه لا قطع أيضا في كلام الشعراء المجازين عدم ارادة العموم بل يجوز أن يكونوا أرادوا العموم وكذبوا فاتهم غير متعنين عنه كما قال تعالى والشعراء يتبعهم الغاوون ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثرة مطلق

مناط التكليف فتعريم الشرع الجزر دليل على ملاحظة هذه المصلحة القسم الثاني ما شهد الشرع لبطانها مثاله قول بعض العلماء بعض الملوك لما جتمع في نهار رمضان ان عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حثمه بأمره باعتاق رقبته مع اتساع ماله قال لو أمرته بذلك أسهل عليه واستحقق اعتاق رقبته في جنب قضاء شهوته فكانت المصلحة في إيجاب الصوم ليزجر به فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي الى تغيير جميع حدود الترائع ونصوصها بسبب تغير الاحوال ثم اذا عرف ذلك من صنيع العلماء تحصل الثقة للولاء بقواهم ووطنوا أن كل ما يفتون به فهو محرر يق من جهتهم

المجاز في لفظ لا توجب تبادل بل انما يتبادر اذا كان معنى معيناً تستعمل فيه اللفظ استعمالاً شائهاً وأما اذا كان لفظاً مستعمل في معنى في استعمال وفي آخر معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل ما يعينك على فهم هذا اقتدرك (مسئلة) اذا علل الشارع حكماً بعلية بأن يقول الخ حرام لانه 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) الباقلاني (لايم أصلاً) لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل زائد كالمناسبة وتنقيح المناط وغيرهما (لنا الظاهر استقلال العلة بالعلة وكما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول) فيلزم العموم في محال العلة (وليس) هذا العموم (بالصيغة) والالتكان قوله أعتقت زيدا لسواده اقتضى عتق جميع السود ان من عبيده) لانه حثت بمنزلة أعتقت كل أسود (والا لزم باطل اتصافاً) فاللزم ومثله فان قلت هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس أيضاً فإنه يكون بمنزلة أعتقت كل أسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلة قلت لانه ما جعل القياس في الشرع سبباً للعتاق أو الطلاق بل لا بد من صيغة دالة عليه دلالة وضعية أو عرفية فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد الفقهية (أقول فيه تأمل) يمنع الملازمة (لان السواد علة صحيحة) للاعتاق (غير مستلزما) له (بالضرورة بخلاف الاسكار) فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستلزما العموم في العلة الصحيحة (فتأمل) فانه لا يتم لان العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة اللام العلى وما في معناه يدل على العموم ولا يدخل الاستقلال والاستلزام فيلزم العتق ضرورة أنه صدر من أهل الاعتاق صيغة دالة عليه وضعية أو عرفية قال في الحاشية الكلام في العلة الجعلية لا الواقعية فينبذ ههنا سواء فتأمل فيه كلام بعد ووجه بان الخطابات الالهية وان كانت معللة بالعلل الجعلية لكنهما متضمنة لا أحكام متعدية فان الشارع انما وضع العلة لتهتمق الحكم أي ما وجدت تلك العلة فاعلة ملازمة للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى تستلزمه بل لصحة الاعتاق فلا يلزم منه الاصلو حة للاعتاق لا لتحقيقه هذا وان حق ما قرزناه ولا يراد عليه شيء فتدبر قال (القاضي) يحتمل أن يكون خصوصية المحل جزأ منها) فلا يتجاوز الحكم غيرها (قلنا) أو لاهذا الاحتمال (ضعيف) فلا يعتد به وثانياً انه يلزم بطلان القياس مطلقاً للعموم بالصيغة (قالوا حرمت الخمر لاسكاره كحرمت المسكر) والثاني عام بالصيغة فكذا الاول (قلنا) حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر (في أصل عموم الحكم) فان الحكم فهم عام (لا في كونه) أي العموم (بالصيغة) فالأيقيد كمسلم وما يقيد كممنوع وكيف يسلم فانه مساو للمدعى في الجهالة (أقول لا بد) في حرمت الخمر لاسكار (من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام) أي لاجل استلزامه الحكم المعلل به فان المقدمة الواحدة لا تفد شيئاً فتدبر الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر حرام (وانما عمومها) أي عموم الكبرى (بالصيغة لان المقدر للمفوض) في كونه لفظاً متصفاً بالعموم فهو اذن بالصيغة (فتأمل) فانه لا يتم اذ 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 له ولعل مقصوده أن التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموماً بطريق دلالة النص ولذا قال به من نقي القياس فلا يستعان بالقياس هذا وهذا كلام متين لكنه يجب أن يتطرق أنه ان أريد أن هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعاً لفة أو عرفاً لتعميم الحكم فهو أيضاً باطل والا لزم في أعتقته لسواده عتق جميع السود ان يصدر تركيب لفظي دال على الاعتاق من هو أهل له كما مر وان أريد أن يبين علة مستقلة صالحة للاستلزام يوجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما ينقله المصنف عن الحنفية والامام أحمد

بالرأى القسم الثالث ما لم يشهد له من الشرع بالطلاق ولا بالاعتبار نص معين وهذا في محل النظر فلنقدم على تشبيهه تقسيما
 آخر وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ماهية في رتبة الضرورات وإلى ماهية في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق
 بالتحسينات والترينات وتتقاعدا أيضا عن رتبة الحاجات ويتعلق باذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكلفة
 والتمتع لها ولنفهم أولا معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا
 نعنى به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعنى بالمصلحة المحافظة

ويختاره أن التخصيص بالعلية واجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الأمر فيه فان التزاع لفظي
 (مسئلة * لا آكل مثلا) أي كذا ورد النفي على فعل متعد ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه (يفيد العموم)
 بالنظر إلى المأ كقول (اتفاقا لان انتفاء الحقيقة) انما يكون (بانتهاء جميع الافراد فلو نوى مأ كولا دون مأ كولا لا يصح
 قضاء اتفاقا) لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا يقبله القاضي الحاكم بالظاهر (ولا) يصح (دبانه عندنا
 خلافا للشافعية) فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون مشايخنا الكرام بأن هذا غير عام عندنا باعتبار
 المأ كقول خلافا للشافعية رحمه الله فان كان غرض المصنف الرد عليهم رحمهم الله بقوله يفيد العموم فلا يصح فانهم أرادوا
 بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما وما ناسا بقا فانه المحو عنه في الأصول ثم بنوا عدم العموم على أن المأ كقول مفهوم اقتضاء
 قلنس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ أو مقدر حتى يتم أو يخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأن المقضى ما يعتبر تصحيح
 بالكلام أو صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على المأ كقول فانه كثيرا ما ينزل المتعدى منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على
 اعتبار المأ كقول واعترف بالقبول ما قال المصنف (ويتفرع على أنه هل يلزم تقدير المفعول به) في مثله ويكون مطمح نظر
 المتكلم (فيقبل التخصيص) لان المقدر كالملفوظ واليه ذهب الشافعية (أولا) يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره
 بل به هم ان فهم اللوازم الغير المقصودة (فلا) يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فان من الضروريات أن الأكل
 لا يتحقق بدون المأ كقول فهو من لوازمه وصحة اللزوم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم تصحيح الكلام فيكون من المقضى
 ونزله منزلة اللازم انما يقتضى عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لأنه يصح ان فهمه من غير ان فهم المأ كقول
 كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به أيضا هو أن الية فان عدم التقدير ان اراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوما
 للمخاطب أصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن لازما مفهوما فأى شيء يتم وان اراد به عدمه تعلق ارادة المتكلم به
 وان كان مفهوما للمخاطب ان فهم اللوازم الغير المقصودة لتعقل معنى الكل ويتحقق فقد ثبت كونه اقتضاء لانه ما يفهم
 لصحة الكلام لامن جهة انه تابع له فقدر (لنا أولا لو قبل) التخصيص (باعتبار المفعول به لقبيل) التخصيص (باعتبار
 المفعول فيه) فلو أراد الأكل في يوم معين صح ولا يثبت وذلك لان الفعل كما لا 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 بدون وجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا في اللغة بل لاشتمال المقضى القوي يتحدد الحكم
 (واللازم باطل اتفاقا على ما صرح به الامام) فخر الدين الرازي من الشافعية (في الحصول فالترام ابن الحاجب) جواز التخصيص
 باعتبار المفعول فيه (خرق الاجماع) اعلم أنه ذكر صاحب الكشف أن قوله ان أكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص
 طعام دون طعام وشراب دون شراب ودبانه 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 نية 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 المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بان لا يخطر بالبال الزمان
 والمكان وغيره من المتعلقة عند اطلاق الفعل أصلا حتى يصح التخصيص وأيضا لم ينقل الخلاف في الحال أصلا (وما قبل)
 فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتعقل الفعل دون الأول اذا الفعل (المتعدى ما لا يعقل الاجتماع) فيجب
 التقدير (فذلك) القول (باعتبار الوجود) مسلم فان وجود المتعدى غير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال

على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم 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 والمتناسب في كتاب القديس أرنولد هذا الجنس وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المستدع الداعي إلى بدعته فان هذا يقوت على الخلق دينهم وقضاؤه بإيجاب القصاص اذ به حفظ النفوس وإيجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف وإيجاب حد الزنا اذ به

وغيرها وأما الحاجة في الإرادة فلا (لماتقرر) 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) نسيانا منسبًا بحيث لا يكون متعلقا بإرادة المتكلم (وقد يقدر) فيكون مراد المتكلم (والاثان آتيان في فصيح الكلام وإنما النزاع في الظهور) فذهب الخنفية إلى أن الظاهر الحذف نسيانا منسبًا والشافعية إلى أن الظاهر التقدير (أقول بنا فيه) أي ينافي هذا التحريم من النزاع (الاتفاق على عدم الصحة قضاء) فإنه إذا كان ظاهرا في التقدير ويلزم قبول التخصيص فينتهية موافقة للظاهر 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 كالأكل والأما النزاع في نفس لا آكل بان نفي حقيقة الفعل وحدها هل يحتمل التخصيص أم لا وهذا شئ عجيب فإن ما ل هذا يرجع إلى أن بعد حذف المفعول به وإرادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باق وتجويز التخصيص بعد هذا لا يليق بحال عاقل فما ظنك بمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الإمام الشافعي رحمه الله ثم هذا يخالف لما بنى الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلامع أن الفعل في الأول يصير مقيدًا أو لا يبقى مطلقًا ثم إن كتب الشافعية كلها مشحونة بان مبنى جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدى به ومبنى عدم جواز التخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مقرها من أن ظهور الحذف لا ينافي جواز النية ديانة فان إرادة خلاف الظاهر مقبولة عند العلم بالسرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وإنما لكل امرئ ما نوى وتحقيق مذهبنا أن مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به بخلاف الظاهر فيحتاج إلى القرينة الصارفة كسائر المحازات فإذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والأبصح وما قال شارح المختصر أن التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام إن أراد أنهما منساويان في الاتيان فمنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وإن أراد أنهما منافي 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 والألکان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الأخر كالحال وغيرها فإذا نى إرادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن إرادة نفي الفعل مطلقًا خارج عن قوانين اللغة فهذه الإرادة كإرادة الطلاق من لفظ الصلاة وقبول نية خلاف الظاهر عند العلم بخير إنما يكون إذا كان على وفق القوانين العرفية فلا يصح نية ما كقول دون ما كقول أصلا وتبين المطالب بأقوم صحة لا يحوم حوله شبهة أصلا وأما قوله صلى الله عليه وسلم وإنما لكل امرئ ما نوى فخصوص بالأمور الأخرى والمعنى لكل امرئ ما نوى من طلب الدنيا والآخرة والسمعة وأمرضاة الله تعالى كما يدل عليه ساقه وشأن نزوله فإنه نزل في المهاجرين فممن من هاجرته ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجي إن شاء الله تعالى ولو تزلنا فهذه الأنشآت مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا اليرد شئ (و) لنا (ثانياً أن الأكل مطلق) عن التقييد بالمفعول وليس هو لازماً في الاستعمال (فلا يصح تفسيره بمخصص لانه مقيد) ليس مدلوله بأحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز أيضاً قد يقال الشافعية يقولون إن التقدير ضروري لأن المفعول من لوازم الفعل فلا يقنعون على أن الأكل مطلق بل يتعونه ولو قيل إن خصوص لا آكل

حفظ النسل والانساب وإيجاب زجر الغصاب والسراق اذ به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون اليها
 وتحريم تفويت هذه الاصول الخمسة والازجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها
 اصلاح الخلق ولذلك تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر أما ما يجرى مجرى التكلفة
 والتبذير لهذه المرتبة فكقولنا المائنة مرمية في استيفاء القصاص لانه مشروع للزجر والتشفي ولا يحصل ذلك الا بالمثل وكقولنا
 القليل من الخمر انما حرم لانه يدعوى الكثرة فيقاس عليه النيذ فهدا دون الاول ولذلك اختلفت فيه الشرائع أما تحريم السكر

يفيدني الا كل المطلق عرفا يقال لوسلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر فان التقيد بالمفعول به ليس في اللفظ
 فلا بد من قرينة زائدة دلالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول به وأما كون الفعل متعديا
 فلا يصلح قرينة لما مر أنه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم وادام ثبت قرينة دلالة على التقيد بالمفعول بقى الفعل مطلقا والمطلق
 لدلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فافهم (ومنع) الشيخ (ابن الحاجب الاطلاق) أي اطلاق الفعل (لاستحالة وجود الكلوي)
 الطبيعي (في الخارج) فالمطلق لا يكون موجودا (مدفوع عما تقرر) في مفره (أن المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي هي)
 ولا تدخل فيه لوجود الكل الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للنوع (وبما حقق من وجود) الكل (الطبيعي بعين وجود
 الافراد) والمراد به الطبيعة من حيث هي لاهي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود كما زعم هذا الشافعية (فالاولا آكل مثل
 لا آكل أكل الثاني يقبل) التخصيص (بالاتفاق) فكذا الاول (قلنا) ان المائنة متنوعة (أن أكل لا يدل على فرد ما فانه صدر
 منون) وهو للفرد المنتشر (فالوفر بعين قبل وأما الفعل فهو للحقيقة من حيث هي هي) من غير دلالة على الفردية (فتفسيره
 ببعض الافراد) دون بعض (لا يقبل فتدبر) فان قيل المنون أيضا مطلق فلا يجوز تفسيره بعين كالمصدر المفهوم في الفعل وأيضا
 ان المصدر مؤكده فالعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز
 تقييده لعدم الدلالة على الفردية أصلا وأما المصدر المنون فدال على الفردية وقدير ادمطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقدير أرفرد
 خاص وهو مجاز فيه وكونه لثما كيدليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع أو العدد فيجوز أن يراد نوع خاص أو عدد خاص وأما
 المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لأن يراد به فردا أصلا فان الفردية تنافي الاشتقاق منه فان قلت أليس علماء البيان قالوا
 ان في الفعل استعارة تبعية وماتلك الالتصاف في المصدر المفهوم في الفعل وقد أيتهم ههنا من ارادة التقيد عن المصدر المذكور
 فالجواب عنه أن الاتع التجرؤ في المصدر المشتق منه لا يجوز بحسبه في الفعل وانما منع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ التقيد
 لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والمنوع
 هو الثاني فتأمل ثم انهم قالوا يلزم على هذا أن لا يصح نسبة السفر في لا يخرج ولانية الثلاث في بائن أجاب بقوله (أقول اعلم أن
 بعض الطبايع يكون مشككا) فيكون في بعض أشد وفي بعض أضعف (فهو في حد حقيقته متنوع يقبل التجزى وتتفاوت
 الأحكام فالونوى مرتبة من مراتبه صح) تجوزا (كالخروج سفرا وغيره) فانه مشكك فيها فارادة السفر من الخروج
 صحيحة (والبيونة خفيفة وغلظة) فيصح ارادة أحد النوعين (قافهم) 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 آكل وبين لا يخرج فالحق اذن أن يقال ان الفرد الحاصل من التقيد بالمفعول لا يجوز ارادتها في كل
 فلا يجوز ارادة آكل تفاعهة أو خبزا فان التقيد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوقا فانسبا منسبا 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 أفراد بالنسبة الى المفعول ولا يجوز أن يراد أفراد الأكل مع قطع النظر عن التقيد بما كقول أيضا لان
 حقيقته ليست الاحركة خاصة للعين ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذه الافراد بخلاف
 ما اذا صرح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز أن يعتبر النوع باعتبار التقيد بالمفعول المأ كقول
 وأما لا آكل فليس فيه المصدر للتنوع الأثرى أن النجاة أجمعوا على أن المصدر المؤكده لا يكون للنوع ولا يشي ولا يجمع
 فهذا يدل دلالة واضحة على أن المصدر المأخوذ في الفعل لا يصلح دال على الوحدة أو التعدد والجزأتا كيدنه عما يكون للنوع

فلا تنقل عنه شريعة لان السكر يسد باب التكليف والتعبد (الرتبة الثانية) ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات
كنسليط الرولى على تزويج الصغرة والصغير فذلك لا ضرورة اليه لكنه محتاج اليه في اقتناء المصالح وتقييد الاكفاء خيفة
من القوات واستغناء المصالح المنتظري المال وليس هذا كنسليط الرولى على تربته وارضاعه وشراء اللبوس والمطعموم لاجله
فان ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بهامصالح الخلق أما النكاح في حال الصغر فلا يرهق اليه توفان شهوة

أو العدد وهو المثنى 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 مشايخنا الكرام (مسئلة * الاستواء بين الشيعين) أيا كان الشيطان (بوجه ما
معلوم الصدق) فإن كل شيعين متشاركان في وصف وأقوله الشيعية والوجود (وسلب الاستواء مطلقاً) من جميع الوجوه (معلوم
البطالان) لتحقيق نفيضة الذي هو الاستواء بوجه ما (فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا) لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه
(ببعض الوجوه) المعينة (فقوله) تعالى (لا يستوى) أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون (الآية عام مخصوص
لا مخالفة فيه كإطن) في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح
المنهاج ان المراد عمومها فيما يصح فيه العموم وهو هذا فقد ريت سقوط ما قيل في تأييد قول الشافعي وانبات العموم والزام الخفية
بان لا يستوى ورد فيه النفي على مطلق الاستواء اذ لا تفيد فيه فلا يصح تقييده بمتملق من المتعلقة ولا يصح تخصيصه أيضاً
بالاحكام الأخرى به وصار مثل لا آكل وذلك لان نفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومها أصلاً فضلاً عن أن يذهب اليه ذاهب
فالعقل هنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا آكل فانا لانع التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد
صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوى وتعلق لحاظ التكلم اليه والمقدر للملفوظ فيصح تخصيصه فافهم
(وانما التزاع أن عمومها بعد ما خصص) بما يصح (هل يخص الآخرة) وأحكامها من الثواب والعقاب (كأهورأى)
لامام (أبي حنيفة فيقتل المسلم بالذمى لعموم آيات القصاص) من غير معارضتها هذه الآية وتلك الآيات مثل قوله تعالى
لغير بالحر وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب وقوله النفس بالنفس (أو) أن عمومها بعد ما خصص
(بعم الدارين) من الاحكام (كإذهب اليه) الامام (الشافعي فلا يقتل) المسلم بالذمى عنده (لمعارضه الآيات) الدالة
على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا حجة مع قيام المعارضة (والظاهر مع) الامام (أبي حنيفة لقوله) تعالى في
سياقها (أصحاب الجنة هم الفائزون) ولا شك أن المراد الفوز الأخرى 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 بمن هو من أهل النار
وارادة الكافر ظاهر من أهل النار والمؤمن ظاهر من أهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح أصحاب الجنة هم الفائزون (ولحديث
ابن السليمان) بالباء الموحدة واللام المفتوحة بين يمين ما ياء ساكنة من التابعين ذكره ابن جابر في الثقات وضعفه الدارقطني
كذا في التيسير (قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلماً بما عهد) وقال أنا أحق بوفاء ذمته رواه أبو داود وعبد الرزاق
والدارقطني عن ابن السليمان عن ابن عمر فروعا كذا في التيسير (ولقول) أمير المؤمنين (على رضى الله تعالى عنه) انما
بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا) وأموالهم كموالنا قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجده المخرجون بهذا اللفظ
وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسند فيه أبو الجنوب من كان له ذمة فدمه كدمنا ودينه كديننا وقال أبو الجنوب
ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني أيضاً بسند فيه أبو الجنوب ثم ان قول أمير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا ولم يخص دل على
الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول أمير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا ولم يخص دل على
عدم اقتصاص المسلم بالذمى لكن الحق قول الامام أبي حنيفة رحمه الله فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول
أحد كالأينجى * (مسئلة جواب السائل) حال كون هذا الجواب (غير المستقل كعم يساوى السؤال في العموم اتفاقاً
وفي الخصوص قيل كذلك) أى يساويه في الخصوص أيضاً اتفاقاً (وهو الاوجه وقيل) فى أكثر كتبنا قال مطلع الاسرار
الالهية ويبدل عليه كلام الأمدى وبعض شراح المختصر لاتفاق أصلاً بل (بعم) غير المستقل بعد السؤال الخاص
(عند الشافعي ترك الاستفصال) أى السائل، والراوى لم يستقله ولو كان خاصاً لاستفصل (وفيه ما فيه) فانه ليس موضع

ولا حاجة تناسل بل يحتاج إليه صلاح الغيبة بأشبه العثار والتظاهر بالأصهار وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها
 أما ما يجري مجرى التمسك لهذه الرتبة فهو كقولنا لا تزوج الصغيرة الامن كفو وبهم مثل فانه أيضا مناسب ولكنه دون أصل
 الحاجة الى التمسك ولهذا اختلف العلماء فيه (الرتبة الثالثة) ما لا يرجع الى ضرورة ولا الى حاجة ولكن يقع موقع التحسين
 والترزين والتيسير للزوايا والمرازدور رعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول

الاستفصال لان السائل انما كان سأل عن أمر خاص وفهم جوانبه فلا ماساغ للاستفصال أصلا (وأما) الجواب (المستقل
 فان كان مساويا) للسؤال في العموم والخصوص (يتسع) ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر (وان كان) الجواب (خاصا لا يعم
 الابلقياس) أو غير من الدلائل (وان كان) الجواب (عاما واردا على سبب خاص سؤال مثل قوله) صلى الله عليه وآله
 وأصحابه وسلم (في بئر بضاعه) حين سأل سائل عن ما أتى به في ثياب الخضر (ان الماء طهور ولا يتنجس شيء) رواه الامام
 أحمد والترمذي وأبو داود وهذا المثال انما يصح لو لم تكن اللام للعهد كما قاله بعض الحنفية ان ماء بئر بضاعه كان جاريا في
 البساتين وهو إشارة إليه في جواب استدلال أصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور في فتح القدير وفتح
 المنان وشرح سفر السعادة (أو) سبب خاص (غير سؤال كما روي أنه) صلى الله عليه وسلم (مر بشاة ميمونة فقال أيتها الهاب
 دبيع فقد طهر) الحديث صحيح كفي فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم
 هلا انتفختم بهاها فقالوا انما ميمونة فقال انما حرم أكلها وراه الشيطان (فغند الاكثر) من الحنفية والشافعية والمالكية
 (العبرة لعموم اللفظ) فيعمل به (لا لخصوص السبب) حتى يخص الحكم به (و) المراد (عن الشافعي بالعكس) أي العبرة
 لخصوص السبب لعموم اللفظ قيل هذا غلط وأشار المصنف الى رد بقوله (وصححه امام الحرمين) فانه أعرف بذهب وفي
 بعض شروح المنهاج انه خطأ عن الامام وصرح الشافعي في كتابه المسمى بالام ان العبرة لعموم اللفظ وشد التمسك بالامام الرازي
 على من نسب هذا القول الى الشافعي ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك وأبي ثور والمرئي (لتأول اللفظ عام) موضوع للعموم
 فيجب العمل به الا لصراف ولا صارف تخيل الأورده على سبب خاص (وخصوص السبب) لا يصلح صارفا اياه عما وضع بازائه
 و(لا يتنع العمل به) كما اقتضاه وهذا ظاهر (و) لنا (ثانياً) تسلك الصحابة ومن بعدهم من غير تمسك بالعمومات الواردة على
 أسباب خاصة وهذا يفيد علماء بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك (كآية السرقة) تمسكوا بها
 (وهي واردة في سرقة الجن أوردنا صفوان بن أمية) على ما ذكر في بعض التفاسير (وآية الظهار) نزلت (في سلة
 ابن حجر البياضي) هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث أن سلة ظاهرا امرأته فأمره صلى الله عليه وآله وأصحابه
 وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفريه (أو أوس بن السامت) هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصادق
 والقصة أن الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة أوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته الخبر
 وقد كان قال أوس ما أرى الا وقد حرمت كفي رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت 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 أنه وجد نسر يكأ على امرأته فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 البيهقي أو حسد في طهره فقال يارسول الله اذارأى أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البيهقي فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم مقالته فقال والذي بعثك بالحق اني لصادق والله يبرئ ظهري عن الحد فنزلت آية اللعان (أو عويمر) كافي الصحيحين
 (الذي غير ذلك) يطول الكلام بذكره المخصوص بالسبب (قالوا أولو لو كان) الوارد في سبب خاص (عاما لجاز تخصيص
 السبب) عنه (بالاجتهاد) لان نسبه اليه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد اما مطلقا وبعد تخصيصه بقطعي
 والتالي باطل بالاجماع (قلنا الملازمة ممنوعة لقطع بدخوله فانه جواب) والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول
 والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم تدل القرينة على دخولها قطعاً وليس نسبه كنسبة سائر الافراد (وأجيب أيضا
 بتعطلان اللازم) ولا اجماع (فان) الامام (أبا حنيفة) أخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيد هانم عموم قوله عليه
 وعلى آله وأصحابه الصلوة و(السلام للولد للفراس) وللعاهر الحجر (فلم ينبت) أبو حنيفة (نسبه) أي نسب ولد الامة

قتوا وروايته من حيث ان العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والمزلة باستحضار المسالك اياه فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة أما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات لان ذلك مناسب للصحة الذولية الاطفال تستدعي استغراقا و فراغا والعبد مستغرق بالخدمة فتفويض امره المفضل اليه اضرار بالطفل أما الشهادة فتتفق أحيانا كالأرواية والفتوى ولكن قول القائل سلب منصب الشهادة لخساسة قدره ليس كقول سلب ذلك اسقوط الجمعية عنه فان ذلك لا يشتم منه راحة مناسبة أصلا وهذا

الموطوءة (منه) أي من السيد (الابدعوا مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستفراشة) كإروى في صحيح البخاري وغيره أنه اخضع سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يارسول الله ان أخي عتبة بن أبي وقاص عهد الى أنه ابنه انظر الى شبهه وقال عبد بن زمعة هذا أخي يارسول الله ولد علي فراش أبي وفي رواية الامام أبي يوسف في الامالي قال يارسول الله هو أخي ولد علي فراش أبي أقرب به أبي فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شبها بينا بعبته فقال هو أخي يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط (ولما كان اخراج المورد غير مهتمه قول قيل) في توجيهه 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 (تنفج المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصية) أي لخصوصية كونه واد وليدة زمعة كالأختي ولا شريك في مائة هذا الكلام إلا أنه تمكف أن يقول ان دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فكأن تنقيح المناط يوجب 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 يبلغه) 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 الأمة ما لم تصر أم وليد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول) فلا اخراج للأمة الغير المدعوة ولها وان كانت موطوءة قال مطمع الاسرار الألهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع أهله كالاتحاد مع فراشه فالأمة الممسوسة تكون فراشا بالنسبة كيف ولا يفهم في العرف من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع المذكور أمر حتى لا بد من دليل دال عليه وهو الدعوة وعدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانسباط الازدواج ولو كانت الدعوة شرطا لكانت الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطء لكن لم يدع الاولاد كهم عبيدا ويقول هذا العبد هذا كلام متين إلا انه لا يمكن أن يراد بالفراش الموطوءة كقوله قريب من المعنى الحقيقي فإنه يسئل الزنا أيضا يخرج المنكوحه الغير الموطوءة فلا بد من كون الفراش عبارة عن حلال الوطء وهو مع كونه مشترك البعد يكون متناولا للأمة الغير الموطوءة فلا بد من محمل آخر قد أطلق عليه وهو من كانت موضوعة اطبال الولد وهذا بالنسبة كالحكم الصحيح واقرار السيد بالولد أو الحمل كما ورد في رواية الامام أبي يوسف وأما عدم انفهامه عرفا فلو سلم فليس ضارا لان هذا معنى شرعي عرف بالقرائن وأما كونها موطوءة أو منكوحه كإليه الشافعي فليس مفهوما في العرف ولا مشارا اليه في الشرع بخلاف الاقرار فإنه مشار اليه في رواية أبي يوسف رحمه الله فإنه استدلل على الأخوة بالتولد على فراش المقر بان ما في بطنه وولده وهذا يفيد أنهم كانوا عائلين بالشرائط الاقرار ثم ان الاقرار واجب على السيد عند طفنه بكونه من مائة فاذا لم يقرب علم أن ليس من مائة فلا يلزم كون الاولاد المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار فإنه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقرب مع علمه به فقد ترك الواجب وحينئذ يلزم كونهم عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة وأيضا لهذا الخوف بقربته ويأتي بالواجب فان الانسان بحيلته ينفر عن تزيين ما خلق من مائة فافهم وتأمل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة فأجاب بقوله (وأما وليدة زمعة فكانت أم وولده كإقيل) يعني لان سلم أن وليدة زمعة لم يدع ولدها ومن ادعى فعله البيان وهذا القدر يكفي لئلا يكون لما كانت الدعوة نابتة أو ورد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يرد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لثبته أمران أحدهما ما في رواية الامام أبي يوسف وقدمه والآخر ما أشار اليه بقوله (ويدل عليه لفظ وليدة فإنه فعيلة بمعنى فاعلة) فالوليدة بمعنى والدة واذا أضيف الى زمعة يتبادر منه أنها اولادته من مائة وهي أمته فلا يكون ووطؤها باهازا وهذه التسمية كانت من قبل فلا بد

لا ينفك عن الانتظام لوصح به الشرع ولكن تنتفي مناسبة الرواية والفتوى بل ذلك ينقص عن المناسب الى أن يعتذر عنه والمناسب قد يكون مقصودا فترك أو يحترز عنه بعدراً وتقييد كتقييد النكاح بالولي لو أمكن تعليقه بقصور رأيها في انتقاء الأزواج وسرعة الاعتراض بالظواهر لكان واقعا في الرتبة الثانية. ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها في نكاح الكهنة وهو في الرتبة الثالثة لان الابقى بحماس العادات استحياء النساء عن مباينة العدة لان ذلك يشعر بتوقان نفسها الى الرجال ولا يلبق ذلك

أن يكون لولد آخر ولده له والظاهر أنه بقر الرجل بولده فتثبت أمومية الوالدة بالولد السابق فلا يرد أن الوالدة أهم من أن تكون بالزنا أو بكون الولد له أو غيره ثم على تقدير أن يكون له أهم من أن يكون مع الدعوى أو مع غيرها ثم تنزل وقال (على أنه منع أنه ضللى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أثبت نسبة بقوله هو لك بل معناه هو ارتك) فأنت مالكة ومعنى قوله الولد للفراس أن دعوا كباطلة فان الولد انما يكون للفراس وليس ههنا فراس لاحد أما زمعة فلعدم الدعوى وأما عته فلانه عاهر فلا يرد انه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراس الخ مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال أصلا فان الدعوى كانت في التسبب دون الملك ولا يرد أيضاً أن كون اللام لك ممنوع بل اطلاق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه (ويؤيده قوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لسودة) بنت زمعة أم المؤمنين (وأما أنت فاحتجبي منه فانه ليس لك بأخ) فان سلب الاخوة عنه اثبت زمعة واثبات البنوة لزعة متنافيان وأشار بصيغة المجهول الى ضعه فانه ورد في صحيح البخاري أنه شركه في الميراث وفي بعض الروايات هو أخوك وأما الامر بالحجاب فعليه أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم انه ليس من ماء زمعة فأمرها احتياطاً كما جاء للمراى من شبه عته أو يقال أمهات المؤمنات ممنحوصات بالحجاب عن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمة فانه من لسن كاحد من النساء فتدبر (وقالوا) فانا (لوعيم) الوارد على سبب خاص (لم يكن لنقل السبب) البنا (فائدة وقد دونوا) الصحف (فيه قلنا) لان السلم الملازمة وانما يلزم لو كانت الفائدة منحصره في تخصيص الحكم وليس كذلك بل (فائدة منع تخصيصه بالاجتهاد) ومعرفة أنه نص فيه (وربما تكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد) وهذا أجل فائدة (و) قالوا (نالك لوقال لا تغدى في جواب) من قال تعال (تغدى على لم يم) فلا يبحث الابا تغدى عنده (قلنا) ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص التغدى (ذلك بعرف خاص) فيه دون غيره (ولهذا لو زاد اليوم) وقال لا تغدى اليوم عم وحث بالتغدى ولو في بيته (على أن) الامام (زفر بنع الملازمة) و يقول يم أيضاً (و) قالوا (رابعاً على تقدير العموم) أى عموم الوارد على سبب خاص (لم يكن) الجواب (مطابقاً) للسؤال والمطابقة واجبة (قلنا) ليس المطابقة الا كون الجواب بحيث يفهم منه حال المسؤل عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسؤل عنه مع معرفة أشياء أخر غيره فطابق وزاد اذ الزيادة لفائدة أخرى (لا تنفي المطابقة) قالوا (خامساً) العام الوارد على سبب خاص (نص في السبب فقط) بالاتفاق (وقد كان) في وضع اللفظ (ظاهراً في الكل) فانصرف عن الموضوع الى معنى مجازى وهو متعدد السبب فقط والسبب مع كل ماعده والسبب مع بعض ماعده (فلوعيم) الكل فقد أرى بدأ حد معانيه المحتملة المجازية (و) كان تحكاً باحد مجازات محتملة) وهو باطل فلا يم (أقول بل يكون حكماً بمجاز مرجوح) لان الراجع السبب فقط بقرينة السؤال والحادثة (قلنا أولاً) لان السلم انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل بسواء (القطع) بدخوله (من خارج فهو المحقق للنصوصية) ولا يلزم منه كون اللفظ مجازاً وانما يلزم لو كانت النصوصية من نفس اللفظ (و) قلنا (ثانياً) سلمنا النصوصية لكن (النصوصية في البعض لا تستلزم المجازية لانها) أى المجازية تكون (بالاستعمال وهو في الكل) فلا مجاز (كذافي التحرير) وعبارته لا مجاز أصلاً لانه بالاستعمال في المعنى لا بكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر أنه معارضته على كونه مجازاً فلا يرد عليه شيء والمصنف حل على المنع بعد تسليم النصوصية فأورد عليه باثبات المقدمة المنوعة وقال (أقول تساوى النسبة الى الجميع) أى تساوى نسبة اللفظ الى جميع الافراد (مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فإذا انتفى) التساوى (انتفت) الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ أصلاً في الكل ولا في البعض فان قيل له سلم النصوصية من الخارج يقال آل الى الجواب الاول حينئذ فتدبر (مسئلة الجمهور) قالوا (فعليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام لا يم الامة الامن) دليل (خارج) وهذا ظاهر (وكذا نقله) أى نقل الراوى الفعل (بصيغة

بالمرورة ففقوض الشرع ذلك الى الولى حـ لا التعلق على أحسن المناهج وكذلك تعقيد التكاح بالشهادة ولو أمكن تعليله بالاثبات عند النزاع لكن من قبيل الحاجات ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضاف هذا المعنى فهو لتفخيم أمر النكاح وتبميز عن السفاح بالاعلان والاطهار عن عدم له رتبة ومثله على الجملة فليالحق برتبة التمسينات فإذا عرفت هذا لاقدام فقول الواقع في الرتبةين الاخيرتين لا يجوز الحكم بمجرد ان لم يعترض بشهادة أصل الا انه يجرى مجرى وضع الضرورات فلا بعد في أن يؤدي اليه

فعل) لابهـ بيعة ظاهرة العموم كفهمة صاحب التلويح (تصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة) الابدليل خارج (لانه حكايته تن وجود جزئى واحد) في زمان معين (وصدقهما بتطابقة المحكى عنه فلا يزيد) على افاذ وجود جزئى في زمان (فلا يعم) الجزئيات كلها ولا الازمان كلها فان قلت فن أين قال الحنفية بجواز كل الامتعة من الفرض والنفل في الكعبة قالت بالقياس فانه اذا جاز جزئى واحد من الصلاة فيها علم أن التوجه الى بعض الكعبة كاف والصلوات متساوية في أمر التوجه فيجوز فيها الصلوات كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية أن ما روى أنه صلى الله عليه وسلم صلى العشاء بعد عتيوبة الشفق يدل على أنه صلى العشاء مرة بعد الحجرة مرة بعد البياض بناء على فهم المشترك فرده المنصف وقال (وأما وصلى العشاء بعد عتيوبة الشفق) وروى أبو داود في حديث امامه جبريل وصلى العشاء حين غاب الشفق (فتميمه الشافعين الحجرة والبياض وان صح عندهم المشترك) لا عندنا فان الشفق لفظ مشترك بين البياض والحجرة (فلا يدل على تكرار الصلاة) بان تكون مرة بعد الحجرة ومرة بعد البياض (لكون البياض دائما بعد الحجرة فصح أن يراد صلى بعدهم صلاة واحدة) أى صح وقوع صلاة واحدة بعدهما حكى الراوى عنها هذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا عمت بتعلق الحكم بكل من معنيه بالذات حتى يكون هناك حـ كـ لا بان يتعلق بالمجموع من حيث هو المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلاة حينئذ قلت هذا هو مبنى ظنهم لكن الحكم ههنا كون الصلاة بعد كل من الحجرة والبياض وهذه البعده ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلاة فان شأنا واحدا يكون بعد أشياء بالذات بالنسبة الى كل فافهم (وربما يتوهم التكرار من نحو كان صلى العصر والشمس حية بضاء وكان يجتمع بين الصلاتين في العصر) في السفر والحديثان ثابتان بعناهما في الصحاح والسنن والثاني يرد علينا في عدم تحوير تأخير الصلاة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله مذكور في موضعه واذا فهم التكرار ورد التقض بانه حكايته فعل (فقبل) في جوابه (ذلك) أى فهم التكرار (من) لفظ (كان عرفا) فاذا لا يقال ذلك) أى لفظ كان (عند صدور الفعل مرة على ما صرح به الامام) الرازى الشافعى (في المحصول) قال الشيخ عبدالحق الدهلوى المحدث في فتح المنان ان هذا أى دلالة كان على المواظبة والتكرار مما يكذب الاستقراء في الاحاديث والله أعلم (وقيل) فهم التكرار (من المضارع) فان قوال بنو فلان بكرمون الضيف يفيد العادة أى يفيد كون عاداتهم ذلك (ولو يدل بالماضى) وقيل بنو فلان أكرموا الضيف (لم يفد) العادة هذا مطابقا عليه بعض علماء المعاني وبناء عليه قالوا في قوله تعالى لو يطيعكم في كثير من الأمر معناه لو يطيعكم اطاعة بعد اطاعة قالوا انما فهم هذا باننا يشار المضارع على الماضي ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوى 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 اقترنت مع المضارع أفادت العادة ويشير كلام شيخ الدهلوى الى انكاره أيضا ودرح بان كان يفعل لا يفيد التكرار والمواظبة أصلا العموم حكايته الفعل (قالوا عم نحو منها) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (فوجدت فعلت أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) أى تلاقى الختانين (فانغسلنا) والحديثان ثابتان في الصحاح (قلنا) لان لم أنه عم بنفس كونه حكايته بل (من خارج) وهو الحديث القولى أمافى الأول فقوله عليه السلام لكل من سجدتان رواه الامام أحمد وأمافى الثاني فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته أنا الخ رواه الترمذى عن أم المؤمنين عائشة الصديق مقرضى الله عنها أو الدليل وقوعهما ما يانا الجمل الصلاة والخنابة (أو) عم (من تفتيح مناط التفریع) فانه بظاهره يدل على أن السجدة معاملة بالسهو وأن الغسل بتلاقى الختان هذا والله أعلم بحكامه (مسئلة * اذا حكى الصحابى حاله وقيل) في تحرير المسئلة اذا حكى الصحابى (قولنا بلطف ظاهره العموم نحو قضى) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (بالشفعة الجار) وقد وجدت مكتوب بانخط مطلع الاسرار الالهية قد ثبت من طرق مر فوعا (ونهى)

احتجاج مجتهد وان لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاتحسان فان اعتضد بأصل فذلك قياس وسبأني 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 كففنا عنهم لصدمونا وغلدوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولورمنا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففنا السلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى أيضا فيوزان يقول قائل هذا

صلى الله عليه وسلم (عن بيع الغرر) رواه أبو داود (يحمل على عموم المحكي عنه) فوجب الشفعة لكل جار ويفسد جميع السيوع التي فيها غرر عندنا وليس هذا من حكماء الفعل في شئ كما زعم صاحب التلويح (خلافا لالكثيرين) من الشافعية (لثانته) أي الصحابي الراوى (عدل) قطعاً فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم (ضابط) فلا ينسى (عارف بال لغة) فلا يخطئ في فهمهم العموم ولا يفتن غير العام عما (فالظاهر) من حاله (المطابقة) أي مطابقة حكمائته لما حكمت عنه فلزم العموم في قوله المحكي عنه الشافعية (قالوا يجتمل أن يكون قوله عليه السلام) المحكي عنه (خاصا فظن) الصحابي آياه (عاما) ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكي (والاحتجاج بالمحكي) لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم (قلنا) هذا الاحتمال (خلاف الظاهر من علمه) بال لغة ولو أبدي مثل هذه الاحتمالات لأدى الى سقوط الاحتجاج بالسنة فان النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عما والمستعمل في الحقيقي مستعمل في المجازي وبالعكس ولعمري ان قولهم هذا كبرت كلمة تخرج من أفواههم (أقول علم الحاكى وقوة فهمه لا يقتضى عموم المحكي عنه صيغة) ان يجوز أن يكون الفهم يتفجع المناط والقرائن الأخرى (واعمال الكلام فيه) أي في العموم لغة وهذا ليس بشئ فان عادتهم الشريفة كانت الاباء عن نسبة ما استنبطوا بارائهم اليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يجذون الانبياء سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم ولا مسامحة لهذا الظن بجنابهم أصلا كما لا يخفى على من تدبر آدابهم (مسئلة) • المقتضى ما استدعاه صدق الكلام أو صحته) من غير أن يكون مذكورا في اللفظ أي الأمر الغير المذكور اعتبر لأجل صدق الكلام أو صحته ولو لاه لاختلاف أحدهما (وعلى هذا المحذوف منه) فانه غير مذكور اعتبر لتوقف الصدق أو الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضى الامام أبى زيد منا (ويمثل بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (رفع عن أمى الخطأ والنسيان) فان صدقه لا يتصور الابتعاد بشئ (فان كان خاصا أو عاما بعينه) من دون احتمال آخر (لزم ذلك) الخاص أو العام فيقدر (ومنع عمومه لعدم كونه لفظا) بعد ادخال المحذوف فيه وقوع عن القاضى الامام (كوهم ليس بشئ لان المقدر كالمفوض) في الانصاف بالعموم والخصوص وأما من فسره بمعنى يفهم التزاما لأجل تصحيح الكلام أو صدقه مثل ما أكل في لا أكل والبيع في أعتق عبدك عني باف لامثل الحديث المذكور ثم ادعى عدم العموم بناء على كونه غير مله وظ لا حقيقة ولا تقديرا كما فعل الامامان نخر الاسلام وثمس الأئمة وعشيرته الكرام فلا يتوجه اليه هذا الرد ثم مقصودهم من نفي العموم عموم ترتب عليه الاحكام من صحة التخصيص وغيره لاننى الاستغراق مطاقا كيف وقد أجمعوا وهم على الحث باكل كل ما أكل وسبين المصنف هذا المقتضى ويصرح بانه لا عموم له. فليس المقصود الرد عليهم بل على من نفي العموم عنه مع ادخال المحذوف فيه وأشار في التحرير حيث قال ومنع عمومه هنا 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 للكلام يعنى يكون بحيث يصح هذا الكلام واحدا يا كان وبعده اعتبار واحد لا يحتاج الى آخر (فلا يضر الكل عندنا) مع اخلافا للشافعي) رحمه الله تعالى فانه يضر الكل عنده (بل ان اختلفت أحكامها) بان يكون مع تقدير مفيد الحكم ومع آخر لحكم آخر (ولامعين فيعمل) فيتوقف الى أن تبين المراد (وان لم تختلف) أحكامها (فالمقدر المنتشر) يعنى الخيار الى المخاطب في التقدير ولا يتوقف في العمل قال في الكشف ورأيت في بعض كتب أصحاب الشافعي أنه متى دل العقل أو الشرع على اضرار شئ في كلام صيانته له عن التكذيب ونحوه وثمة تقديرات يصح الكلام بأبها كان لا يجوز اضرار الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له أما اذا تبين أحد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان يظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فافهم (لتانى) تقدير (الواحد كفاية) لاجل التصحيح بالفرض فتقدير

الاسير مقبول بكل حال فحفظ جميع المسلمين أقرب الى مقصود الشرع لاننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد
حسم سبيله عند الامكان فان لم نقدر على الحسم فقد راعى التقليل وكان هذا التفاتاً الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود
الشرع لا بدليل واحد وأصل 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 ثلثانه

الرائد من غير ضرورة (والضرورة تقدر بقدرها) اذ التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية (قالوا) اولاً
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 كلمته) أى كلمة أقرب الى اضمار الكل (ممنوعة لجواز أن يكون المقضى في الاثبات)
نحو انما الاعمال بالنيات (على أن اضمار الكل كنه مجازات) كما هو أن الاضمار والمجاز في مرتبة (وقوله الجواز أولى) فهنا
مانع عن الحمل على الأقرب ويحتمل أن يكون معارضة (ومن ههنا) أى ومن أجل لزوم كثرة المجاز (قلنا الاجمال) وان كان
كان خلاف الاصل (أولى من التعميم) أى تعميم التقديرات (وقد يجاب تارة كقبي التحريم بان الحمل على) المجاز (الأقرب انما
هو اذ لم ينه الدليل ويكون 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) والمنافق لاضمار الكل هو هذا الأذالك (وانما
الكلام في أن أيهما يتدرج ولوم من خارج فتدبر) وهذا كلام واه فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضى تقدير
واحد أياً كان ونفي الزائد على الواحد لكونه من غير ضرورة كما هو في دليل المختار فالمقتضى للتقدير انما يقتضى تقدير البعض
فقط ولا شئ في نفسه تقدير الكل فافهم (و) قد يجاب تارة (أخرى كفي المختصر بان باب غير الاضمار أكثر) وهذا يقتضى أن
لا يضر شئاً ودليلكم يقتضى أن يضر الكل (فوقع التعارض) بينهما (و) بقی 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 وأما تقدير البعض فقط طوع غير قابل لان بعارضة شئاً قال في الحاشية
وهذا يندفع ما أشار اليه بقوله (ورد) هذا الجواب (بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صوناً عن الكذب في كلام
الشارع) فلزوم الاضمار 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 فتنساقطان ويبقى
تقدير البعض فقط سالماً أى بعض كان فتدبر وأما ما أجاب هذا الراد بان التقابل التام بين الإيجاب الكلي والسلب الكلي
لا يبينه وبين الإيجاب الجزئي فليس شئاً كما لا يخفى (و) قالوا (ثانياً اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات)
السلطانية (من العدل والسياسة وانفاذ الحكم وغيرها) فيقدر الكل (قلنا) هذا مثال جزئي لا يثبت حكماً كلياً بل (ذلك
يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه) غيره من الصور (على أنه يجوز أن يكون من عموم المقدر) أى صفة السلطان (الامن)
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) وهى 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 للجامع بين هذه
الصفات بالسلطان لأن ههنا تقدير المن يجمع الصفات حتى يرده عليه أنه قد لزوم حينئذ أيضاً كثرة التقديرات فان المقدر حينئذ
من يجمع صفة السلطان وصفة أخرى له وهكذا فافهم (فرع * اعلم أن الحكمك دنوبى) كل زوم الضمان أو البراءة عنه
(وأخرى) وهو الثواب والأثم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطا والنسيان أو رفع أثم الخطا والنسيان (ولا
تلازم) بينهما (اذ) قد (ينفي الأثم ويلزم الضمان) كما اذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم أو كل المضطر مال المسلم (فلولا
الاجماع على أن الاخرى) أى الأثم (مراد في الحديث لتوقف) فيه لانه يصير حينئذ مجحلاً (لكنه أجمع عليه فانتي)
التقدير (الأخر) وهو الضمان (ففسدت الصلاة بالتكلم خطأ ونسياناً) خلافاً للشافعية رجه الله تعالى اعموم الأحاديث الحاكمة
بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم يفسد الصوم بالاكل ناسياً قال (وانما يفسد الصوم بالثاني) أى بالنسيان فقط

أوصاف انها ضرورة قطعية كلية وليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعة مسلم اذ لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة فيها غنية عن القلعة فتعدل عنها اذ لم تقطع بظفر نابها لانها ليست قطعية بل ظنية وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوها واحدا منهم لتجوا والاغرة واجملمتهم لانها ليست كلية اذ يحصل بها هلاك عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ولانه ليس يتعين واحد للاغراق الا ان يتعين بالقرعة ولا أصل لها وكذلك جماعة في محصة لو اكلوا واحدا بالقرعة لتجوا 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 فانما أطعمه الله وسقاه (وقياس الشافعي الاول) أي حال الخطأ (عليه لا يضرننا) ههنا (لان الكلام في عدم ايجاب الحديث) المذكور لا في دليل آخر (مع انه) قياس (مع الفارق لندرة الاكل مع التذكر) للصوم فلا ضرورة فيه حتى يعنى دون الاكل ناسيا فإنه غالب الوجود والانسان يتبلى به كثيرا فيلحق به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يعرى عن نوع جنابة من عدم التثبت والاحتياط دون الاكل ناسيا فإنه عار عن الجنابة مطلقا والنسيان 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 النسي معذورا (حين عدم التذكر) كافي للصوم فإنه لا يذکر لكون عدم الاكل للعبادة لا للعبادة للضرورة أو لعدم الجنابة وشبهها (لا يستلزمه) أي لا يستلزم كونه معذورا (مع وجوده) أي المذکر (وهو هيئة الصلاة) فإنه قيا نسي مع وجود المذکر فلا ضرورة وأيضاً لا يعرى عن نوع جنابة للتساهل بعدم الالتفات الى المذکر فلا ينسب هذا النسيان الى صاحب الحق من كل وجه (ولذا) أي عدم صحة قياس حال المذکر على حال عدمه (وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا) ومثل هذا الفرع فرع آخر وهو أن قوله عليه وآله الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو امانة الاعمال أو ثواب الاعمال ولولا الاجماع على الثاني لتوقف لكن الاجماع على الثاني نفي الاول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل بفقدها النية ولا يوجب الحديث وجوب النية فيمما يل لا يشاب عليه فأقد النية واعتراض في التلويح بان الاجماع على تقدير الثواب ممنوع نعم لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه أن المقصود في الحديث هذا فن مؤلفته الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ولت أن تجيب 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 المصلى على ظن الطهارة يثاب ولو كان خطأ وكذلك الأثم النسي والخاطئي بخلاف الحكم الذي سوى فإنه لا اجماع فيه فيقدر تقدير ايفيد الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق آية الوضوء والغسل واطلاق آيات الضمان وأحاديثه ثم انه لا حاجة كسبر الى التمسك بالاجماع فان شأن نزول هذا الحديث الهجرة فان هجرة الاكثر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب الدنيا من التجارة والتكاح فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا القول وبدل عليه سياقه أيضا ولم يأمر بتجديد الهجرة مع كونها فرضا فاعلم أن الصحة غير مقدرة ولو كانت فسدت الهجرة لانها الموردة وأمر عليه السلام بالتجديد وعلم أيضا بالقياس علم عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة الى أداء عبادات أخرى وأما الحديث المذكور في المتن فقد روي في كتب الحديث بهذه العبارة ان الله تجاوزني عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الأثم ثم اعتراض أيضا بأنه يجوز أن يقدر الحكم العام للعكبين النبيوي والأخرى في الحديثين فيكون المعنى انما حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان فتنفي الصحة والثواب بانتفاء النية ويجب ارتفاع الضمان بالخطأ والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا أيضا محتمل فأحتمل هنا ثلاث تقديرات الثواب أو الأثم والصحة أو الفساد والقدر المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب أو الأثم نفاه كاتفي تقدير الصحة والضمان هذا وما أوجب عنه بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والأثم لم يكن في الاطلاق التقييد وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما هو عرف خاص فيسابق الفقهاء المنتشرة فلا يمكن أن يقدر في كلامه صلى الله عليه وسلم حكم المعنى العام بل انما يقدر الصحة أو الثواب والأثم والضمان ففيه أن اطلاق الحكم على المعنى الاعم وان لم يكن لكن المعنى عام الشامل كان معقولا فهلا يقدر لفظ بدل على هذا الاعم وان كان مجازا فتأمل (فرع آخر في) قول الرجل لامرأته (طلق نفسك بضح) فيه (نية الثلاث فوهم انه من باب اضرار الكل) فان الضلاق مضمرب ليس ملفوظا (فأجيب بأنه متضمن للصدر لفرقة) فلا اضرار (لان

لان المصلحة ليست كلية وليس في معناها قطع البدلالة كحفظ الروح فانه تنقذ الرخصة فيه لانه اضراره لمصلحته وقد شهد الشرع للاضرار بشخص في قصده صلاحه كالفصد والحجامة وغيرهما وكذا قطع المضطر قطعة من نخله الى ان يجد الطعام فهو كقطع اليد لكن وبما يكون القطع سببا طاهرا في الهلاك فيمنع منه لانه ليس فيه يقين الخلاص فلا تكون المصلحة فقطعة فان قيل فالضرب بالهتمة للاستنطاق بالسرفه مصلحة فهل تقولون بها قلنا قد قال بهما مالك رحمه الله ولا نقول به لا لبطل النظر الى

معناه أو جدي طلاقا) فيكون المصدر مدلول للغة بالتضمن (والصدر يصح فيه نية الثلاث كفي أنت الطلاق أو طالق طلاقا) فانه يصح فيه نية الثلاث ولقائل أن يقول انه قد سبق أن اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة بوضع واحد وان الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل الالتزامية المنطقية ولك أن تجيب عنه بأنه لا شل أن هذه الدلالة المحفوظة لكم فان ههنا دالين المادة والهتمة والمادة تدل مطابقة على المصدر وحينئذ فصح التصرف فيه بخلاف الدلول الاتراحي المنطقي الغير المحفوظ للتكلم مع أنه قد مر أن الحكم باتحاد اللاتين أمر غير جدا فتذكر (أقول) هذا (منقوض بخولا أكل) فانه أيضا متضمن للمصدر فيصح فيه نية أكل دون أكل وما كول دون ما كول (فتأمل) اشارة الى الجواب بان المصدر المتضمن فيه نفس الاكل المصدر للقول وهو طاق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال بخلاف طاق فان المتضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان يتصرف فيه فيراد به طلاق دون طلاق هذا محصول ما في الحاشية ولك أن تفرق بأن أفراد الاكل باعتبار تقييده بما كول دون ما كول كالأكل التفاحه أو أكل الخبز لا يصح أن ينوي لأن التقييد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ وأما أفراد باعتبار ذاته وهي أنواع حركة اللسان فلا يلتفت اليه فيه عرفا بخلاف الطلاق من البائن والرجعي فتدبر (ونقض في المشهور بطلاق) فانه اذا قيل أنت طالق لا يصح نية الثلاث مع أن المصدر متضمن فيه أيضا (ودفع بان الطلاق) المذكور فيه (وصفها وهو أثر التطلق وتكرار الاثر بتكرار المؤثر) الذي هو التطلق (والمؤثر غير مكرر) فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة وانما لا يتكرر التطلق المؤثر (لان الثابت لتصحيح الخبرية من باب المقتضى فلا يقبل العموم) وتفصيه انه أن أنت طالق وطلقك اخبار عن اتصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قيل هذا الخبر لصدق فيثبت ايقاع من الزوج لتصحيح الخبرية فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعدد الطلاق هذا وفيه نظر فانا سلمنا الخبرية وسلمنا أن ايقاع من باب المقتضى لتصحيح الخبرية لكن لا يلزم منه أن لا تصح نية الثلاث فانه لما نوى الثلاث قصد الحكاية عن اتصاف المرأة بالطلاق الثلاث فلا بد من اعتبار ايقاعها كذلك لتصحيح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يعم ولا يتعدد ما قلنا ان المراد انه لا يعم عموما يقبل التخصيص ولا يتعدد بعد ايقاع النقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جارفي أنت طالق طلاقا فان التطلق ههنا أيضا من باب المقتضى فينبغي أن لا يعم ولا يتعدد فتأمل (وقد يقال) أنت طالق (منقول الى انشاء الواحدة) عرفا (فما فوقها) من الاثنين والثلاث (لا لفظ له) فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا يراد من لكن ان دل دليل على هذا النقل وانما هو دعوى محض فتدبر (مسئلة * مفهوم المخالفة عند قائله ٤٠٤ م) لجمع ما وراء المنطوق (خلافا للفرالي) الامام حجة الاسلام (فقيل) النزاع (لفظي يعود الى أن العام هل هو ما استغرق في محل النطق) وبه يقول الامام حجة الاسلام فني العموم عنه (أو ما استغرق في الجملة) - واء كان في محل النطق أو غيره كما يقول به الجمهور فثبتوا العموم (اذلا خلاف) لا بد من قائل المفهوم (في ثبوت نقيض الحكم لافي محل النطق عموما) بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه ورد هذا بان كلامه لا يساعده والظاهر من كلامه أن ينبي على عدم كونه لفظا (و) قال (في التعرير جاز أن يقول) الامام (الغزالي بثبوت النقيض) للمسكوت (على العموم ونسبه الى الامام لا الى المفهوم) بان لا يكون للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لانها ولا اثباتا فيبقى المسكوت على ما كان قبل فتبقى الحكم لعدم مقتضيه فلا يكون من العموم في شيء اذ لا يذوقه من الدلالة وهذا (كطريق الحنفية) النافين للمفهوم بعينه (أقول) أولا الكلام بعد تسليم المفهوم (وهذا بالحقيقة انكار له) (و) اقول (ثانيا للنسبة) أي نسبة ثبوت النقيض في المسكوت (عموما الى الاصل لا يصح اذ ربما يكون المفهوم وجوديا) فلا يمكن استناده الى الاصل وهذا أيضا لا يصح عموما فان بعض الوجوديات أيضا ينسب الى الاصل لكن لا يضر المورد والارادان لا يتوجهان اليه أصلا فانه من أين علم أن هذا الخبر الامام تكلم بعد

جنس المصلحة لكن لان هذه مصلحة تعارضها أخرى وهي مصلحة المضرور فانه ربما يكون بر يثامن الذنب وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء وان كان فيه فتح باب بعسر معه انتراع الاموال في الضرب فتح باب الى تعذيب البريء فان قيل فالزندقى المسترذات فالمصلحة في قتله وان لا تقبل نوبته وقد قال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فماذا ترون فلنا هذه المسئلة في محل الاجتهاد ولا يبعد قتله اذوجب بالزندقة قتله وانما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود

تسليم المفهوم وعبارته المنقولة في التحريم من المستصفي النزاع عائد الى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا فان من يقول بالمفهوم قد يظن بالمفهوم ٤ وماو يتسلكه وفيه نظر لان العام لفظ تشابه دلالاته بالاضافة الى المسببات والتسلك بالمفهوم ليس تسلكا بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم كافة فني الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يتم أو يخص ويجوز أن يكون حاصله أن القائل بالمفهوم يظنه عاما ويتسلكه وفيه نظر فانه لا يصح عندنا ذلك ليس اللفظ هناك الا عليه كما عوا بل هو تسلك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصلح للتسلك ثم ليس المقصود أن اسلك كلام مفهوما عاما ينسبه الى الاصل بل المقصود أن المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فاندفع الثاني أيضا وعلى هذا فالنزاع معنوي مبني على خلاف آخر معنوي قد ير (وقيل) ليس النزاع لفظيا بل النزاع في أن العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التجزى) والخصوص (في الارادة أولا) ملحوظ لتكلم (بل) هو (لازم عقلي) كالما كقول في لا آكل عند الحنفية (فلا يقبله وهو مراد الامام (القراني) قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتجزى فائتبه الجمهور وأبكره هذا البحر القمقام قدس سره وان تذكرت تحقيق ما قد سلف يعينك على فهم هذا (وأورد) عليه (أن كلامه لا يتحمل هذا التوجيه حيث قال في رد هجم) أي رد القائلين بعموم المفهوم (لان العام لفظ تشابه دلالاته والتسلك بالمفهوم ليس تسلكا باللفظ بل بسكوت) فان ظاهره أن المناط أن المعاني لا تتصف بالعموم لانه ملحوظ المتكلم وأيضا يرده عليه أن كون المفهوم غير ملحوظ للمتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظا مستملا للفظ فيه فالعموم فيه لو كان قابلا للتجزى والخصوص كفي سائر الالفاظ العامة وأيضا الحكم على الشيء من غير انصاف ما يغيره بقبضه معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا ولو حرر كلام القائل بان العموم استغراق يقصد من اللفظ ولا بدلالة هنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما تفهم للوازم العقلية لآل الى ما في التحرير ولا يرده عليه شيء (أقول) ليس النزاع كما عوا (بل النزاع في أن المفهوم هل تشابه دلالاته) على الافراد (فيكون عاما) فان تشابه الدلالة معتبر فيه (أو تفاوت) (الدلالة عليها (فلا يكون) عاما (والعموم يجوز أن يتفاوت) في الانضمام (فان قولك في القتل العمد قد دلالاته على عدمه في الخطا تفاوت دلالاته على عدمه في شبه العمد) فانها في الاول أظهر دون الثاني (فافهم) وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك أن تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة على أفراد المسكوت متفاوتة وان كان التقلوت من خارج فلا يضر بالعموم كما أن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على ما سواه فان قيل المقصود أن 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 وأصحابه (وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذوه عهد في عهده) رواه أبو داود والنسائي لكن زيادة الاحرف التيسية (معناه) لا يقتل ذوه عهد في عهده (بكافر لانه لو لم يقدر شيء لا تمتنع قتله مطلقا) لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذوه عهد أصلا لا يؤمن ولا بكافر (وأنه باطل اتفاقا) فلا بد من التدبر (فيقدر) اللفظ (المدكور سابقا) في المعطوف عليه (القرينة) أي لقرينة ذكره سابقا (فيكون عاما صيغة) لان المقدر كالمفروض وما في بعض شروح النهاج انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذى عهد أصلا فانه لما حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم أن دمه أدنى حال من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه بقوله ولا ذوه عهد في عهده أي لا يقتل ذوه عهد مادام في عهده فان قتله حرام فمع أنه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا بد حينئذ من تقدير أيضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك أن تقدير ما في المعطوف عليه أولى (وهذا معنى قول الحنفية) على ما نقله الشافعية (كلام المعطوف عليه عم المعطوف) قال الشيخان الهمام انه خرج من هذا مسئلة أصولية هي أن الجملة

والنصارى لانهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة والزنديق يرى التقية عين الزندقة فهذا الوقت ضياعه فخالص استعمال
مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد فان قيل رب ساع في الارض بالفساد بالدعوة الى البدعة أو باغراء الظلمة باموال
الناس وحرهم وسفك دماهم بانارة الفتنة والمصلحة قبله فكيف شره فاذا ثرون فيه قلنا اذا لم يقتحم جرعة موجبة لسفك
الدم فلا يسفك دمه اذ في تخليد الجبس عليه كفاية شره فلا حاجة الى القتل فلا تكون هذه المصلحة ضرورية فان قيل اذا

الناقصة اذا عطف على ما قبلها تنقيداً بالقيود التي قد فيها بانها عام فعام وأشار الى الاستدلال عليه بقوله (لان العطف
للتشريك) بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تنقيد حكم المعطوف عليه بقتيد موجب بقتيد المعطوف به أيضاً للتفاوت الشركة
في الحكم (الابدليل) صار في حقه لا يتقيد (خلافاً للشافعي رحمه الله) فعنده لا يتقيد وعليه النجاة كافة واعلم أنه صرح
الثقات بأنه لا توجد هذه المسئلة في كتب مشايخنا ويشير اليه التحرير أيضاً وانما استنبط غير ما من هذه الفرقة ولا تصلح للاستنباط
اصلاً فانه على هذا يصير القول بأنه لو لم يقدر شيء المخمستدر كاضاً لعملاً لستم الاستدلال بكون العطف للتشريك أيضاً فان التشريك
في أصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقيد ممنوع ثم ان مخالفة النجاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما
يجب ولكن تصلح من حجة عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفاً لرى 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 الا بتقيد مقدر فقط
القيود الذي في المعطوف عليه دون القيود الاخران عام فعام وان خاصاً فخاص وهذا ظاهر جداً فان العطف قرينة قوية عليه
وكذا التشريك فتدبر وأصف (ثم هو) أى الكافر المقدر في المعطوف (مخصوص بالخرى لقتله بالذي اجماعاً وتخصيص
المعطوف بوجوب تخصيص المعطوف عليه بما خص به) المعطوف (عندهم) وذلك لأن هذا عاكس تقضي أن عموم القيد في
المعطوف عليه يستلزم تقديراً عموماً في المعطوف (خلافاً للشافعية فيجوز عندهم) أى الخفية (قتل المسلم بالذي بعموم
آيات القصاص) وعدم معارضة هذا الحديث ايها ثم اننا لا نحتاج الى هذا الوجه كثيراً في الاستدلال بعموم الآيات في
القصاص فان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تأويله ولعل ما ذكرنا (وبصير الزاماً على الخصم لمفهوم
المخالفة) فان مفهوم لا يقتل بكافر حرى يقتل بكافر غير حرى فتدبر الشافعية (قالوا أو لا لو كان كذلك) أى لو كان التقيد
بقتيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقيد المعطوف به (لزم تقيد عمر وفي نحو ضربت زيداً يوم الجمعة وعمر يوم الجمعة) لانه
جملة ناقصة عطف على مقيد فيجب تقيدها (لان العلة وهو أن العطف للتشريك مطلقاً مشتركة) بين الحديث وبين هذا
المثال (قلنا بل تم ظهوره) أى ظهور التقيد يوم الجمعة (فان الجمع بحرف الجمع) كإفي النية والجمع (كالجمع بلفظ الجمع)
في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقيد ضربهما يوم الجمعة فكذلك في صورة العطف فان قلت هذا
مخالف لما عليه النجاة فلا يصح قال (ومخالفة النجاة في نحو في نحو) أى 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
ثبت انما استنبط غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النجاة لا يخرج عن مثل هذا ومثلية الجمع بحرف الجمع بلفظ
الجمع ليس على الإطلاق بل في الاشتراك في أصل الحكم لاني التقيد فتدبر بل الحق في الجواب منع الملازمة باننا انما نقول
بوجوب التقيد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصلح المعطوف بدون التقيد بقتيد وليس في المثال المضروب كذلك وان احتج
المعطوف الى التقيد بوجوب عا في المعطوف عليه (و) قالوا (انما لو كان) الكافر في المعطوف (عاماً لكان الكافر الاول)
الذي في المعطوف عليه (العربي فقط) لانه عندكم مخصوص به (يفسد المعنى) فانه يلزم منه أن لا يقتل ذمى بذمى بخلاف
المسلم (قلنا قد خص الثاني أيضاً كإم) فلان السلم للملازمة (وقد اعترض في شرح الشرح بان) الكافر (الاول خاص
البتة سواء قدر) الكافر (الثاني عاماً أولاً) يقدر عاماً (فلا معنى للملازمة) بين تقدير الثاني عاماً وخصوص الاول
(قيل) في الجواب (هذه اتفاقية عامة) هي ما حكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذباً أو صادقاً من
غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع (ويكفي ذلك في المطلوب) فيه أنه لا يكفي فان الاتفاقية العامة غير متجهة في القياس الاستثنائي
(أقول) ليست اتفاقية (بل المعنى لوعم) الثاني (لكان عاماً مع خصوص الأول وهذه لزومية) كقول قيل لولو جدشس كان

كان الزمان زمان فنته ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في انقائه وجبسه الا بغار صدره وتحويلك
داعيته ليزداد في الغداد والاعراب عند الافلات قلنا هذا الآن رجم الظن وحكم بالوهم فر بما لا يثبت ولا تبدل الولاية
والقتل يتوهم الصلحة لاسبيل اليه فان قيل واذا تترس الكفار بالمسلمين فلا تقطع بتسلطهم على استئصال الاسلام لولم يقصد
الترس بل يدرك ذلك بغلبة الظن قلنا لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسئلة وعلاوا بان ذلك مظنون ونحن

مختصراً في هذا الفرد (فافهم) ولو كانوا اقروا الدليل من أول الامر لوعم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول
لم يكن يرده هذا القيل والقال والله أعلم بحقيقة الحال (التخصيصات • وهو) أي التخصيص (قصر العام على بعض
مسمياته في الارادة) (وقد يقال) التخصيص (لقصر اللفظ مطلقاً) عاماً وغير عام (على بعض مسماه) فيتناول تقييد
المطلق (قيل في القصر) الواقع في التعريف (قصوراً 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 (بخلاف التخصيص) فانه القصر بالمعنى المذكور (فأورد أن النقص باعتبار الحالة الثانية باق) وهي التخصيص
الثاني فانه كان يخرج بالتخصيص الثاني داخلين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصر ابيض من الخدمع أنه من
المحدود (أقول ليس الاستعمال) للعام (الا واحداً فلا تعدد الارادة) بان يراد أو لاجمع ما بقى من التخصيص الاول ثم يراد
بعضه وهو ما بقى من الثاني بل يراد من بدء الامر ما بقى بعد التخصيص فيصدق القصر هناك (ولو تعدد) الاستعمال (تعددت)
الارادة فيراد في استعمال ما بقى بعد التخصيص الاول وفي آخر ما بقى بعد التخصيص فيكون تخصيصاً بالنسبة الى هذا الاستعمال
دون الاول (وحينئذ يجوز أن يكون النسخ في استعمال) وهو الاول (محصافاً) استعمال (آخر) ولافساد فيه (نعم
يشكل على رأي من حوز تأخير المخصص الثاني) فانه لا قصر حينئذ حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل
على رأيه أيضاً فان التشكك بالعام المخصص بالتخصيصين وأحدهما متأخر أذا ما بقى من التخصيص الاول والثاني ففيه قصر
بحسب الارادة وان علم بعد ذلك المخصص نعم يلزم التجهيل لكن لا يضر التعريف على رأيه (والحق أن التراخي نسخ مطلقاً)
أولاً كان أو ثانياً فلا يضر الخروج فلا يرثى (وأكثر الخفية خصوصه مستقل مقارن) فالتخصيص قصر العام على البعض
بمستقل مقارن (فالاستثناء ونحوه) من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية (ليس منه عندهم) وظاهر هذا أن
الخلافي بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق أن الأمر ليس كذلك بل النزاع
نزاع معنوي فعندهم تقييد العام به. يراد من التخصيص قصره على بعض أحاده فالمراد من بدء الامر ما بقى عندهم وعندنا لا قصر الا
بالمستقل المقارن وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلاً وبيانه أنه لو كان الشرط قاصراً للعام لكان المراد من الرجال في قوله
أكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين ويكون المعنى أكرم الرجال العلماء الذين في أحد القرون الثلاثة فيكون ضرب الغاية
يلزم أن يكون المراد من الرجال في أكرم الرجال العلماء الرجال 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
ضائعاً بالمعنى له وكذا يكون المراد من الرجال في جاء في الرجال أكرمهم إلا كثر منهم فيكون البديل الكل من الكل ولا خفاء
عند أحد أنه لا يفهم عرفاً هذه المعاني من هذه التركيبات فالمعنى في الشرط الحكم بالاكرام للكل بشرط الانصاف به أي الكل
محكومون بالحكم المعلق إلا أنه لا يوجد الشرط في البعض فلا يخرج الحكم فيه وهذا لا يلحق الى أن يريد قصر الحكم المعلق على
وجود الشرط كما لا يخسر ج الحكم الى التمييز في شئ من الافراد في نحو ان كان الاثواب جيراً كان ناهقاً فلا يضر في الاستعمال
لذاهنا وأما في الصفة فيراد جنس الموصوف وألا تم بقيد بالصفة ثم يعتبر عمومهم في أفراد المقيد وهذا ليس من القصر في شئ
بل من المجموع ثبت التعمير في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على أفراد الجنس المعيان الغاية وأما في بدل البعض فالمراد
من العام كل الافراد لكن لأن يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لأن يجعل توطئة لأن يصدق أو يكذب بسببه بقي
الاستثناء سند أن لا قصر هناك بل العام باق على عمومهم كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء
لأن العام مستعمل فيه فادهم وسنين هناك أن قول القاضي هو الحق وأثر الى ما قلنا فقد بان لك بآين الوجوه أن لا قصر في

انما يجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع والظن القريب من القطع اذا صار كالماء وعظم الخطر فيه فتمتقر الاشخاص
الجزئية بالاضافة اليه فان قيل ان في توقفنا عن الساعي في الارض بالفساد ضررا كبيرا بتعريض أموال المسلمين ودمائهم
للهلاك وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المحرقة بطول عمره فلنا لا يبعد ان يؤدي اجتهاد مجتهد الى قتله اذا
كان كذلك بل هو أولى من الترس فانه لم يذنب ذنبا وهذا قد ظهر منه جرائم توجب العقوبة وان لم توجب القتل وكانه التحق

غير المستقل فالتمسك بالمستقل للكشف والايضاح لا لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتمسك بالمقارن فانه ليس
لاخراج المترخي لانه غير داخل ايضا في القصر كما عرفت وأما المستقل فيقدم معنى معارضا للحكم العام في البعض فيعلم ان المراد
منه البعض من البدع فيه قصر ولا يلزم مني مما ذكر في غير المستقل كما لا يخفى هذا ما عندي الى هذه الغاية واعلم الله سبحانه بعد
ذلك أمرا (مسئلة * التخصيص جائز عقلا) أي لا يجبل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره (وواقع)
في اللغة (استقرا خلافا للشذوذ) لا يعبا بخلافهم (قالوا) في الاستدلال (انه كذب) فلا يلبق أن يتقوه به عاقل (وفي شرح
الشرح) انه كذب (أوبداء) وانما زاد هذا (لشمس الانشاء) ويثبت المدعى بتامه ولم يكن شاهلا اياه من قبل هذه
الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل يختص بالخبر (ودفع بأن الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الامدي وغيره كما في
التيسير) فهذه الزيادة ضارفة فلا تصح (أقول ومن ههنا) أي من أجل أن الخلاف في الخبر فقط (بين ضعف ما قيل
ويمكن الجواب) عن عدم شعور الدليل للانشاء (بأن كل انشاء يلزمه خبر) فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر
اللازمه (أو أنه لا فائلا بالفصل) بين الخبر والانشاء أي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح
في الانشاء والايلازم الفصل بينهما ولم يقل به أحد وجه ضعف الجوابين أن مناهما أن الخلاف في الانشاء أيضا وليس كذلك
(فنا يصدق) 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 بظاهرة فاسد الا يلبق بحال عاقل أن يرده وكيف يجوز أن الله قادر على نفسه أراد أن يحرر
التزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال (قال السبكي لاتزاع) لأحد (في أن ما يقضى العقل بخروجه خارج) البتة ولا يشمله الحكم
(انما هو) أي التزاع (في أن اللفظ هل يشمله) لغة أم لا (فن قال نعم) يشمله (سماه تخصيصا) فانه حينئذ عام لغة قد قصر على
البعض (ومن قال لا) يشمله (كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالى لم 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 والمتنع بمقدور عقلا) فلا يتناوله
وقد كان داخلا لغة لكن في دخول الواجب والمتنع 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 لاوضح) التخصيص بالعقل (لصحت ارادة العموم لغة) فان التخصيص فرع العموم وضعا
والموضوع له صحيح الارادة لغة (والعقل لا يريد المحال عقلا) فلا تصح الارادة فلا تخصيص بالعقل (وأجيب في التحرير بمنع
الملازمة) وليس اللازم للموضوع صحة الارادة (بل اللازم الدلالة) على الموضوع له سواء كان مرادا أم لا (أقول انه مكابرة فان
اطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعاً) وان عاق عنه عائق خارج ولعله حمل الصحة في الدليل على الصحة الواقعية فنع الملازمة
وقال اللازم انما هو الدلالة والانفهام وهما لا يمتنعان والمصنف حمل على الصحة اللغوية ولذا امتنع على بطلان التالي ولا اولوية
في العدول عن محل يتوجه اليراد على مقدمة منه والحمل على آخر يتوجه على مقدمة أخرى ولعل صاحب التحرير انما
حمل على الاول لانه كان بعيدا أبي عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال (و) أجيب (في المختصر بأن
التخصيص للمفرد) لانه العام (وهو كل شيء مثلا ويصح ارادة الجميع منه) حال الافراد (الا أنه اذا وقع في التركيب ونسب اليه
ما يمتنع عقلا نسبته الى الكل كالخلق منه) أي منع الجميع من الارادة فان ارادة صحة العموم في الجملة تسلم لكنها صحيحة
كما في حال الافراد من غير استعماله فلا تسلم بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب فمتوسع (أقول العموم قد لا يكون الامن
التركيب كاشكره في حيز النفي) فلا يتناوله هذا الجواب ولو قرر كلامه بأن العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم

بالحيوانات الضاربة لتأخر من طبيعته وبعيته فان قيل كيف يجوز المصير الى هذا في هذه المسئلة وفي مسئلة الترس وقد
قدمت ان المسئلة اذا خالفت النص لم تتبع كما يجب صوم شهرين على المولود اذا جامعوا في نهار رمضان وهذا بخلاف قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعدا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق وأى ذنب لمسلم يتربس به كافر فان زعمنا ان تخصيص
العموم بصورة ليس فيها خطر كل في تخصيص العتق بصورة يحصل بها الاضرار عن الجنابة حتى يخرج عنها المولود فاذا غاية
الامر في مسئلة الترس ان يقطع بائصال أهل الاسلام فما بالناتقل من لم يذنب قصدا ونجعله فداء للمسلمين ونخالف النص
في قتل النفس التي حرم الله تعالى قلنا هذا نرى المسئلة في محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك ويتأيد بمسئلة السفينة وأنه
يلزم منه قتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثها ترجيح الكثرة اذ لا خلاف في أن كافرا لو قتل عددا محصورا كعشرة مثلا وتترس

في الجملة في تركيبها وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمنع نسبه الى الكل لكاديتهم (والحق) في الجواب
(أن لا منع من اللغة) ارادة العموم (بالنظر الى نفس الكلام فقط) وان كان ممتنع باعتبار أنه خلاف الواقع فطلان التالي
ممنوع فان قلت لوجاز لصح ارادة العاقل اياه قال (والعاقل لا يريد بل ما يمنع اللغة) بالنظر الى نفس الكلام فقط بل يقول
العاقل الكاذب يريد المحال (بل) العاقل اذ لم يغلب الهوى عقليه يريد (ما يمنع الواقع) فقط دون ما يمنع اللغة (و) قالوا
(تانيا انه) أى التخصيص (بيان) للعام (فيتأخر) عنه (والعقل متقدم) فلا يصلح بيانا (قلنا ذاته) متقدمة (لاصفتها) من كونه
مخصصا وبيانا (فيتأخر بيانه) مع تقدم ذاته ولا استحالة (و) قالوا (ثالثا لوجاز) التخصيص بالعقل (لجواز النسخ) لانه بيان
مثله (وحكم المثليين واحد) قلنا) لانسلّم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل ههنا فارق هو العقل عاجز عن درك
المدة المقدره للحكم) فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان المسئلة للحكم (بخلاف التخصيص) فانه بيان أن البعض غير
صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل (أقول وأيضا) هو (منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لوجاز التخصيص بها)
أما بالاجماع فلكتاب والسنة جميعا وأما بخبر الواحد والقياس فلخبر الواحد وظنى الدلالة (دون النسخ) أى لا يجوز
بني منها (فتأمل) فان خبر الواحد كما يخص مثله بنسخه أيضا وأما الاجماع والقياس فليسما يخصين حقيقة كما سيجي ان
شاء الله تعالى فانتظره (و) قالوا (رابعا تعارضا) أى العقل والنقل (فالترجيح) للعقل (تحكم) أقول رجتم العقل على
النقل (في) الدليل (الاول) فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال. وفيه أنه لا ترجح 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 ترجح اذ لا تعارض فان الصيغة لم تناوله لغة عندهم بل الجواب ان التحكم ممنوع بل العقل مقدم فتدبر (مسئلة) لا يجوز
تأخير المخصص عن العام بحيث يعد تأخير اعرفا (عند الحنفية خلافا للشافعية) قال الامام خرا الاسلام هذا مبنى على
التخلاف في قطعية العام فلما كان قطعا عندنا وبالخصوص بصيرطنا والمخصص مغيبه من القطع الى الظن فهو بيان
تغيير ولا يجوز تأخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان عنده ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص بيقينه ظنيا كما
كان فالمخصص لم يغيره من شئ بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقريره ولا يجب فيه القران وفيه نظر ظاهر
فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيبا الوصف القطعية لكنه مغيبا لفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال
الذي كان غير ظاهر يجعله ظاهرا فلا يكون بيان تقريره بل بيان تغييره هذا ولك أن تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم
لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا لمنع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة فيكون شبيها
عندهم بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام أيضا الى ظهور المراد الا أن يتعين المراد
في المجمل بيان من المجمل وههنا بالاستقراء معرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسرا لأحد محتملاته لما كان قبل
فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جازل 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 بارأى وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان
التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم اتهم فرز عوا على ما قال هذا الخبر الامام أنه يجوز تأخير المخصص الثاني أعني مخصص
العام المخصوص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التفريع 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 محضه إلى أكل واحد وإنما نأى
 هذا من الكثرة ومن كونه كالمال لكن الكلى الذي لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد وكذلك واشتبهت أخته بنساء
 بلدة حل له النكاح ولو اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف أنهم لو تروا بنسائهم وذراريهم قاتلتهم وإن كان التحريم
 عامالكن تخصصه بغير هذه الصورة فكذلك ههنا التخصص ممكن وقول القائل هذا سفك دم محرم معصوم بعارضه أن في
 الكف عنه اهلالك دماء معصومة لا حصر لها ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلى على الجزئي فان حفظ أهل الاسلام عن
 اصطلام الكفار هم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج إلى
 شهادة أصل فان قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود أما إذا

وان كان ظنا للكن 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 إنما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجعلا كالشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي كما لا يخفى
 فتدبر (لثان العام بلا مخصص بغير ارادة الكل) لانه لفظ مستعمل مجرد عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له (فالتأخير)
 أي تأخير المخصص (تجهيل) للمكلف فانه يعتقد العموم ويعمل من غير أن يكون مراد الحالكه تعالى وحكمهم مع اظهار
 أن خلاف المراد مرادوهو اغواء لا هداية (ونقض الأمدى بتأخير النسخ فانه يجوز اتفقا) مع انه تجهيل للمكلف عن مدة
 البقاء (ويجب بانك واجب العمل إلى سماع الناسخ) فلا تجهيل فان المكلف يعتقد أنه حكم الله إلى مدة أن لا ينسخ ويعمل
 به إلى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا اغواء أصلا وأما جهل ورود النسخ فجهل بسيط (بخلاف المخصص) فانه مفيد أن العموم غير
 مراد من الأصل فلو ورد العام بدونه أو فاد وجوب اعتقاد ليس حكما الهيا والعمل به وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء واضلال
 فان قلت سيجوز المصنف نسخ الحكم المقيد بالتأخير في عدم المكلف أن الحكمه يؤيد فقيهه تجهيل قلت اذا جاز نسخها فاعتقاد
 تأييد هذا الحكم حرام عليه إنما يجب عليه اعتقاد أنه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقيد التأييد لا يوجب بقاء الحكم على هذا
 الرأي وأما على رأي من لا يجوز نسخ المقيد بالتأخير فلا ورود للسؤال من أصله فتدبر (أقول) وقد يجب (بأن الدوام قطعاً
 ليس بالصيغة هناك) فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد وقع نفسه
 في الجهل ولاستحتماله فيه كما أن الفرق الباطلة أوقعوا أنفسهم فيه (بخلاف الكل في العام) فانه مدلول اللفظ فالصيغة مع عدم
 اقتران المخصص تدل عليه وهو غير مراد فالجهل إنما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل (فتأمل) اعلم
 أن الدليل يجري في المخصص الثاني أي مخصص المخصوص فلا يجوز تأخيره أيضاً ثم أشار إلى توجيه كلمات المشايخ الدالة على
 جواز تأخيره وقال (وبل مراد الجوزين منا) لتأخير المخصص الثاني (تأخير) المخصص (التفصيلي عن الاجالي لأنه بيان
 الحمل حينئذ والمختار فيه جواز التأخير إلى وقت الحاجة) فالمراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصوص المحتمل وأنه
 ليس مخصصاً حقيقة إلا أنه اطلاق عليه تجوزاً لكونه بياناً له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد كما
 لا يخفى على الناظر فيها * اعلم أن الشافعية إنما يجوزوا تأخير المخصص إلى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المصنوع وحينئذ
 نقول العام لكونه مضموناً عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان
 الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل ووقت الحاجة لا يجوز التأخير عنه اتفاقاً حينئذ لا تجهيل ولا اغواء وأيضاً منهم منعوا
 الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فالقيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مطلوب ولا عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما إذا
 كان العام مقطوعاً فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء وتجهيل فهذا الدليل أيضاً
 مبني على قطعة العام فبناء على هذا يمكن أن يقال في العام المخصوص انه ليس الاعتقاد مطلوباً بالظنية ولا العمل لكون الكلام فيما
 قبل الحاجة فيجوز التأخير لكن نقول فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقاً عندهم فانا واجبنا العمل به قبل البحث عن
 المخصص فهو يوجب عقد القلب عقداً يصح العمل به وهذا العقد وجد من انزال العام من غير مقارنة ما هو صارفه فوجد
 التجهيل منه سبحانه بخلاف العام عندهم فانه ان وجد الظن فظن ضعيف لا يفتى من الحق شيئاً لا يفيد عقد القلب به فلا تجهيل
 هذا ثم لنا وجه آخر هو أنه لو جاز تأخير المخصص لحاز استعمال المجاز أيضاً من دون اظهار القرينة لان المخصص أيضاً قرينة

خلت الأيدي من الاموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بحجرات العسكر ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الاسلام وخف ثوران الفتنة من أهل العرامنة في بلاد الاسلام فيجوز للامام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند ثم رأى في طريق التوزيع التخصيص بالاراضي فلا حرج لأننا علم أنه اذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالاضافة الى ما يحاطر به من نفسه وماله لوخلت خطة الاسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الامور ويقطع مادة الشرور وكان هذا لا يخلو عن شهادة أصول معينة فان لولي الطفل عمارة القنوت

صارفة وهو خلاف ضروريات العربية وأيضا لا تعتقد بعقد ولا فيسخ ولا بصدق ولا كذب فانه يجوز أن يكون مجازا تظهر القرينة بعده أو مخصوصا يظهر مخصصه بعده وهذا على القول بالقطعية أظهر قدبر الشافعية (قالوا أو لأجل) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (السلب للقاتل مطلقا) أذن به الامام لا (كأهو قول الشافعي وأحمد أو برأى الامام) فقط (كأهو قول) الامام (أبي حنيفة ومالك بعد قوله) تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء (فإن لله حسه) وللرسول (الآية) وكان عاماموجبالايجاب الخمس من السلب (فقد خص) السلب (عنه) متراخيا قالوا المخصص قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه واه الشيخان وجهه الامان الشافعي وأحمد على التشريع العام فجعلوا القاتل مستحقا له والامان أو حنيفة ومالك قالوا كان هذا اذ نامنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لكونه اماما فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الأصوب ويؤيده أنه عليه الصلاة والسلام لما أمر خالد بن الوليد رضي الله عنه فلم يعط السلب للقاتل فشكى اليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال انما استكرتاه يا رسول الله فقال ذلك القاتل لخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالد ولم ينكره وهو منذ كور في صحيح مسلم وسنن أبي داود (قلنا) أو لا آية الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهم زام الكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوذ بن عفران الانصاري رضي الله عنه حين القتال فالمخصص مقارن أو مقدم لا متأخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا أن الحديث المذكور متأخر عن زول الآية فانه حينئذ ليس بمخصص له مقرراه هذا ما عندى وقلنا ثانيا كما أحسب في كتب مشايخنا اننا لانسلم أن الحديث المذكور مخصص إنما المخصص قوله تعالى بأبيها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه أن الوعد باعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتحريض أمر مطلق فيجوز الاتيان لكل فرد منه وليس هذان الاستدلال بدلالة النص بأنه لما جاز التحريض جاز اعطاء السلب أيضا بالطريق الأولى حتى يرد أنها لا صلح لتغير ما ثبت بالعبارة لكن بقي أن الجواب انما يتم لو لم تكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت المحجب فالأولى أن تقرره هكذا هذه الآية معارضة لآية الخمس التية فان كانت متقدمة كأهو الظاهر أو مقارنة فليست من الباب في شيء وان كانت متأخرة فمناسخة لكونها مقطوعين عندنا فافهم وقلنا ثالثا سلنا التأخير لكن نمنع كونه مخصصا ونقول (كل متراخ ناسخ لا مخصص فقيل) علمه (فيه) أي في كونه ناسخا (ابطال القاطع) وهو العام الكتابي (المحتمل) وهو خاص خبر الواحد وهذا لا يفيد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به الآن يقال المقصود بالازام بأنه لا يمكنكم القول بالنسخ (فأحسب بأن نسخ البعض بيان من وجه) فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى في البعض معمولا (فيجوز كالتخصيص فالفرق) بينه وبين النسخ (تحكم) فيجوز كلاهما وهذا انما يتم ان ثبت شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة فان الخلفاء الراشدين عملوا به وتلقاه الصدر الاول بالقبول وأما اذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا فلا تحكم (و) قالوا (ثانيا قال) الله تعالى (لنوح) على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حتى اذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيه من كل زوجين اثنين (وأهلك) الامن سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والا هل كان متناولا للادين (وترانى اخراج ابنه بقوله) تعالى (انه ليس من أهلك) انه عمل غير صالح حين نادى أنه منه كائن الله تعالى بقوله ونادى نوح به فقال رب ان ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم (قلنا) لانسلم أنه مخصص بل (هو بيان المحتمل وهو) لفظ (الاهل) فانه شاع في النسب) وحقيقة فيه (و) شاع في (الأتباع) واستعمل فيها مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله انه ليس من أهلك أن الاهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فلا استثناء بقوله الامن سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فهم من

وأخراج أجرة الفصاد وثن الأدوية وكل ذلك تخيير خسران لتوقع ما هو أكثر منه وهذا أيضا يؤيد مسلك الترجيح في مسألة الترس لكن هذا تصرف في الاموال والاموال مبتذلة يجوز ابتداء الهبات في الاغراض التي هي أهم منها واعمال المحظور سفك دم معصوم من غير ذنب سافك فان قيل فباي طريق يبلغ الصحابة حد الشرب الثمانين فان كان حد الشرب مقدرا فكيف زادوا بالمصلحة وان لم يكن مقدرا وكان تعزير اقل فمقتدر والى الشبه بحد القذف قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدرا لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال وأطراف الثياب فقد ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين فرأوا بالمصلحة 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 المجهل (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 فامعنى قول نوح عليه السلام ان ابني من أهلي قال (وقول نوح ان ابني من أهلي بظن ايمانه فانه كان منافقا) مستورا لحوال عليه الى ان نزل الوحي (على ما قبل) 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 والخطا في الاجتهاد جاز عليهم عند أهل الحق بشرط عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بيان المجهل فانه لا يجوز التأخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال بالأمر بالاركاب وما قبل ان الأمر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تأخر ساقط فان وقت الامتثال محيى أمر الله من الآيات الكبرى مع أن هذا بعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيها باسم الله بحمها ومرساها ان ربي عفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال سألوا الى جبل بعض من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله الامن رحم وحال بينهم ما الموح فكأن من المعرفين وقيل بأرض المبعي ماءك وباسماء ألقعي وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقيل بعد اللقوم الظالمين ونادى نوح به الآيات ومن تأمل في هذه القصة علم أن وقت الامتثال بالأمر بالاركاب هو وقت فور التنوير وهي آيات الكبرى قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه لو صرح دليلهم لزم تأخير المخصص عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقا فلا يصوب أن يسقط عن الجواب حديث بيان الاجمال ويقال انه بيان تقرير فان المراد بالأهل الاتباع وكان محفوقا بالقرينة وأمر عليه السلام ابنه بالركوب اما لزعم الايمان لكونه كافرا منافقا أو حمل الأهل على ذى النسب بالاجتهاد فقرر الله تعالى ما اراده فلهذا عاتبه على الخطا وهو تعود أو المراد بالأهل القريب سببا ونسبا بقرينة ما كانت والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بان المراد من سبق الكفار لكن كان نظنه هو عليه السلام مؤمنا لفاقه داخل في الباقي بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصا باحرأه ولا ذنب في هذا الخطا في الاجتهاد كما زعم بعض الملاحة من الروافض وغيرهم فانه مخالف حكمه قصدا وهذا امتثال به قصدا فهو محل الثواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الأبرار سيئات المقربين فافهم وتثبت ويمكن أن يقال ان نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان أي آمن فأركب معنا جاءه أن يهتدى عند رؤية الآيات الكبرى فلما لم يهتد نادى به بانه من أهلي فطمعت في ايمانه ولأنه أهل موعود بالحياة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المؤمنين يحكم بان مات كافرا فأنامة تخيير فيه فعاتبه الله تعالى على تعبيره بالأهل اذ شان الرسل أرفع من أن يقولوا للكفرة أهلهم بل لهم أن يتبرؤا منهم ويعبروهم بالاعداء هذا تأويل حسن لا يحتاج الى القول بالخطا في الاجتهاد لكن بأبي عنه قوله تعالى وأوحى الى نوح أنه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الا أن يقال المتبادر من القوم البعداء لا القريب المحض كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله أعلم بعفاني كتابه والأسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده (و) قالوا (ثالثا) قوله تعالى ان (الذين سبقت لهم منا الحسنى) أولئك عناهم بعدون (نزل) مخصصا (بعد اعتراض ابن الزبير على) قوله (انكم وما تعبدون) من دون الله حسب جهنم بأن المسبح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبدهم بنو الملح نخصصا بانهم متراخيا فان قلت روى أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال في دفع اعتراضه ما أجهلك بلغة قومك ان ما لما لا يعقل أجب بقوله (وما عرف أن صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم قال ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فلا أصل له) كما ينقبول وقرر هذا الجواب في كلام

فراذوا والتعزيرات مفوضة الى رأى الأئمة فكانت ثبت بالاجماع أنهم أمروا بمرعاة المصلحة وقيل لهم اعلموا بما رأيتوه أصوب بعد أن صدرت الحنابلة الموجبة للعقوبة ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم الابتقر من منصوصات الشرع فقرأوا الشرب مظنة القذف لأن من سكر هذى ومن هذى أقرى ورأوا الشرع يقيم مظنة الشئ مقام نفس الشئ كما أقام التوم مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل الرحم والووغ مقام نفس العقل لان هذه الاسباب مظان هذه المعاني فليس ما ذكره مخالفة للنص بالمصلحة أصلا فان قيل فاقولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود وروحها

كبار مشايخنا بان المسج والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لا يعقل ولم يتسلك بالحديث وهذا انما يصح على رأى من يخص ما بغير العقلاء وأما على ما هو المشهور من أن ما يع العقلاء وغيرهم فلا (قلنا) لانهم عمومهم مطلقا للعبودين كاهم بل (عمومهم انما هو في معبود الخاطبين) وهم أهل مكة (وهو الأصنام كاذكره السهيلي) فان الموصول انما يع في الموصوفين بالصلة (فلم يتناول عيسى والملائكة) وعزيرا (فاعتراضه تعنت والتزول) بقوله تعالى ان الذين سبقت الآية (تصرح بجماعهم) من عدم دخولهم (أو تأسيس) لبيان بعدهم عن افضل عن الدخول فيها قطعاً تعنت الاشقياء (وليس) التزول (بتخصيص فتدبر) وقالوا رباعان قوله تعالى فان الله حسبه والرسول ولذى القربى كان عامامتنا ولا لكل ذى قرابة قصص وأخرج بنوعبد شمس وبنو نوفل بعد زمان وأجاب عنه المصنف بان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين في العموم وهذا ليس بشئ فان بنى نوفل وبنى عبد شمس وبنى المطلب كاهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه وأخرج بنوعبد شمس وبنو نوفل ولهذا قال جبير بن مطعم وأمير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بنى هاشم لان ذكر فضلهم لمكانك الذى وضعك الله فيهم كمرورى الشافعي وأبو داود والنسائي بل الجواب أن المراد قرابة النصره والسب معاوهم لم يكونوا داخلين فيها فلا اخرج وانما هو بيان تقرير ولذا قال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في جواب ما رضى الله عنهم انما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد هكذا وشبك بين أصابعه كما روه وقالوا حامسا بقرة بنى اسرائيل قيدت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عامامتنا ولا تقيد المطلق أيضا فان البقرة مطلقه غير عامه فلنا كان الأمر ألا يذبح بقرة مطلقه ثم نسخت فقيدت كما صح عن ابن عباس وسجيء ان شاء الله تعالى فانظر (مسئلة * التخصيص الى كم) أفراد أى انتهى التخصيص ما هو (فالأكثر) قالوا يجوز (الى الأكثر) وفسر الاكثر بالرائد على النصف وهذا غير محصل فان أفراد العام غير محصورة فى الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر (وقيل) ينتهى (الى الثلاثة) وقيل) ينتهى (الى اثنين) وقيل) الى الواحد وهو مختار الخفية) ومقال الامام غفر الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصحب تخصيصه الى ثلاثة لانها أقل الجمع فالمراد منه على مقال الشيخ ان الهمام الجمع المنكر على ما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى (لنا) ولا يجوز أن كرم الناس الاجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا) وسجيء ان هذا مختلف فيه (وكذا سائر التخصصات 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 تخصصا وقصر عندنا كما هو فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا ينفع كثيرا سيما عندنا (فجوز ان الحاجب) الانتهاء (فى الصفة والشرط الى اثنين فقط) حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالتفصل فى المحصور القليل يجوز الى الاثنين وفى غير المحصور الى جمع يقرب من مدلوله (تحكم) فان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وأيضا يجوز انحصار الموصوف بصفة فى فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الغير المكتوب والانكار مكابرة فافهم (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) إن الناس قد جمعوا لكم أى لقتالكم (والمراد) بالناس الأول (نعم) من مسعود باتفاق المفسرين) فأريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص (والجواب) كفى شرح المختصر وغيره (بان الناس للعهد و فلا عموم) له فلا تخصص فلا يثبت المدعى (مدفوع) بان التخصيص كالعهد فاننا اشتراطنا المقارنة فى المخصص) فالعام المخصوص أریده بعض ما يتناول به بدلالة أمره مقارنة كذلك فى المعهود أریده بعض ما يتناوله الصيغة بدلالة اللام المقارن وردت بان لا شك أن المعهود غير عام حقيقة فلا يمكن أن يدعى أن ارادة البعض فى المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا قياس التخصيص على ارادة البعض فى المعهود وهو قياس فى اللغة فلا يصح هذا واعلم أن دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد أن يكون له ذكرا سابق ولا ذكرا عيم سابقا

إذا ندرس خبر موته وحياته وقد انتظرت سنين وتضررت بالعزوبة أفسح نكاحها المصلحة أم لا وكذلك إذا عقد وليان أو
وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم الأمر ووقع اليأس عن اليان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومحرومة على
زوجها المالك لها في علم الله تعالى وكذلك المرأة إذا ابتعدت حوضها عشر سنين وتعتقت عدتها وبقيت ممنوعة من النكاح هل
يجوز لها الاعتداد بالأشهر أو تكتفي بتربص أربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعا
قلنا المسئلان الأولان مختلف فيهما ففي محل الاجتهاد فقد قال عمر تكبح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر

ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى يقوم عليهم مقام الذكر فلا عهد وعند عدم استقامته العموم متعين كما مر لكن في كون
المراد نعيانظر ودعوى الاتفاق ممنوعة غير مسموعة كيف وقدرى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن
محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لجرأ الأسد وقد أجمع أبو سفيان بالرجعة إلى رسول الله
صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قالوا رجعتنا قبل أن نستأصلهم لتكثرت على بقيتهم فبلغه أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في
أصحابه يطلبهم فبني ذلك أبو سفيان وأصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال أبو سفيان بلغوا عثمان أن أبا قد رجعتنا إلى أصحابه
لنستأصلهم فلما مر الركب برسول الله صلى الله عليه وسلم بحمراء الأسد أخبره الذي قال أبو سفيان فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوكيل فأنزل الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الآيات وتماها الذين استجابوا لله
والرسول من بعد ما أصابهم القرع للذين أحسنوا منهم وما تقوا أجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدرر المنثورة ومثله
روى عن ابن عباس أيضا فيها فالدليل الأتم أن علاقة الجحاز متحققة بين الواحد والكل وسماع الخبريات غير مشروط
في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب الأخر المندرجة فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعله
اليان فتدبر الأكثرون (قالوا قال قتلت كل من في المدينة) الخال أنه (قد قتل ثلاثة عدلانيا) وليس إلا ذلك كركلة
العموم وإرادة الثلاثة (قلنا) اللغو غير مسلم إلا إذا لم يذ كر المخصص وحينئذ لا يجوز تخصيص أصلا إلى الثلاثة وإلى
الأكثر (وإذا ذ كر المخصص معه) الدال على أن المراد الثلاثة (منعنا الملازمة) وهو عده لاغيا فان قلت كيف لا بعد
لاغيا وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة قال (وأما انحطاط الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه) وأما الكلام
في الصحة لغة ثم الانحطاط انما يكون إذا لم يكن التعبير بالعام عن الثلاثة أو الواحد لتكته وحينئذ يخط الكلام أيضا إذا بقى
أكثر عند خلو التعبير عن التكنة وأما إذا كان تكنة كما إذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام البلديهم وقد قتلهم
وقال قلت كل من في البلد أقامته لهم مقام الكل فالانحطاط ممنوع وعما ذكرنا نافع ما يقال ان المقصود من المسئلة أن يحمل
في الكلام الإلهي والحديث النبوي على التخصيص إلى الواحد والاثنتين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة
البلاغة لا يمكن حل الكلامين وهما أفصح كل كلام عداهما من كلام البشر عليه وإذا سلم الجيب الانحطاط فقد لزمت أن لا يصح
التخصيص إلى الثلاثة وما دونه في كلام الشارع فتدبر المجوزون إلى الثلاثة والاثنتين (قالوا انه قصر للعام على بعض المسمى
وهو) أى المسمى (في الجمع ثلاثة) عند المخير إلى الثلاثة (أو اثنتان) عند المخير إلى اثنتين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم
المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال (ولعلمهم جوروا) التخصيص (في غير الجمع إلى الواحد) وهذا على الإطلاق
غير صحيح فان الشيخ أبابكر بن القفال قد سوى بين صيغ العموم جمعيا كان أو مفردا نعم قد صرح صدر الشريعة واتخذ مذهبها
وظنوا أنه مذهب الخبر الهمام الإمام غير الإسلام وليس كذلك بل الذي قال هكذا وصار ما ينتهي إليه المخصوص نوعين الواحد
فيما هو مفرد بصيغته أو ملحق بالفرد أما المفرد بصيغته فمثل الرجل وما أشبه ذلك وان المخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد وأما
الفرد معناه فمثل قوله لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيد أنه يصح بخصوص حتى يبقى الواحد وأما ما كان جمعا بصيغة ومعنى
مثل قول الرجل ان اشترت عبيدا أو تزوجت نساء فان ذلك يحتمل بخصوص إلى الثلاثة انتهى وفسر كلامه صاحب
الكشف بأنه يجوز في المفرد العام والجمع المعرفة العامة التخصيص إلى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الأول وبالفرد بالمعنى الثاني
وأما الجمع بالمعنى والصيغة فتحص بالجمع المنكر فتبني التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضا هذا التوجه
وأما تسمية إطلاق الجمع المنكر على الثلاثة تخصيها فلعلها لأنه يسمى الجمع المنكر عا ما فإطلاقه على البعض يكون تخصيصا

وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد تصبر الى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش اليها الا ان حكما عوته
بغير بينة فهو بعيد اذا لندراس الاخبار أسباب سوى الموت لاسيما في حق الخامل الذي كرت النازل القدر وان فسحنا فالفصح انما
يثبت بنص أو قياس على منصوص والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من اعسار وجب وعنة فاذا كانت النقصه
دائمة فغايته الامتناع من الوطء وذلك في الحضرة لا يؤثر كذلك في الغيبة فان قيل سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها
فيعارضه أن رعاية جانبهم أيضا مهم ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم زوجته الى غيره في غيبته ولعله محسوس أو مرض

ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضا لأن هذا الخبر حوز
اطلاق الجمع على الاثنين مجازا هذا تقرير كلامه لكن على هذا ينبغي أن يكون العام المخصوص ولو الى الواحد حقيقة كما هو
مختار الامام شمس الأئمة والا يكن حقيقة فانت المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر والله أعلم برعايته
الكرام (قلنا) لانسلم أن المسمى في الجمع العام ثلاثة اواثنان بل (عمومه باعتبار الاحاد والجماعات) فالجمع العام والمفرد
العام سياتي فتدبر (المسئلة * العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا) معلوما كان المخصص وأوجهولا (عند أبي ثور)
من كبار أصحاب الامام الشافعي الظاهر 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 المخصوص) وهو الواحد (مقطوع والالكان) اخراج البعض (نسخا)
وابطال العام بالكلية (للتخصيص) له واذا كان أخص المخصوص مقطوعا كان حجة فيه فلامعنى لسلب الحجية بالكلية (ان
قيل الواحد الغير المعين مجمل) فلا يكون حجة (قلنا) اجاله (ممنوع فانه) واحد (أى واحد كان) فهو مطلق وهذا
ليس بشيء فان الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعده واحدا كان أو كثيرا وهو غير معلوم للخطاب فيكون مجملا
قطعا لان الحكم فيه على بعض ما وان الباقي بعض ما فتدبر (أقول يرد مثله على الجمهور في) المخصص (المهم) فانه لا يبقى
عندهم حجة مع أن أخص المخصوص متيقن (فتدبر) فان قلت فرق بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم
العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد بحجة أخص المخصوص وأما مذهبه فهو أنه ليس حجة أصلا فريد عليه
أن أخص المخصوص مقطوع فصيح الاعتقاده وعلى هذا لا يصح الجواب بحدث 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 يجترئ مسلم على التوقف في اعتقاد حقيقة كلام الشارع (فتدبر وقيل)
العام المخصوص (حجة في أقل الجمع) لعل زعمه انه أخص المخصوص وهو مقطوع (وقيل) العام (حجة ان خص بتصل)
غير مستقل وليس حجة ان خص بمستقل وهو مختار الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي والامام عيسى بن أبان في رواية أبي عبد الله
الخرطاني وعندهم ليس المخصص الاستقل واذالم يفصل في كتب مشايخنا والمصنف انما احتاج الى التفصيل بالتصل وغيره
لأنه جرى على اصطلاح الشافعية ثم اعلم أنهم انما يقولون ببطان الحجية اذا كان المستقل كالمال غير من العقل وغيره
(و) قال (الجمهور) العام المخصوص (بهم ليس حجة خلافا للغير الاسلام) الامام وشمس الأئمة والقاضي الامام أبي زيد
وأكرمعتبري مشايخنا (في) المخصص (الستقل) بل لا مخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة طنية (وقيل) اذا كان
المخصص مستقلا مهما (يسقط المهم والعام يبقى كما كان) واليه مال الشيخ أبو معين منا (و) قال الجمهور العام المخصص
(عين) حجة (طنية الا عند أكثر الحنفية اذا كان غير مستقل) بل ليس هو مخصصا عندهم (قالوا انه) أى المخصوص عين
غير مستقل (الآن) بعد التخصيص (كما كان) قبل التخصيص حجة قطعية (لناستدلال العجبة بالمخصص) من العام
(عين) كما استدلو بقوله تعالى يوصيكم الله الآية مع كونه مخصصا بالقابل والعبد والكافر اذا كان المورث مسلما وبالعكس
وقوله تعالى أو ما ملكت أيمانهم مع كونه مخصصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع كونه مخصصا
بالمستأمن وغيرها من العمومات المخصوصة والامام غير الاسلام استدلل به على كون العام المخصص ولو بالمهم حجة وهو انما
يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا انهم استدلو بقوله تعالى وأحل الله البيع مع كونه مخصصا بالر بالمجهول
كما قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الدنيا ولم يبق لنا باب من أبواب

معذور 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 الولين ولوقيل بالسرخ من حيث تعدد امضاء العقد فليس ذلك حكما مجردا مصلحة لا يعتد بأصل
 معين بل تشهد له الاصول المعينة أما بتأجيل الحصة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ولم يبلغنا خلاف عن العلماء وقد
 أوجب الله تعالى التربص بالأقراء الأعلى الا لا يثنى من الحيض وليست هذه من الآيسات وما من لحظة الا ويتوقع فيها هجوم
 الحيض وهي شابهة قتل هذا القدر النادر لا بسطة اعلی تخصيص النص فانالم نر الشرع بلفت الى النوادر في أكثر الاحوال وكان

الربا فاتقوا الربا او الريبة فانما يصح لو كان الربا محجها ولا عند 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 حيا لينه وكشف القناع أتمر أنه كيف قال فاتقوا الربا والريبة
 ولو كان الربا غير معلوما أمرنا بالتقاء عنه وعمافيه شبهة فتدبر (و) لنا (بقاء تناول الباقي) بعد التخصيص (بلا مانع)
 من العمل (وهو) أي المانع (الاجمال) لكونه راجحا في التبادر فالواحد لا يخصص بالآخر بل يبقى مجملا (و) لنا
 (عصيان من قيل له أكرم بنى عيم ولا تكرم فلان فإلما بكرم) واحدا من بنى عيم فلولا لم يكن حجة لما حكم بالعصيان (واستدل)
 على اجمحة (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 التحكم) 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 المخبر فبقى الدلالة فيبقى حجة (وأوجب بان دور المية) وهو
 عبارة عن التلازم بين الشئين (لا يمتنع وحينئذ فلا يوجد الامعاء وان أمكن تعقل أحدهما بدون الآخر كما هو في غاية
 واحدة) وههنا يجوز أن يكون بين الدلالات على كل فرد دور معينة وتلازم فلا توجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا
 يتم المطلوب ولوثبت في ابطال التلازم بين الدلالات بأنه يفهم بعد التخصيص ويتبادر بدون البعض فلا تلازم عادلى
 الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور والتحكم كما لا يخفى (وأما الظنية فلأنه) أي المخصص (يشتمل حكما
 شرعيا أو الاصل فيه التعليل) فيحتمل أن يكون معللا بعله تكون موجودة في البعض الباقي في العام (فأمكن) أي احتمال
 (قياس مخبر بعضا آخر وهذا احتمال) نائى (عن دليل فليس العام) (الآن كما كان) بل لم يكن قبل احتمال التخصيص
 ناشئا عن دليل والآن نشأ عنه (أقول لا تقرب) فإنه لا يدل على أن كل عام مخصوص يكون ظنيا (فان العام المخصوص
 يجوز أن يكون في خبر) والمخصص أيضا خبر فلا يحتمل التعليل اذ التعليل انما يكون في الانشآت (ككامة التوحيد) فان
 عامها مخصوص بالاستثناء (وهي قطعة فتدبر) ولا يصح الجواب بأن كامة التوحيد على عرف الشارع فإنه لا يرد على المناقشة
 في المثال والاشكال انما هو بكل خبر فإنه غير صالح لأن بعلى فالحق في الجواب التخصيص بالغايات الواقعة في الأحكام الشرعية
 ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثل بكامة التوحيد إشارة الى أنه اختار الظنية في الكل من العوام
 المخصوصة سواء كان مخصصه مستقلا أم لا على خلاف رأى الخفية فانهم انما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل
 فقط وهذا موضع تفصيل ينهك على وجهه فرق الخفية على ما أعطى هذا العبد به برحمته فاستمع ما تبلى عليك من مواهب
 الرحمن من الحق الصراح فاعلم أن الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا يفيده حكما شرعيا مخالفا لحكم العام فلا وجه
 للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام وأما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد بأخراج البعض فيفهم معنى
 مرآب يصدق على الباقي بالوضع النوعى الذى للربكات فيحكم بحكم الصدر عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكميلا للباقي بعد
 الاستثناء ولكن في ذكر العام ثم اخرج البعض والتعريف بهذا المقيد عن الباقي إشارة الى أن المستثنى متصف بحكم مخالف
 للصدر فليس حكم الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى
 أيضا مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعله توجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه أيضا
 ظهر لاك عدم قبول التعليل والصفة والشرط والغاية وان أفادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام المستقل فإنه ليس العام مقيدا
 به بل هو مفسد للحكم الشرعى المخالف لحكم العام ظاهرا وهو معارضته فريسة على أن المراد بالعام بعض أفرادها فافادة العام
 الحكم موقوف على افادة المخصص الحكم فيفيد الحكم على ما لا يتناول المخصص بعدا فادته وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد

لا يبعد عندي لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهو أربع سنين لكن لما أوجبت العدة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد فان قيل فقد ملتم في أكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح ثم أو ردتهم هذا الاصل في جملة الاصول الموهومة فليجئ هذا بالاصول الصحيحة لصبر اصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والاجماع والعقل فلنا هذا من الاصول الموهومة اذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ لأننا ردنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي

للعام شيئا والتعليل مقارن لحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه لانه لا حكم له في هذه الحال واذا ثبت التعليل فيوجب فيما بقي تغيرا ويخرج بعضا آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملا أو جب الاحتمال في العام هذا ما عندي في تقرير كلامهم في هذا يندفع ما قيل اننا لانسم بحجة تعليل المخصص بعلة متخرجة عن العام بعضا آخر وكيف يصح ومن شرط التعليل أن لا يوجد نص مخالف في المقيس عليه وههنا العام موجود وذلك لأن العام لا يفيد حكما قبل اعتبار المخصص لأن افادته موقوفة عليه والتعليل مقارن لحكم المخصص فلا يكون العام معارضا للتعليل وعما قررنا نندفع أيضا أنه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في افادة الحكم فيصح تعليقه كما يصح تعلييل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعا لأن حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة الحكم على ما يصدق هذا المقيد ويفهم الحكم في المستثنى ضمنا فلا يصح تعلييل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع أيضا ولا حلك سقوط النقص عما اذا كان الكلام المفيد لحكم مخالف لحكم العام لكن في غير ما يتناوله العام كما اذا قيل حل السبوع وعوم المسرفه فيجتم التعليل بعلة توجد في بعض العام فيوجب الظنية وذلك لأن حكم العام غير متوقف ههنا على حكم ما يقارنه التعليل بل مفيد الحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لابطاله القاطع وتبين لك أيضا 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 أولا وحكم العام يتوقف عليه ويثبت بعده فلا يصح تعليقه بوجه يتغير به حكم المخصص الثابت وبان لك أيضا سقوط ما قيل ان مذهبهكم جواز تخصيص العام المخصوص الكتابي بالقياس وخبر الواحد ولا تجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام أضعف من خبر الواحد ومساو بالقياس أو أضعف منه وهذا لا يلزم من دليلكم فان غاية ما يلزم منه لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه أو ما واصل الضعف الى هذا الحد فلا وذلك لأن ما لزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فلزم مساواته اياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة ولا يكون القياس مغيرا اياه كما في هذا العام هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيقي بالحفظ وقد اطنبنا في الكلام لما ارتكز في كثير من الازهان من عدم شفاء ما ورد الخفية من البيان حتى سمعت بعض العلماء الأعلام المشار اليهم بالبيان يقول انها مقدمات شعرية لا قضايا برهانية بل حسب و شيا فريا ومن ههنا سقط استدلال الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من أن عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدري كم يربى لأن التعليل ليس يعطو ع اتمامه مجرد احتمال فلا يورث الاحتمال خروج البعض لآخر وجه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فتدبر (قال) الامام (نفر الاسلام للمخصص شبه بالاستثناء لاجراجه البعض) أي لاجراجه المخصص بعض أفراد العام عن الحكم من بدء الأمر ويفاد منه الحكم على الباقي كافي الاستثناء (شبه بالناسخ لاستقلاله) أي لكون هذا المخصص كلاما مستقلا (فاذا كان) المخصص (مجهولا يبطل ذلك) المخصص (شبه بالناسخ لبطلان الناسخ المجهول) فكذا ما يشبهه (ويبطل العام) بجهالته (شبه الاستثناء لتعدى جهالته اليه) أي يصير العام مجهولا لجهالة الباقي بجهالة الاستثناء فكذا الحكم ما يشبهه من المخصص (واذا كان) المخصص (معلوما فم شبه الناسخ يبطل العام لصحة تعليقه) أي تعلييل المخصص لكونه كلاما مستقلا كالناسخ فانه مستقل لأنه كما يصح تعلييل الناسخ يصح تعليله واذا صح التعلييل وهي غير معلومة فلا يدري كم خرج به (فجهل المخرج) فجهل الباقي (وشبه الاستثناء ببقية قطعيته) كما كان لان الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى أحد الشبهين البطلان بالكلية في صورتى الجهالة والعلم والآخر البقاء على ما كان (فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين) لان عمل ما كان ثابتا لا يبطل بالشك (بل ينزل من القطعية الى

باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظه مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكاتب والسنة والاجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قبائلا 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 الامارات تسمى لذلك مصلحة مرسله وإذا فسرتنا 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

الظنية للشبهين) المورثين الشك فيظهر في حق العلم دون العمل (وفيه نظر ظاهر لأن شبه الناسخ ليس في) المخصص (المجهول الالفاظ والمعتبر المعنى) وليس في المعنى مشابهة كيف والناسخ زافع بعد ثبوت الحكم وههنا من بدء الأمر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فإنه عام في المعالوم والمجهول وبمضمم تجاوز الحد وأفرط في سوء الأدب وقال هذه مقدمات شرعية لا علمية وتحقيق كلام هذا الخیر الامام البارع في الفن أن المخصص لكونه كلاما مستقلا غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس إلا لأنه مفيد لحكم يخالف لحكم العام في بعض الافراد فيفهم منه أن المراد بالعام سوى ما يتناول هذه اختصاصا لأجل المعارضة كما أن الناسخ رفع الحكم لأجل المعارضة وهذا شبه معنوي وليس كالاستثناء فإنه قيد المستثنى منه ووضع لفائدة الحكم على هذا القيد يفهم 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 القيد ففي المجهول شبه الناسخ يقتضي أن يبطل المخصص لان المهم لا يصلح معارضا وهذا يبطل الناسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل إلى الظنية فان قلت كيف لا تصلح المعارضة فين قال اقبل المشركين ولا تقتل بعضا منهم قلت على هذا يلزم أن يصح السخيه أيضا وقد نهوا عنه وفي المعالوم بالعكس كما قررنا فقد ظهر أن هذه مقدمات علمية لا شعرية أصلا ثم إن القول بان حجة التعليل تبطل العام لعله تنزلي جرى على تسليم ما بنى عليه الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم أورد الشيخ ابن الهمام أن القول بطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجبة للجهالة في الباقي لا يتأتى على رأيه فإنه رضى الله عنه لا يبطل العام بمجمله المخصص وأجاب بأنه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتمال قائما يبطل العمل حتى يظن أنه لا يعمل هذا وهذا الايراد لا يرد فإنه رضى الله عنه لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة تقتضي بطلان العام وهو رضى الله عنه لم ينفسه بل يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لمانع آخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما أضاف في الجواب فغير مرضي فان التوقف في العام الى البحث عن المخصص لم يقل به متنا أحد كما يلوغ من الأسرار وان شئت أن تقر بالكلام نحو آخره فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صالوجه معارضا للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الموجود فافهم أتباع الشيخ أبي نور (قالوا بطل العموم) بعد التخصيص (وما تحتته) الى الواحد (مجازات) محتملة وليس شيء منها أولى بالارادة (فكان مجازيا) وهو ليس حجة (قلنا ذلك) أي الاجمال (اذا كانت المجازات متساوية وههنا الباقي) بعد التخصيص (راجع لأنه أقرب) الى الحقيقة وتبين ان الذين اليه ^{سئله} العام المخصص مجاز عند جماهير الأشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري (ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة وأكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام) تسمى الأئمة (السرخسي) منا العام المخصص (حقيقة وقال امام الحرمين) من الشافعية (وبعض الحنفية) ومنهم صدر الشريعة العام المخصص (حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه) الا أنه عند هذا الصدر مخصوص بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا يخصص الاياه (و) روى (عن الشيخ) الامام أبي بكر (الخصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية) العام المخصص حقيقة (ان بقي غير منحصرو) روى (عنه) كمن نقل الحنفية وهم ينقل مذهبه أجدد) فانهم أعرف بعذهب مشايخهم لاسيما مثله العام المخصص (حقيقة) ان كان الباقي جمعا (وقال) أبو الحسين المعتزلي (وبعض الحنفية) العام المخصص (حقيقة ان خص بغير مستقل) وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في أن العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل ولفظ

قطعنا يكون الا كراهية الكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وزكوة الصوم والصلاة لان الحذر من سفك الدم أشد من هذه الامور ولا يساخه الزنا لانه مثل محذور الا كراهة فاذا امتنأ الخلاف في مسألة الترس الترجيح اذا شرع ما رجح الكثير على القليل في مسألة السفينة ورجح الكل على الجزء في قطع البدلتا كاهل ورجح الكل على الجزئي في مسألة الترس فيه خلاف ولذلك عكس اظهار هذه المصالح في صيغة البرهان اذ تقول في مسألة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع فان قيل لا تنكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام ولكن لان سلم أن هذه مخالفة قلنا قهر الكفار

البعض ليس في موضعه قال (القاضي) أبو بكر الباقلاقي من الشافعية العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو استثناء) والمخصوص بغيرهما مجاز (و) قال (عبد الجبار) المعتزلي (على ما شهر عنه) العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو صفة) وان خص بغيرهما مجاز (وقيل) هو حقيقة (ان خص بلقطي) ومجاز ان خص بغيره كالعقل أو الحس أو العادة (فهذه ثمانية مذاهب لنا أنه حقيقة في الاستغراق اتفاقا) عند كل من رأيه أنه صيغة (فلو كان الباقي أيضا حقيقة) بعد التخصيص (لزم الاشتراك) اللفظي بين الكل والبعض (هذا خلف) للاجماع على بطلانه ولأن الاشتراك خلاف الاصل ولانه يلزم اشتراك اللفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بنحو الاشتراك بين الكل والقدر المشترك فكان مراتب التخصيص من أفرادها فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بخصوصه 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 الوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركا ولا 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 اعتبر عمومها في أفراد هذا القيد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في بعض ما وضع له أصلا وفي الاستثناء العام والحكم على ما يصدق عليه القيد 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) المعترض بقوله ان ارادة الاستغراق باق (ارادته تعقلا) حيث يتعقل الكل (ففي كل مجاز كذلك) فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية (وان أراد) ارادة الاستغراق (استعمالا) بأن يكون مستعمل فيه (فلا شك أن الحكم) في العام المخصوص (على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناط الحكم) فدارادة للاستغراق استعمالا بل البعض للمجازية أو الاشتراك لازم (على أنه) لو كان مستعمل في الكل مع كون الحكم على البعض (ينضم لغواضرة أن الحكم على البعض يتم البعض) أي يتم بارادة البعض المتعلق بالحكم واردة البعض الآخر معه لغواضرة فافهم وقد أجيب عنهما بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم أخرج عنه المخرج بالمخصص ثم ذكر على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها يذكري شي ويكون مناط الحكم شي آخر يكتبه الله مثل طويل التباد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية أنه أطول من التعبير بمفهوم آخر ولا عوفيه ومثله مثل أنت وابن أخت حالتك طريقان للتعبير والأول 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 الكناية كقيل وأما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس من تبطا بالعام بل مفيد لحكم معارض للحكم العام في بعض الأفراد ودفع المعارضة بصيرقينة على أن الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فيالضرورة يكون العام مستملا في البعض فقط والالزم اللغو 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 (تأيباً 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 الجزئي محتقر بالإضافة الى الكلي وهذا جزئي بالإضافة فلا يعارض بالكلي فان قيل مسلم أن هذا جزئي ولكن لا يسلم أن الجزئي محتقر بالإضافة الى الكلي فاحتقار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص قلنا قد عرفنا ذلك لابنص واحده معين بل يتفارق أحكام واقتراح دلالات لم يبق معاشك في أن حفظ خطة الاسلام ووقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين

واستعمال ثان) غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه (بل) ارادته (بالاول) والاستعمال به (بخلاف المشترك) فان فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر (و) بخلاف (المجاز) فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة (ودفع بان لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص) ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض (بل) الكلام (في ارادته بخصوصه بقرينة التخصيص) فان الكلام في المخصوص من العام (وهذا معني ثان لا بد له من استعمال ثان) فان كان له الوضع والاشتراك والافالجاز 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 والآن أن تقرر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناط الحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق وبحكم 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 لأنه سقط الحكم على بعض آخر بالمخصص وهذا لا يغير الاستعمال الاول في الباقي والذات تعدد الاستعمال الوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن فهم الكل وليس مناط الحكم وإذا أريد الجزء بمخصوصه صار من فهمها بالذات ومناط الحكم كذلك فاختلف الاستعمال ولأن تحجب عنه بأنه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومن فهمها بالذات من مناط الحكم الثابت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل وأما الآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو ليقصر الحكم عليه ويبقى الآخر مسكوتا ومشتافيه الحكم الخالف فهذا الاستعمال مغاير للاستعمال الأول فان كان وضع آخر فلا اشتراك لازم والا فالجواز فافهم (و) اعترض (ثالثا كما قال) الامام شمس الأئمة (السم خشي ان الصيغة للكل) فانه موضوع له (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 ولذلك) أي لكونه مستغرقا لما يصلح له (لم يكن الجمع للجهودين عاما) وإذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه البعض لولم يكن غير موضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع لاستغراق جميع أفراد معنى اللفظ إن مطلقا فالاستغراق لجميع أفراد المطلق نحو الرجال وان مقيدا للجميع أفراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا المقيد نحو الرجال العلماء أو الرجال العلماء لا يتم الا في غير المستقل وهذا التحريم الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر (الحنابلة ومن وافقهم) من الشافعية والفقهاء (قالوا أو لا تناول) الباقي بعد التخصيص (باق كما كان) قبل (وقد كان حقيقة قبل) فهو حقيقة الآن (قلنا) لانسلم أن التناول له باق كما كان قبل بل (كان) التناول قبله (مع غيره) فانه كان تسلك (والآن) التناول له (وحده فقبل هذا) أي كون التناول له وحده (لا يغير صفة تناوله لما يتناوله) وانما يغير تناوله للخروج (قلنا) لانسلم أنه لا يغير صفة التناول (بل) نقول هو (مغبر لأن ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا) أي التناول الذي بهد التخصيص (له بخصوصه) ثم انه لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن أيضا متناول ولم تتغير صفة التناول فافهم وتدكر ما أسلفنا فانه ينفك كثيرا (و) قالوا (ثانيا بسبق الباقي) بعد التخصيص (الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا) لانسلم أنه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل (ببناو مع القرينة وهو دليل المجاز) ويحتمل أن يحرر معارضة (قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة) فانه كان مفهوما قبل أيضا (انما المحتاج اليه العدم ارادة الخرج) فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة (و) يدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه (لا) ارادة الباقي (في ضمن) ارادة (الكل)

في ساعة أو نهار وسيعود الكفار عليه بالقتل فهذا مما لا يشك فيه كما أمحنا كل مال الغير بالاكره لعلمنا بان المال حقير في ميزان الشرع بالاضافة الى الدم وعرف ذلك بأدلة كثيرة فان قيل فهلا فهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسألة السفينة وفي الأكره وفي الحمصة قلنا لم نفهم ذلك اذا جعلت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله وأنه لا يحل للمسلمين أكل مسلم في الحمصة فنع الاجماع من ترجيح الكثرة أما ترجيح الكل في معلوم إمام على القطع وإما ظن قريش من القطع يجب اتباع مثله في الشرع ولم يرد نص على خلافه بخلاف الكثرة اذا اجتمع في الأكره وفي الحمصة 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 تكرر الآحاد (اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازاً) فكذا العام (قلنا ليس) العام (مثله) أي مثل تكرر الآحاد (من كل وجه) بل في افادة المعنى فقط وكيف وفي التكرير ألقاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد للفظ واحد فإذا بطل ارادة البعض تغير استعماله قطعاً (أقول) قلنا (أيضاً لتقريب) فيه (فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار) وقد كان داخل في المدعى (بل ينافية كما لا يخفى) لان في تكرر الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازاً أصلاً فكذا ههنا ولعلنا نقول هب أن العام كتكرير الآحاد الا أنه اذا سقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى فللباقي حيثتان حينية أنه بعض الآحاد المتكررة وبهذه الحينية حقيقة وحينية كونه مقتصر عن بعض آخر وبهذه الحينية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملاً حتى يكلف بيانه كنههم من التحرير والجواب أن الباقي بالحينية الاولى هو مدلول مطابق للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعاً لكل أيضاً ولا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ولتم ما قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف للاجماع على أن لفظاً واحداً بالنسبة الى وضع واحد بمعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازاً معاً ففهم وقال (أبو الحسين) لو كان الاخراج لا يستقل بوجه تجوزاً في العام (لزم كون المسلم للعهد مجازاً) بيان الملازمة أن غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كأن التعيين قديم مستدام من الالام فلو أوجب التقييد التحوز فيه لأوجب في العهد وقد مر من الكلام ما يكفي لاتمام هذا المرام وما أوجب به من منع الملازمة بان هذا العام انما صار مجازاً لكونه استعمال في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف العهد فان الاسم باق على معناه والتعيين استفيد من الالام فساقط فانه قد ظهر لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا أنه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقيدي تصدق على بعض الافراد فهذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو موجود في العهد بعينه فان مدخول الالام على معناه وقد تقييد بالتعيين المستفاد من الالام فيستفاد معنى مركب تقيدي تصدق على فرد معين أو أفراد معينة فتدبر (والجواب) عنه (كأني المختصر بان المجموع) المركب من الاسم والالام (هو الدال) على المعين المعهود وكل من جزأه كزاي زيد لان الكلمتين من شدة الامتزاج صارنا كلمة واحدة (من دفع لانه بعد العلم بانها كلمتان) موضوع كل منهما المعنى (بمجرد اعتبار) منا ولا واقعية له (مع أنه قال انحصره) أي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص (على ما نقل عنه في المعتمد) فانه نقل عنه أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازاً ومجموع الامر من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم ان هذا القول بعينه محض واعل 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 الباقي بالوضع النوعي الذي للركبات فتدبر (وما قيل) في الجواب (ان للعرف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول الالام) حالة التسكر (وللعهد بعده) فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لان وضعه ليس الالام (فلا يخفى ما فيه) لانه ليس الاسم موضوعاً للمعنيين والالام الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس والالام للعهدية فيحصل من المجموع الشخص المعهود كهذا الانسان وفيه تأمل يظهر بالتأمل ولا ناسئله أن العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو الباقي وبعد التنزل يمكن أن يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم أراد أن يحقق الحق في وضع العرف فقال (والحق أن لافرق بين المعرفة والتكره بالاشارة الى العلومية) في الاولى (وعدهما) في الثانية

الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً رأسه بل من استصلح فقد شرع كأن من استحسن فقد شرع وتبين به أن الاستصلاح على ما ذكرنا وهذا تمام الكلام في القطب الثاني من الاصول

(القطب الثالث في كيفية استئثار الاحكام من مميزات الاصول) ويشتمل هذا القطب على صدر ومقدمة وثلاثة فنون (صدر القطب الثالث) اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الاصول لأن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الاحكام من أصولها واجتماعها من أغصانها إذ نفس الاحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها والاصول الاربعة من الكتاب والسنة

وتحقيقه أن الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يجي من التنوين واذ ادخل عليه الام الموضوع للاشارة وأسقط منه التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشاراً معهوداً فاللام ليس الا تعريف الجنس ثم قد يقصد الاشارة لخصوص المقام الى حصته المعينة المعهودة وقد يقصد الى حصة منتشرة وقد يقصد الى جميع الافراد وقد لا يقصد 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 اليه من المرفوع ويعلم تحققه في كل الافراد من قرينة خارجية وهي المقام وهذا باطل قطعاً وان ارتضى به أكثر علماء العربية فإنه قد تواتر استدلال الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الاحكام ولم ينظر والى أمر آخر يدل على أن الجنس المحكوم عليه من تحقق في الكل بل انما حكموا لانفهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني أن يكون المرفوع بلام الجنس مستعمل في العموم مجازاً وهذا أيضاً بعيد والانتقال من أحد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو جعلهم المرفوع على العموم من دون حاجة الى قرينة دالة عليه وصر فهم الى الجنس انما كان للصارف من العموم (لكن عدوه من الصغ الموضوعه) والعاذون هم أهل الاصول فاطبة من الخفية والشافية والمالكية والحنبلية بل الظاهرية أيضاً وهذا أيضاً دليل واضح على بطلان رأى أهل العربية فانهم أشد مهارة من أهل العربية فالقول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم أشار الى ما قيل في تأويل الاجماع بقوله (الا أن يقال صار) المرفوع باللام (حقيقة عرفية) في الاستغراق (فتدبر) وما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع وهذا أيضاً بعيد ان الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر واذ جوز حمل التبادر على كونه معنى عرفياً وفتح هذا الباب انسداد العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية أقول يمكن أن يقال ان المتعارف في الوضع العام للموضوع له انما كان أن الموضوع له جزئيات حقيقة للفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز أن تكون كلمات تحتها جزئيات واذ اعرفت ذلك فليجز أن يكون لام التعريف من هذا القليل فانها مع اشارتها الى معلومية الماهية تنوع الى أقسامه المعروفة وحينئذ تكون تلك الاقسام معاني وضعية لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخل كل والشكرة الواقعة تحت النبي وهذا وان كان تكلفاً لكنه أوفق بذهب أهل العربية وعلماء الاصول انتهى ولعل وجه التكلف أن اللام لم يبق حينئذ موضوعاً لتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الاحاد والمعهودية وهذا مخالف لظواهر أقوال أهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والاشارة الى الجنس من الموضوعه وهذا ينسب عنه قواعد الاصول وأيضاً يشهد بالتبع أن الحمل عليهما فيما اذا لم يستقم العهد والاستغراق ففهمهما بالقرينة ولذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب المستدلين به باء احتمال واحد منهما فالخلق أن الاسم في حالة التشكيك للجنس أو للفرد المنتشر وفي حالة التعريف اذا لم يكن هنالك معهود لجميع الافراد استغرافاً لتواتر استدلال السلف به والمصلح لكلام أهل العربية يستحق أن يقال في حقه * ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر * هذا والعلم الحق عند اعلام الغيوب (و) قال (القاضي مثله) أي مثل ما قال أبو الحسين (الأ أن الصفة عنده كأنه) الظاهر كأنها (مخصص مستقل) فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار الى 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 تخصيصاً فيه من خارج (كذا في شرح المختصر أقول) ليس الامر كما ظن هو (بل) التخصيص بها اللفظية لان التوصيف تقييد وهو ضد الاطلاق) ومن البين أن تناول حال الاطلاق أكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط وحينئذ فتكون الصفة مساوية للموصوف قال (وقلبا يكون) التقييد (اعتبارياً) فلا

والاجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتاصيلها وانما مجال اضطراب المجتهد واستنباطه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها والمدارك هي الأدلة السبعية ومرجعها الى الرسول صلى الله عليه وسلم اذ منه يسبح الكتاب أيضا وبه يعرف الاجماع والصادر منه من مدارك الاحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير وزى أن توخر الكلام في الفعل والسكوت لان الكلام فيهما أو جزاء واللفظ اما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو يفحوه ومفهومه أو يعناه ومعقوله وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون المنظوم والمفهوم والمعقول

يقاس عليه (على أنه منقوض بالشرط) فإنه قد يكون مساويا للجزء فلا يكون نفسه محصيا فالتخصيص فيه من خارج أيضا فلا يكون لفظيا (فتأمل) وقال الشيخ أبو بكر الحصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط فيبني انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما تبقى أكثر من اثنين كذا نقل الحنفية والشافعية نقلوا عنه أن العام لا يشمل غير المحصورين فإذا بقي غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام أن قول هذا الامام ليس الألف لفظ العام فهو ليس من هذا المقام في نبي فان الكلام ههنا في صيغ العموم لافي لفظ العام فأراد قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب فتأمل * (ثم المحصن متصل) ان كان غير مستقل (ومنفصل) ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية وأما عندنا فالحصن هو الثاني فقط (والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل والمنقطع لا تخصيص فيه) اذ لاخراج 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 للمعنى واحد مشترك فيهما (وهو ما دل على مخالفة) للحكم السابق (بالأخواتها) سواء كان بحيث لا يلاها واخواتها تدخل ما بعدها فيما قبل أولا (وقيل لا يسمى) المنقطع استثناء (حقيقة ولا بجواز هذا) المذهب الأخير (لا يعود الى طائفة) وان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أحل من أن يخفى على أحد أو المعنى أن هذا النزاع لا يعود الى طائفة فإنه يرجع الى الاصطلاح لكن الأخر فيه أنه يظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا أستثنى أو ان استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء منقطع (ثم لا خلاف) لأحمد (في صحته) أي صحة الاستثناء المنقطع (لغة والشرط) لعينه (المخالفة) للصدر (بوجه ما فيها يتوهم) فيه (الموافقة) والفائدة فيه دفع هذا التوهم (مثل لكن) فإنه لا استثناء أي دفع التوهم من السابق (تجوزاء القوم الاحبار) فإنه يتوهم من مجيء القوم مجيء الحار لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع (وما زاد الامانقص) فإنه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فبني النقص بالادفعال هذا الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال أيضا لكن اذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شيئا التقصان واذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة (فلا يقال ما جاءني زيد الآن ان الجوهر الفردي حق) مسئلة * أداة الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا و (بجواز المنقطع) في المختار (وقيل حقيقة) فيما ثم اختلفوا (فقبيل مشترك) لفظي فيهما (وقيل متواط) ولما لم يكن التواطؤ معقولا في الأداة قلنا موضوعا للجزئيات بوضع عام ففسر فقال (أي وضعت) لهما (المعنى فيهما) أي لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل مرآة لهما (وضعا واحدا) عاما (لأن المتصل أظهر) منه في الاستعمال (فلا يتبادر من تجوزاء القوم الا) أي قبل ذكر المستثنى (الارادة اخراج البعض فلا يكون مشتركا) لفظيا بينهما والا لا حثيج في معرفة الارادة الى القرينة (ولا) موضوعا (للمشترك) بينهما (واللتبادر هو بوجه نوع مسامحة كالأجنبي (ومن عمه) أي من أجل تبادر ارادة الاتصال (لم يحمله علماء الامصار عليه ما أمكن المتصل ولو) كان (يتأويل فحاله على ألف الاكر على قيمته) لاعلى الانقطاع وان خلا عن التأويل ففسد ب (مسئلة) قد اختلف في نحو على عشرة الاثلاثة دفعا للتناقض) التوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلاثة عنها (فالجهور) من الشافعية قالوا (المراد بعشرة اعمها السبعة) بجواز (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 يفيد حكما معارضا له في البعض واذا عارضنا ساقطوا بقي في الباقي حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فإنه 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 صاحبنا أن المراد بالصدر الباقي

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

محجاز والاستثناء قرينة ولعله الى هذا أشار بقوله (كسائر المخصصات) وتحقيقه أن الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فلا أجل هذا بحكم العقل أن المراد في الصدر سواء للمخصصات المستثناة بالاستثناء بحكمه قرينة صارفة الى التخصيص ثم أبطل هوروجه الله تعالى أن هذا لا يصح في أسماء العدد فإن عشرة مثلا موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل أن يطلق على ما تحته أو ما فوقه من المراتب العددية أصلا فلا يجوز أن يراد به الباقي ولو سلم فيكون محجازا وهو خلاف الاصل وسيجيء ماله وما عليه إن شاء الله تعالى فان قلت قد أبطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بأنه يلزم التناقض في قوله تعالى فلنبت فيهم ألف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بأن يقال اسم العدد لا يتحمل اطلاقه على الأقل فلا يحتمل الالف على تسعمائة وخمسين فيبقى الحكم على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فتأمل فيه فإنه ينبوعه ظواهر عبارات المشايخ (أقول وهو الصحيح لان تناول اللفظ) المستثنى منه ليستثنى (باق) بعد الاستثناء (كما كان) قبل (فان العشرة مفهوم واحد لا يزبدولا يتقص فهو من حيث هو هو لا يمكن أن يتصرف بأخراج الثلاثة منها) فهو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء فان قلت لانسم أن العشرة حقيقة لا يزبدولا يتقص بل السبعة أيضا من أفراد العشرة الأخرى 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 زان الانسان الذي ليس بحيوان بل) الذي (ليس بانسان من الأفراد الفرضية) للانسان وقيدوا في الأفراد بالامكان لخروجه (فهو مخالف للعرف واللغة) وكلامنا في بيان رضانه (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 الاضاف) أي انصاف العشرة بالزيادة والنقصان (فلا يمنع التناول) للثلاثة (أيضا) فبيلزم أن يكون منحرجا عنه وغير منحرج على تقدير أن تكون العشرة باقية على الحقيقة وذلك (لأن العشرة عشرة أطلق أو قيد ولو) كان التقييد (بالنقص) كما اذا 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 فان المراد أن ثلاثة أجزاء العدد فيكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يجوز أن لا يتناول * واعلم أن هذا غير وافي فإنه لا شك عند أحد في أنه اذا حل من كسب ثم نقص عنه جزء يبقى الجزء الآخر الأخرى أن الثبات اذا انحل وبطل نفسه الثباتي يبقى الجزء الجسمي قطعاً وكذلك في الذهب اذا حلل المعالوم المركب الى جزأين وطرح أحدهما يبقى الآخر فاذا أخذ الذهب عشرة وحلها الى سبعة وثلاثة وأسقط الثلاثة يبقى سبعة قطعاً ويصدق عليه أن العشرة اذا نقصت عنها ثلاثة صارت سبعة أي الذي كان عشرة يبقى منه بعد التنقيص سبعة فيصدق على السبعة أنه عشرة متفوق منها ثلاثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليه أنه عشرة فان صدق المصطلح لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المصطلح عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فبازاءه عبارة أطول وأقصر فللمعبر أن يعبر بأيهما شاء وحينئذ اندفع ما قال المصنف فإنه ان أراد أن العشرة لا يزيد ولا ينقص أن حقيقتها لا تتغير بعد الزيادة والنقصان بل تصير حقيقة عدد آخر فسلم لكن لا يلزم منه أن يكون لفظ العشرة محجازا عن السبعة بل لفظ العشرة على الحقيقة وحكمه عليه يتنقص بعض الأجزاء عنه وهو الثلاثة مثلا وبقاء الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وان أراد أن العشرة لا تتحمل هذه التصرفات فتبطل 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 الم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق وقال قوم انها توقيفية اذ الاصطلاح لا يتم بالخطاب ومناداة ودعوة الى الوضوح ولا يكون ذلك الا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح وقال قوم القدر الذي يحصل به التنبه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح والمختار ان النظر في هذا اما ان يقع في الجواز وفي الوقوع اما الجواز

التحرر برأيه حينئذ يلزم العوقف الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال ومسافة طويلة مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع ان الدال عليه عبارتان أطول وأقصر والمتكلم مخير بأيهما شاء ينكلم كما ان شاء يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء فبلفظ عشرة الاثلاثة ثم انه لو صح هذا المذهب أى القول بان العشرة محاز عن السبعة لزم اللغو قطعاً كيف لا واذا كان العشرة بمعنى السبعة فأى معنى لقوله الاثلاثة فان الاللاخارج قطعاً باطلاق أهل اللغة فالمستثنى مع الأداء لغو قطعاً فان قلت انه قرينة على أن المراد بها السبعة ولولا ما علم قلت هب أنه قرينة لكن القرينة لا تكون مهمة وههنا نصير الأداء مع المستثنى مهملاً والسرفيه أن الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضى الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله معنى السبعة فلا يصح الارتباط به فيلغو قطعاً وحينئذ لا يتوجه ما لو قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فعنى الاثلاثة ليس على ثلاثة وبه تبين أن المراد بالعشرة السبعة كما في سائر المخصصات كما يعزى الى الشافعي رحمه الله تعالى فلا يكون الاستثناء مهملاً 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 محال فالعام فيدل على أنه مخصوص ثم ان ما يعزى الى الامام الشافعي رحمه الله تعالى لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا على عشرة الاثلاثة عشرة لا ثلاثة منه وليس ما فوق سبعة الى العشرة واحداً وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم أن يكون في ألف الأربعة وخمسين الألف بمعنى تسعمائة وستة وأربعين مع أنه لا يلتفت اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال أصلاً بل يحتاج الى تأمل بالغ بعد معرفة معنى اللفظ فافهم واحفظ فقد بان بطلان هذا القول بأقوم حجة لا يدحضها شبهة أصلاً وظهر منه أيضاً 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 التجاز ما وعدنا سابقا ثم ان المصنف لما اختار أن المراد من المستثنى منه الباقي فلا يخرج منه وأما الاللاخارج عن الحكم فلا يصح على رأى أحد اراد أن يحقق ذلك وقال (ثم لاخراج) للمستثنى (عن الحكم على الكل) من المستثنى منه (أيضا) كما أنه لاخراج عنه (اذلا حكم الاعلى السبعة بالاتفاق) فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه (اللزوم التناقض) فانه يلزم حينئذ أن يكون العشرة مثبتا ومنفيا (فلا اخراج عن الحكم) المذكور في الصدر (الاتقدير بمعنى لولا له دخل) أى 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 أى هو اما ان يكون العشرة على معناه والسبعة مستفاد من المجموع أو يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول ومختار المصنف هو الثاني (واستدل) على هذا المذهب (بانه لا يراد بالعشرة كمالها لأنه ما أقر السبعة اتفاقا) ولو كان العشرة بكمالها مرادة يلزم الاقرار بها (وأجيب بأن الاقرار) انما يكون (باعتبار الاسناد ولا اسناد الابعاد الاللاخارج) فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم أن لا يكون العشرة على معناها فان الاسناد الى ما بقي بعد اخراج الثلاثة فلا تقرب فتأمل (وقال جماعة ومنهم) الشيخ (ابن الحاجب المراد عشرة أفراد لكن اخرج ثلاثة) عنها (ثم أسند الى الباقي) وهذا يحتمل 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 تقييدى هو العشرة المنقوص منها ثلاثة وهو لا يصدق الا على سبعة فيراد السبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن الحاجب الاول كما زعم صدر الشريفة من غير ما يفهم عليه اللغو فان ذكر البعض الآخر بلغو حينئذ وان أريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن السبعة بطريق أطول ولا بأس به (أقول) في ابطاله (قد لا يكون العموم الصحيح للاللاخارج الابعاد الاسناد) كما اذا وقع النكرة في سياق النفي (نحو ما جاء في الازيد) واذا كان العموم بعد

العقلي فشمال للذاهب الثلاثة والكل في حيز الامكان أما التوقيف فأن يخلق الاصوات والحروف بحيث يسمها واحدا وجمع ويخلق لهم العلم بانها تصدق للدلالة على السمييات والقدرة الازلية لا تقصر عن ذلك وأما الاصطلاح فأن يجمع الله دعوى جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الامور الغائبة التي لا يمكن الانسان أن يصل اليها فينتدى واحدا وينبغه الآخر حتى يتم الاصطلاح بل العاقل الواحد ربما يتقدح له وجه الحاجة وامكان التعريف بتأليف الحروف فيتولى الوضع ثم يعرف الآخرين بالاشارة والتكرير معها للفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير وكما يعرف الاخرس مافي ضميره

الاسناد فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج (فتأمل) فان فيه نظرا أما أولا فلا ن هذا يريد عليكم أيضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والارم التناقض ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا 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 كالمفروض واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى ثم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضائه العموم عقلا كما ذهب اليه المصنف لا يصح الاخراج ولا تخصيص والارم التناقض الا أن يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في التكررات ثم يعمم ويرود النفي في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن التكررة في الابتناء أيضا هذا والله أعلم ما هو الصواب وهذه الجماعة (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 (فكأن المخرج الربع) وقد كان المقصود استثناء النصف هذا خلف ثم الربع اذا كان مستثنى بقي الربع وهو المراد الجارية حينئذ فيكون المخرج ربع الربع وهكذا الى غير النهاية (قلنا) لان المضمير يعود الى النصف بل (المرجع اللفظ باعتبار المفهوم) الموضوع له فالجارية مستعملة في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم اللغوي 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 مسلحا ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المقرص فلا يجوز بالتكلف المحض المستغنى عنه فإنه يجوز أن يستعمل الجارية في معناها كما مر ثم يرجع الضمير اليها فتدبر (و) قالوا (ثانيا) اجماع أهل العربية أنه اخراج بعض عن كل) ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته فإنه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن المستثنى منه بطل الاخراج مطلقا ويزم 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) اللغوي (ظاهرا) لا باعتبار المراد وفيه أنه لا بد للتأويل من ضرورة ملحثة لاسيما في كلام أهل الاجماع فإنه لو كان مرادهم هذا المحمل البعديين أحد ومن البعيدة أن يهمل هذا الجرم الصغير في موضع الاشياء العظيم فتدبر (و) قالوا (ثالثا) في أي في كون الباقي مراداً من لفظ المستثنى منه (ابطال نصوصية العدد) اذ صح حينئذ اذارة عدده من عدد وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة (أقول) فرق بين المفهومية والمراد بالحكم) فان معنى ربما يكون مفهوما بحسب اللغة ولا يكون مراداً كما في الجواز (وليس العدد نصا لا باعتبار الأول) أي باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه أنه منع لمقدمة منقولة من أهل العربية فلا يقبل من غير حجة والقول بكونه نصا باعتبار ان فهم المفهوم اللغوي فليس مخصوصا بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى أنه هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست الانصوصية الارادة فافهم ولا تلتفت الى ما يبدى 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 قائم دال على أنه اريد به معنى آخر فيكون نصا في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد أن يقال معنى نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تحتانية أو فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا يحتمل هذا التعميم التجوز وقد صرح به أهل العربية فلا مجال للنوع هذا ثم انه قد يستدل على أصل المدعى بأنه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوزا لم تبق النصوص أي المفسرات مفسرات

بالإشارة وإذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعا أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقينا
 الأبرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع ولجمال البرهان العقلي في هذا ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى إلا رحم الظن
 في أمر لا يرتبط به تعبد عملي ولا ترقى إلى اعتقاده حاجة فالتحوض فيه إذا فصول لأصل له فلن قيل قال الله تعالى وعلم آدم
 الاسماء كلها وهذا يدل على أنه كان يوجد وتوقف فيدل على الوقوع وإن لم يدل على استعماله خلافه قلنا وليس ذلك دلالة
 قاطعة على الوقوع أيضا فيطرق إليه أربع احتمالات أحدها أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفكره

لاحتمال الاستثناء هنالك فبق احتمال المجاز وعلى هذا ينطبق جواب التبرير انطباقا تاما فان هذه النصوصية من خارج وإذا
 كان هنالك استثناء يكون نصافي الباقي والأظهر أن يقال ان المفسر كأنه بطل فيه احتمال المجاز الآخر من الخارج يبطل فيه
 احتمال الاستثناء أيضا من خارج فتأمل فيه (وقال القاضى المجموع) وهو عشرة الأثلاث (موضوع بازاء سبعة) يعنى
 أن المستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقي (كما يوضع لشيء اسمان مفرد ومركب واليه مال كلام طائفة
 من الجنتية) بل محققهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله تعالى (أقول يلزم) عليه (أن يكون وضعه بل لكل عدد أسماء
 غير متناهية فان مراتب الأعداد لا تنف عند حد) وكل عدد إذا استثنى منه ما زاد به على عدم معين بقى ذلك العدد وقد قلتم ان
 المجموع موضوع بازاء الباقي فلزم أن تكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت به على عدم موضوعه بازائه (فتدبر) فان استثناء
 اللازم في حيز انخفاء كيف لا وقد وضعت الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعى بازاء معان غير محصورة وأيضا كما
 أنه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك يجوز العكس أيضا فافهم (ورد أيضا بلزوم ومورد الضمير في الانصاف
 الى جزء الاسم) لأن الجارية الانصاف بمنزلة متعد كبر حينئذ والجارية جزؤه أعني قولهم هذا بعد فهمهم من قول القاضى
 ان الجارية الانصافها صار اسما من قبيل بعلبك فأين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذ مثل رأى زيد نعم كان في الاصل ضميرا
 راجعا ولم يكن جزء لفظ حينئذ فافهم (و) رد (بلزوم تخصيصه) وافادته الحكم المخالف (كفهوم اللقب) فانه حينئذ
 أفاد الحكم على اسم جنس نقي الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور وان قال به من لا يعتد به (و) رد (بلزوم التركيب)
 أي تركيب الاسم (من) كلمات (ثلاثة) أقول بل التركيب (من) كلمات (أربعة) في نحو ثلاثون الأحد عشر وهو
 أي تركيب اسم من ثلاثة حال كونه (في غير المحكى) فهو تأبط شرافه يجوز (و) الحال (الأول غير مضاف) نحو
 أبى عبد الله فانه جائز اتفاقا (ولامعرب) ظاهره يفيد أن امتناع التركيب من ثلاثة انما هو إذا لم يكن الأول معربا وهنا كذلك
 فينبغي أن لا يتنع وهو خلاف المدعى والأظهر في العبارة الأولى معرب غير مضاف والأولى أن يجعل من التعريب فيكون
 إشارة الى جواز ذلك في الاسماء المنقولة الأعمجية (ولا حرف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان) هذه الابدات انما تراد إذا
 أراد القاضى أنها كلمات تركيب وجعلت كلمة واحدة وكان (قول القاضى) المسبوب اليه عند هذه الإرادة مع قطع النظر
 عن لزوم تلك الاستحالات (خلاف البديهة للقطع بأن المفردات باقية على أوضاعها) اعلم 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 النوعى الذى للركبات بازاء السبعة (بمعنى أن المفردات مستعملة في معانها)
 الموضوعية لها هي (ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة) وهو عشرة نقص عنها ثلاثة وليس هو الا السبعة (لا يتبادر
 الى الفهم غيرها) قال المصنف موافقا لما في التحرير وغيره (وهذا يرجع الى أحد المذهبين) لكن الرجوع الى المذهب الأول
 غير صحيح فان المذهب الأول محصله أن المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه مستعمل فيما رضع له فأين هذا من
 ذلك وأما المذهب الثانى فقد عرفت أنه يحتمل احتمالين أحدهما أن الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل بقريضة
 الاستثناء وعلى هذا الرجوع اليه فان محصله أن الحكم على أفراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول لهذا المركب وبناء على
 هذا نلت صدر الشريعة وقال المذهب ثلاثة واخارها والأخير الذى ذهب اليه القاضى وحينئذ لا يتوجه ما فى التلويح ان
 الدلالة على الباقي بالوضع النوعى للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسما للمذهب الباقية
 والعجب منه كيف خفي عليه أنه إذا كان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازا بقريضة الاستثناء فأين الوضع النوعى للمركب وانما الدلالة

ونسب ذلك الى تعليم الله تعالى لانه الهادي والمهيم ومحرك الداعية كما تنسب جميع أفعالنا الى الله تعالى الثاني أن الاسماء ربما كانت موضوعاً بامه مطلقاً من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فريق من الملائكة فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره الثالث أن الأسماء صبغة ٤ ومفعله أراد به أسماء السماء والارض وما في الجنة والنار دون الاسماء التي حدثت مسماها بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات وتخصيص قوله تعالى كلها كتخصيص قوله تعالى وأوتيت من كل شيء وقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وهو على كل شيء قدير ان يخرج عنه ذاته وصفاته الرابع أنه ربما علمه ثم نسيه

لاستثنى منه فقط للتركيب وان جعل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مراراً أن المذهب الاول باطل قطعاً والمذهب الثالث هو الحق ومحمده أن المستثنى منه على حقيقته وأخرج عنه المستثنى والدال عليه الأداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بآراء هذا المفهوم المركب بالوضع النوعي كما مر مراراً وأن المذهب الثاني ان جعل عليه فهو حق والأفوه باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك أيضاً أن هذا التركيب يدل على الباقي الوضع وقد تقدم أن المدلول الوضعي يكون مقطوعاً وأن هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قد منا قدر ونقول أيضاً ان في ذكر العشرة ثم تقيده بما يقيد الخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب إشارة الى أن حكم المخرج مخالف لهذا الحكم أي الحكم المخالف يستفاد ضمناً لأنه لا يكون مقصوداً أصلاً بالذات ولا بالعرض فثبت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كفهوم القلب فافهم وقد أظننا الكلام في هذا المقام وان أفضى الى التكرار لما أنه كان قد تكرر في أذهان الفحول من العلماء أن قول الخليفة في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجباً للتبعية دون الثاني شيء ففرى حتى سمعت بعض من يشار اليهم باللسان يقول قولاً لا يليق عن له حسن أدب بالراستين الكرام أن يتقوه به فبين وصلوا المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام (مسئلة * شرط الاستثناء الاتصال) أي اتصاله بأول الكلام (ولو) كان الاتصال (عرفاً) بان يعد في العرف متصل (فلا ينظر) الاستثناء (الانقطاع بسعال مثلاً) أو غيره من الأعذار ويضرب الانقطاع بالاختذ في كلام آخر فإنه يعدتراً كما وعرضاً عرفاً (و) روى (عن ابن عباس في خلافة روايات) في رواية يصح التأخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى العرلة كذا في الحاشية (وابعد جداً) أو برءة من ابن عباس عن التقوية هذا البعيد فضلاً عن التبعية به (جمل) ما روى عنه (على ما قال) الامام (أحمد يصح التأخير بالنية قياساً على غيره) من المخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير المخصص وقد يقرر بالقياس على غيره من المتصلات وهذا أحسن جداً فان قلت فينبغي أن يصح تأخير الشرط بالنية أيضاً (أقول لا ينتقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتأخر الشرط) كما في 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 نزل غير أولي الضرر ولا ثم نزل بعد المدة وشكايه عبد الله بن أم مكتوم وغيره رضوان الله عليهم ويمكن دفعه بان المراد بالقاعدون من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوماً من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن أداء الواجب ولا يقال عرفاً فالفلس انه قاعد عن الحج والركعة فقوله تعالى غير أولي الضرر ليس مخصصاً ولا مستثنى بل هو بيان تقرير يجوز أو وقع حالاً مؤكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتأمل قال المصنف الظاهر أنه مثل قول العباس الا لا يخرج حين نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قطع أشجار مكة شرفها الله تعالى ونباتها فان قوله متعلق بمحذوف ولا يذهب عليك أنه حينئذ يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقاً الا أولي الضرر فيكون الخراج من حكم كان عاماً ولا يكون الانسحج وهو لا يصح فانه خبر وأيضاً حكم الجهاد لم يكن عاملاً لصحاب الضرر الا أن يقال الحكم الاول كان مخصوصاً ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريراً له فافهم (وقيل يصح) التأخير (مادام المجلس) وهو قول تاج الأرياء الحسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التحرير (لنا أولاً اجماع الأدباء) على وجوب الاتصال بين الاستثناء والصدر (ولهذا قال علي عشرة ثم زاد بعد شهر الا ثلاثة بعد لثلاثة) عرفاً بالاجماع فلا يصح أن يرتبط بما قبله (و) لنا (تأياً) لولم يجب الاتصال (لم يجز بصدق وكذب) في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في

أولم يعلم غيره ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن والغالب أن أكثرها حادثة بعدد
 (الفصل الثاني في أن الاسماء الغريبة هل تثبت قياساً) وقد اختلفوا فيه فقال بعضهم سمو الخمر من العنب خمر لأنها تخمر
 العقل فيسمى النبيذ خمر التحقق ذلك المعنى فيه قياساً عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعلبها وسمى
 الزاني زانياً لأنه مولوج فرجه في فرج محرّم فيقال عليه اللواط في إثبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم قوله تعالى الزانية والزاني
 وسمى السارق سارقاً لأنه أخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياساً حتى يدخل تحت

الواقع حقا فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء والافيني احتمال الصدق به (وعقد وفسخ) أي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود
 كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء المغير (روى أن) الامام (أبا حنيفة) دفع عتب المنصور الدوانيقي
 (ثاني) الخلفاء (العباسية في مخالفة جده) ابن عباس (في هذه المسئلة) فإنه يجوز تأخير الاستثناء والامام يمنع (بلزوم)
 عدم لزوم (عقد البيعة) بعبدة الناس إياه على قبول إمارته وهذه الحكاية دلت على أن مذهب ابن عباس كان مشتهراً بين الناس
 وفي التيسر كان عتب المنصور بسعاية محمد بن إسحق صاحب المغازي وهذا بعد عن مثله ولو كان نسبة السعاية إليه حقا فهو
 ممن لا تقبل روايته قطعاً كما ذهب البعض إليه من عدم توثيقه فإن السعاية إلى الظالم كبيرة أي كبيرة لا سيما سعاية مثل هذا
 الامام في فتوى أمره كان حقا وكان في سبيل الله تعالى (واستدل) على المختار أولاً (لوجاز) التأخير (لم يعين تعالى لبرأيوب)
 على نبينا وآله وأصحابه و (عليه) الصلاة و (السلام) في حلقه على ضرب أمر أنه حسنة بنت يوسف عليه السلام وأورجه
 بنت إبراهيم بن يوسف حين أبطأت في حاجته مائة خشبة بعد الصحة (أخذ الضغث) مفعول لقوله لم يعين يعني لوجاز التأخير
 لم يعين للبرأيوب الذي فيه أكثر من مائة خشبة والضرب به (بل كان الاستثناء) أولى لبطان الحلف به حتى لا يحتاج
 إلى البرهنة (و) استدلالاً لوجاز التأخير (لم يقل صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم) من حلف على عين قرأى غيرها خيراً
 منها (فليكفر عن عينه) وليفعل غيرها واه مسلم عن أبي هريرة بل يخبر بين الاستثناء والتكفير بل الأول أولى لأنه أسهل ودأبه
 الشريف اختيار الأسهل للامة (والمراد) في الاستدلال (لم يعينه مطلقاً) أي لوجاز التأخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى
 آله وأصحابه التكفير مطلقاً بل يجوز الاستثناء في صورة بالنية ويعين التكفير في غيرها (فإن دفع ما قيل أنه لا يتنقض) هذا
 الدليل (على من جوز) التأخير (بالنية) ثم لا يتوجه هذا الجواب إن أورد على الدليل الأول فإن الجواب أخذ الضغث
 والضرب به للبر في حادثة معينة لم يحل فيها النية فيجوز أن يكون تعيينه لفقدان النية فلا يتم على من جوز التأخير بالنية ولقائل
 أن يقول هذا منقوض باتصال الاستثناء فإنه لوجاز لم يكن التكفير متعيناً بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح
 الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل أن اليمين الذي يتعلق به الاستثناء متصلاً كان أو مؤخر ليس عينا بالفعل على ما يشمل
 المستثنى فإنه تكلم بالحاصل بعد التنبأ فينتد لا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى وأما فيما انعقد اليمين فتعين التكفير فلا
 يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التأخير فقدر ولا يخفى متناه هذا الكلام لكن لا يبعد أن يجاب عنه بأنه فرق بين
 الاستثناء المؤخر والمتصل فإن اليمين في الأول منعقد ظاهر بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المتعقد ظاهر والأما
 أو جوب برؤية الخلاف خير انقض اليمين والكفارة فإنه انما منعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز أن
 تسخله ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال وإذا كان المراد في الحديث الحلف المتعقد ظاهر أفصح الاستدلال بأنه لوجاز
 التأخير لما تعين الحلف للظاهر النقص والكفارة بل يصح الاستثناء أيضاً بل هو أولى لأنه أسهل ولو تزلنا قلنا الحديث مخصوص
 بما لم يكن الاستثناء متصلاً لا لاجماع على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخر لعدم الإجماع هناك ولو قرر الدليل
 من بدء الأمر بأنه لو صح التأخير في الاستثناء لما علم عين يكون نقضه واجماع الكفارة وقت رؤيته غير الحلو في عليه خيراً والى
 باطل أما الملازمة فلا احتمال الحاق الاستثناء وأما بطلان الثاني فلأنه لا يثبت شيء يكون مصداق الحديث المذكور بل رد هذا
 السؤال من الأصل لكن يبي الأشكال بعدم انتهاض الدليل لابطال التأخير بالنية يظهر بالتأمل (أقول فيما نظر لأن جوازه)
 أي جواز التأخير (لا يستلزم بجمانه على عدمه) الذي هو الاتصال فيجوز أن يكون الاتصال مستحسناً بالنسبة إلى التأخير
 (فتأمل) وهذا ليس بشيء فإن الله تعالى أوجب أخذ الضغث والضرب به للبر وكذلك أوجب الحديث نقض اليمين والكفارة

عوم قوله تعالى والسارق والسارقة وهذا غير مرضي عندنا لان العرب ان عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا الاسم للسركر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره نقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا جهتنا وان عرفتنا انها وضعت لكل ما يخامر العقل أو يخمره فكيفما كان فاسم الجر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما أنهم عرفوا أن كل مصدر فله فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكنوا عن الامر من احتمال أن يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمثل كما يسمون الفرس

ولو كان تأخير الاستثناء جائزا لما كان لايجاب معنى وأما الايجاب فلورود الامر وهو الواجب فرجحان عدم التأخير لا يلزم منه الواجب البتة وان لم يمتنع الاستصحاب فان قلت لا بد من الحمل على الاستصحاب فان ايجاب القبض 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 أخلف على عين فأرى غير هاخيرا منها الا كفرت عن عيني وأثبت الذي هو خير منه فليس المراد بالخير ترك المعصية والالجاز أن يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم على ايمان المعصية ولا يجترأ عليه مسلم وأيضاً ورد فيما اذا منع الأعراب اعطاء المركب ولم يكن اعطوا وهم المركب واجبا قلبت 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 ورد في الحلال وأيضاً ورد ولا تجعوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقص وبقاء الامر في الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله أعلم أنه لا يليق بحال العبد أن يلتمز ترك المنسوب ويضيق عليه ما وضع الله فيه احترام الاسم مولاه فانه نوع عندك لاسمه جل مجده فأوجب الله نقض هذا البين وأوجب الكفارة لترك الاحترام بالتحث فيه والله أعلم بأحكامه وحكمته المحوزون للتأخير (قالوا أولاً وأخيراً) قالوا أولاً وأخيراً (وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء) في ايجاب الوصل عندكم (بقوله) متعلق بالحق (لأغزوت فر يشا بعد سنة فحمل ابن الحاجب) السكوت (على السكوت العارض) بخو السعال وغيره مما اضطر بالاتصال عرفاً (لا يصح) لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا اغفلة منه براوية فانه ما شعر بهذا القدر من التأخير (قلنا) لانسلم الخلق لقوله عليه السلام لأغزوت فر يشا (بل بقدر ناسيا) مثله فيتعلق به فلا محذور وهذا شائع (و) قالوا (ثانياً) صلى الله عليه وآله (اليهود عن مدة) مكث (أهل الكهف) الذين فرروا بدنيهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختفوا في الكهف ولهذا القبور بأهل الكهف وأصحابه ولهم شأن عجيب على ما قص الله تعالى في كتيبه (فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً) لتركه الاستثناء والبضع من الثلاثة الى التسعة فظن قريش بهذا التأخير ظناً فأسد الا يلبق 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 ثمة ما يرتبط به) من الكلام (الا) قوله عليه السلام (غدا أجيبكم) فصح الاستثناء مؤخرًا (قلنا) لانسلم أنه ليس هنالك ما يرتبط به (بل المعنى امتثل) به (ان شاء الله) تعالى فهو متعلق به (و) قالوا (ثالثاً) قد قال ابن عباس بجواز التأخير (و) ابن عباس (رضي الله عنه عزي) (فصيح) فأين له فين بعده (فقوله متسع) واجب الاتباع (قلنا) فضله وفصاحته مسلم لا يسكره الا من هوشق لكن قوله هذا (خلاف الاجماع) وفيه من هو أعلى منه في الفضل والفصاحة (فقول) أي فقوله مؤول وتأويله الحسن ما ذكره بعض أهل الحديث ان المراد ايجاب الخلق كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكري في صورة النسيان عند العدة بمعنى أن يعيد العدة ويلحق به ان شاء الله تعالى كما روى عنه في تأويل قوله تعالى واذ كرر بك اذا نسيت وهكذا جاء عن امام المحدثين الحسن البصري رحمه الله وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء وأما اعتبار المنصور فلسوء الفهم وقلة التدبر في قوله وان صح حكاية محمد بن اسحق فرواية الساعي عند السلطان الظالم غير مقبولة فتأمل (مسئلة * الاستثناء المستغرق) للمستثنى منه (باطل قيل) باطل (اتفاقاً) والحق) ان الاتفاق ليس على الاطلاق بل (اذا كان) الاستثناء (بلفظ الصدر) نحو عبيدي أحرار الا عبيدي (أو) اذا كان بلفظ (مساويه) في المفهوم نحو عبيدي أحرار الامم اليكي (وأما) الاستثناء المستغرق (بغيرهما كعبيدي أحرار الا هؤلاء والاسلاماً وغائماً وراشداً) الحال أنهم هم

أدهم لسواده وكستالحمرة والثوب المتلون بذلك اللون بل الآدمي المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لانهم ما وضعوا الأدهم
والكميت للأسود والأحمر بل لفرس أسود وأحمر وكما هو الزجاج الذي تفر فيه المائعات فارورة أخذ من القرار ولا يسمون
الكوز والحوض فارورة وان قر الماء فيه فإذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا يسيل الى اثباته
ووضعه بالقياس وقد أطنبنا في شرح هذه المسئلة في كتاب أساس القياس فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها وتوقيف ليس فيها
قياس أصلا

الكل) من العيب (فعند الخفية لا يتبع) ثم انه لما كان في زعم المصنف أن المراد من المستثنى منه الباقي بقريته الاستثناء
فيلز عند خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال (أقول فلعلهم اكتفوا) وهنا (بالأفراد الممكنة) أي اكتفوا ببقائها
تحت العام فلا يبطل بالمره (وعلى هذا فينبغي أن يجوزوا التخصيص) الذي هو بالمستقل (الى الاحتمال) أي الى أن يحتل
بقاء فرد يمكن تحته (لا الى الواحد) المحقق (فقط) والقول بان المراد من الواحد أنهم من أن يكون متحققا أو ممكنا مفروضا
بعيد عن عباراتهم ولا يمكن القول بأن قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لأن الاستثناء كالمستقل في كونه ما قرىنتين
واستعمال العام فيهما على غلط واحد (فتأمل) وتحقق كلام مشايخنا الكرام أنك قد عرفت مرارا أن الاستثناء موضوع
لأن تقديده المستثنى منه ويفاد بالجموع المركب مفهوم فيتهلق حكمه بما يصدق عليه فاذن في الاستثناء بجميع أفراد
المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدى عند العقل يمكن الصدق على فرد ولا يبي عنه اللغة
والعرف غاية ما في الباب أنه يلغو الكلام اذ لم يكن الحكم صالحا للتعليق بالأفراد الفرضية الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف
بصفة لا تتحقق في شيء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلقة اذ لم يكن
صالحا لعموم عيبى العدمون أحرار في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا
عيبى الاهؤلاء وعيبى الغير هؤلاء فرق في المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا للحكم
العام فيما يتناوله هذا المخصص فيحكم في العام بارادة الافراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص يحكمه قريته
عليه لهذا وإذا كان مستغرا لجميع أفرادها فلا يمكن التصحيح بارادة ما سواه بل يلغو حكم العام فلا يصلح قريته التخصيص
ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بأمر مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قريته للمجاز أصلا كقولك رأيت
أسدا وهو منسلي ذوق أو ثم يقرس بخلبه ويأكل اللحم فهذا لا يصلح قريته على ارادة الشجاع وهذا كلف ظاهره له أذى تدبر
فقد اتضح الفرق بأقوم حجة لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه (والأكثر) من الشافعية والمالكية (على جواز)
استثناء (النصف والأكثر) منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان أخص منه في المفهوم (ومنهما الخالبة)
قيل انما ينعون الأكثر فقط دون النصف (والقاضي) أبو بكر الباقلائي من الشافعية (وقيل بمنعهم ان كان) المستثنى منه
(عددا) وفي البديع قال به القاضي آخر (لنا) في جواز استثناء الأكثر (في غير العدد أولا) قوله تعالى (ان عبادى
ليس لأعلمهم سلطان الامن اتبعنا من الغاوين) خطا بالابليس حين قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين (ومن ههنا بيانية
لأن الغاوين كلهم متبعوه) بالضرورة الدينية فلا تكون للتبعيض (فاستثنى الغاوين) عن عبادى (وهم) أى الغاوين (أكثر
لأن قوله) تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) خطا بامع حبيبه صلوات الله عليه وآله وأصحابه (دل على أن الأكثر
ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن فهو غاوي) قال أكثر غاوين وهم مستنون عن عباد الله فصح استثناء الأكثر ثم ان الاولى أن
يستدل على أكثرية الغاوين بما صح في الخبر كيدل عليه ماروى البخارى عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه أنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم يقول لبيك بنا وسعديك فنادى بصوت ان الله بأمره أن يخرج من ذريتك
بعثالى النار قال يارب وما بعث النار قال من كل ألف أراه قال تسعمائة وتسعة وتسعون فحينئذ تضع الحامل حملها وتسيب
الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فسئ ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال النبي
صلى الله عليه وسلم من يأجوج وما أوج تسعمائة وتسعة وتسعون ومنكم واحد أنتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب
الثور الأبيض أو كالشعرة البيضاء في جنب الثور الأسود لى لأرجوان تكونوا ربع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة

(الفصل الثالث في الاسماء العرفية) اعلم أن الاسماء اللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيا باعتبارين أحدهما أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الاربع مع أن الوضع لكل ما يدب واختصاص اسم المنكلم بالعالم بعلم الكلام مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم واختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع عام فالله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال تعالى خلق الانسان على البيان وقال عز وجل فالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثنا الاعتبار الثاني أن يصير الاسم

فكبرنا ثم قال شطر أهل الجنة فكبرنا فسمه أهل الجنة الى أهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتنا الى بأجوج وما جوج نسبة الملح الى الطعام وبأجوج وكفرة تعاوون وأما الاستدلال بهذه الآية فللناقشة فيه مجال فانه يجوز أن يكون الناس معهودين هم العرب أو أهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت لكلما يحيى ثم الاستدلال انما يتم لولا يمكن المراد الناس والملائكة أجمعين من لفظ عبادي ولو لم تكن إضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع أي ليس للعلي عبادي المكرمين القاعين بحقوق العبودية سلطان لكن للسلطان علي من اتبعك من العاوين واليه ذهب بعض المفسرين أيضا هذا (وقيل لاجابة) في الاستدلال (الى اثبات أن من البيان بل يكفي) فيه (كون المتبعين أكثر) لان الكافرين أكثر بالآية الثانية ففي الدليل استدراك (أقول ربما يمنع حينئذ الكبرى) الواقعة في دليل اثبات أكثرية المتبعين (القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج) لدفع هذا المنع (الى أن 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 ينهوه بينها فرق في المؤدى (فيرجع الى ذلك) فلا استدراك ولقائل أن يقول كون الكفرة الذين هم أكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلما قال أن يمنع الصغرى فانها ليست أحلى من الكبرى المنوعة لان كل ما ضروريان دينيان فاذا جوز منع احدهما واحتج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى أيضا فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم (كلكم جائع الامن أطمعته كافي صحيح مسلم) وفيه تعريض على من جعله مثلا مشهورا (ومن يطعمه الله أكثر) فالمستثنى أكثر وعلى ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للعاشرين والمعنى كلكم جائع الامن أطمعته رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن أطمعته رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون أقل مع انه ان أريد اطعمته الظاهري فكون الذين لم يطعمهم جائعين غير ظاهر وان أريد الاطعام بمدده الباطني بناء على أن كل ما يصل من الفيوضات النبوية والدينية فهو من مدده الباطني فغير المظم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم وينبغي أن يعلم أن الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع دائما الامن أطمعته ليس بجائع دائما بل مطعم في وقت من الاوقات وعلى هذا فالظاهر أنه دليل لما اختاره مشايخنا فانه لم يبق أحد موصوف بدوام الجوع الا في الامكان والغرض ومنها أن كلكم جائع في وقت الامن أطمعته فانه ليس بجائع في وقت أصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم دائما أقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها أن كلكم جائع في نفسه لكن من أطمعته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها أن كلكم جائع للعلوم والمعارف الامن أطمعته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا أيضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الاولياء الكرام أقل من العامة ومنها أن الاستثناء مفرغ من عموم الأحوال أي كلكم جائع في كل حال الاحوال اطعم من أطمعته وهذا بعيد من اللفظ قريب المعنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ أيضا فان أحوال الاطعام أقل من سائر الاحوال (و) لنا (ثالثا) أنه عرف من اللغة للتصريح بما في الضمير طريقان أقصر والتعبير عنه بلفظ موضوع مفرد بآثاره وأطول ومنه الاستثناء وتعيين أحدهما الصورة بتحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الفرضية بطريق أطول دون أقصر بتحكم فتدبر (و) لنا في جواز استثناء الاكثر (في العدد اتفاق الفقهاء) أجمعين (على لزوم واحد في) له (على عشرة التاسعة) على المفرد (وهو دليل الصحة لغة) وعرفا فانهم عارفون باللغة ولولا يصح لغة حكما بطلان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكما بطلانه ووجوب العشرة فتدبر الحنابلة والقاضي (قالوا) ولا الأصل عدمه أي عدم جواز الاستثناء مطلقا لاستثناء الأقل ولا الأكثر ولا المساوي (لانه انكار بعد اقرار) وهو لا يجوز (وخالقنا في الأقل) للضرورة (لأنه ينسب) الأقل كثيرا (فيستدرك) بخلاف الاكثر والنصف لانه قلنا ينسب فلا ضرورة فبق على الأصل ومن حكى

شأنه في غير ما وضع له أو لا بل فيما هو مجاز فيه كالغائط المظن من الأرض والعدرة البناء الذي يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسباً والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم يعرف 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 لغوية ودينية وشرعية أما

خلاف الحنابلة في الآ كتر فقط نسب هذا الاستدلال إلى القاضي قلنا أو لا إنسلم أن الأصل عدمه وليس هو إنكار بعد اقرار بل هو أداء المقصود بطريق أطول ولا يجسر على التكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله بأن المركب موضوع بآراء الباقي كيف ادعى أنه إنكار بعد اقرار وقلنا تانياً للوضع ما ذكره لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى لأنه يرى عن الضروريات وعن النسيان و (قلنا) ثالثاً ما ذكره مضمن (والمظنة لا تعارض المثنة) فإن وجود هذا النوع من الاستثناء ثبت بل لا ريب فتدبر (و) قالوا (تانياً عشرة الاستعانة ونصف وثلاثين مستقيم) وليس إلا لأن الباقي وهو ثلث الثمن أقل فلا يجوز (قلنا) ما ذكرتم (منقوض بعشرة الأداة واثنا عشر من (فانه مستقيم) والمجموع ثلث العشرة) فلو كان الاستقباح موجبا لعدم الخفة لما صح في صورة استثناء الأقل أيضاً (والحل) أن لا إنسلم أن الاستقباح لبقاء الأقل بل (الاستقباح للطول) من غير فائدة و (اليناقي) الاستقباح (صحة العبارة) لغة وإنما يناقى البلاغة (ولا كلام) لناق (في البلاغة) بل نقول استثناء الأقل كتر فيما يجمل بالبلاغة مستقيم كاستثناء الأقل وفيما لا يجمل لا فتدبر (مسئلة * الخنفة قالوا بشرط الاتصال) أي كون الاستثناء متصلاً (العضية) أي كون المستثنى بعضاً من المستثنى منه (قصدا) بأن يقصد معنى متناولاً له مجازياً كما كان أوحقيقاً (الاتباع) من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وإنما نسب إلى الخنفة فقط لكونه مذكوراً في كتبهم ولذا قالوا في له على آنف الأكرام الخنفة معناه الأقبعة الكركليكون من متاولات الأنف (ومن ثمة أنطل) الإمام (أبو يوسف استثناء الأقرار من الخصومة في التوكيل بها) كما إذا قال وكتبت بالخصومة الأقرار (إذا الخصومة لا تنتظمه) قصد أن الأقرار مسألة وهي منازعة (وإنما ثبت) الأقرار له عنده (من حيث أن الوكالة أقامته مقام نفسه) فيما يجوز لنفسه يجوز لو كيله فثبت الأقرار له لزوماً من غير قصد منه قال مطلع الأسرار الإلهية هب أن الوكالة أقامته مقام نفسه لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم يوكل هو إلا في الخصومة فيقوم مقامه فيها إلا في الأقرار فلا يلزم ثبوت الأقرار وهذا كلام متين لكن لا يبعد أن يقال إن الوكالة وإن كانت في الخصومة لكنه أقامه مقام نفسه في جواب المدعى ولهذا يسقط وجوبه عنه ولو لم يعلل الوكيل الجواب مطلقاً لماسقط الجواب بالأقرار الواجب على الموكل إذا كان المدعى محققاً في ذمته بأقرار الوكيل فعلم أنه قائم مقامه في الجواب مطلقاً فيصح إقراره وإنكاره كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم بأحكامه (وإنما أجاز) أي استثناء الأقرار من الخصومة الإمام (محمد لا يعتبره الخصومة مجازاً في الجواب) مطلقاً في مجلس القضاء وهو متناول للأقرار قصداً (لأن الحقيقة) ههنا (مهجورة شرعاً) لأنها حرام (لقوله تعالى ولا تنازعوا) والمهجور شرعاً كالمهجور عرفاً فلا يحمل عليها بل ينتقل إلى المجاز ثم هجران الحقيقة أن لا ينتقل الذهن إليها من الإطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فإن الحرمة لا توجب أن لا تستعمل الخصومة في معناها فالأولى أن يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لأنها محترمة شرعاً والتوكيل بالمحرم باطل فلو أتى على الحقيقة بطل التوكيل فلا بد من الحل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلمهم أرادوا هجران الحقيقة الهجران في التوكيل بها خاصة لبطان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المتشعرين من التوكيل بالخصومة إلا إلى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من الجماعه إلا إلى الفعل الخلال في عرفهم فتدبر (وعلى هذا) أي كون الخصومة مجازاً عن مطلق الجواب في مجلس القضاء (صاح استثناء الإنكار أيضاً عنده) لكونه فرداً منه (وبطل عند أبي يوسف للاستعراق) أي لكونه مستغرقاً للمستثنى منه لكونه مساوياً له في المفهوم فإن الإنكار هو الخصومة وهذا والعجب أنه أنطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز بقية الاستثناء مع كونه تشديداً فتدبر (ولها فروع) مذكورة (في الهداية في كتاب الأقرار) يطول الكلام به ذكرها (مسئلة * الاستثناء من الإثبات نقي وبالعكس) أي من النفي اثبات (عند الجمهور) من الشافعية والمالكية والحنابلة

اللعوبة فظاهرة وأما الدينية فانتقلت الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الايمان والكفر والفسق وأما الشرعية فكإصلا
والصوم والحج والزكاة واستدل القاضي على افساد مذهبهم بمسلكين الاول أن هذه الالفاظ يشتمل علم القرآن والقرآن نزل
بلغة العرب قال الله تعالى اتاجعلناه قرآنا عربيا ولسان عربي مبين وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ولو قال أظعموا
العلماء وأراد الفقهاء لم يكن هذا بلسانهم وان كان اللفظ المنقول عربيا فكذلك اذا نقل اللفظ عن موضوعه إلى غير موضوعه
أوجعل عبارة عن بعض موضوعه أو متناولا لموضوعه وغير موضوعه فكل ذلك ليس من لسان العرب الثاني أن الشارع

(وطائفة من الحنفية) المحققين (ومنهم) الامام (نفر الاسلام) والامام شمس الأئمة والقاضي الامام أبو زيد وغيرهم من
المحققين (وفي الهداية لوقال ما أنت الا حرقق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد) وانما صار مؤكدا لكونه
مقصورا عليه دون غيره (وأكثرهم على أن لا حكم فيه أصلا) لانها ولا اثباتا بل هو مسكوت (وانما هو لبيان أن الحكم)
أي حكم المصدر (على معاده) من متناولاته (فانقل الشافعية أن خلافه في العكس) أي في كونه من النفي اثباتا (فقط)
وأما كونه من الاثبات نفيًا فتفق عليه (ليس بمطابق) لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين (وتوجيهه) أي توجيهه نقلهم
(بالبراءة الاصلية) أي الاصل براءة الذمة فينتفي الاثبات فيه بالاصل فنبت الاتفاق في كونه نفيًا من الاثبات الا أنه عند
الشافعية بالغة وعندهم بالاصل وأما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل (أو) توجيهه (أن الاصل في الممكنات العدم) والاثبات
ممكن فيكون عدمه أصلا فنبت في المستثنى المسكوت للاصالة وبقدر دليل الثبوت (كإقيل معارض بالباحة الاصلية) يعني
أن الاصل في الاشياء بالباحة فينبغي المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا بحكم الاصل فلا استثناء من النفي
والاثبات بيان في افادة الحكم المخالف بالاصل وعدم الافادة بالغة فتدبر (لنا) ولا كما قول لم يكن المدعى من افادة الاستثناء
حكما مخالفا (حقالغا) الاستثناء (المقطع لان الذكر) اياه (وعدمه حينئذ سواء) انذ لا يفيد الاخراج والمسكوت كان قبل
ذكره أيضا فان قلت هب أن في المقطع حكما لكن من أين يلزم في المتصل وفيه الكلام قال (والفرق) بينهما بافادة أحدهما
الحكم دون الآخر (نحكم) فان استعمالهما على نطق واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فأنك قد عرفت أن الأداة
مجاز في المقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا يحكم بل يجوز أن يكون وضع الاستثناء لاجرا
المستثنى وجعله مسكوتا لكن ربما يستعمل مجاز الافادة للحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا (و) لنا (ثانيا) النقل من
أهل العربية أنه كذلك (أي من النفي اثبات ومن الاثبات نفي) (وعليه مبنى) كلام (علماء المعاني ان ما زيد الاقما يصلح
ردا على 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 والمراد بها كجوه وظيغتهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه
فتدبر (و) لنا (ثالثا) كلمة التوحيد (وهي لاله الله فانها 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 الالهية عن غير الله تعالى (والاثبات) أي اثباته
تعالى (وأورد علمهما أولا النقل محمول على الحكم النفسي) يعني أن مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم
النفسي متعلقا بالمستثنى (لا على النسبة الخارجية) أي ليس مرادهم عدم النسبة الخارجية وعدم الحكم النفسي 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 الايراد على الاول أشار الى الايراد 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 (بأنه لا يتأتى) ما ذكرتم (فيما هو العدم في مأخذ الاحكام وهو الاشارة لعدم 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 فيه ما على سواء (وفيه ما فيه) فان تعرض النسبة الخارجية وقع تمثيلا والمقصود أن النقل
محمول على أن ليس في المستثنى حكم نفسي بما أنه نفسي 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 بان قد تقدم أن الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث

لوفعل ذلك الرمز تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الاسامى فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الاموضوعها ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم بالاحاد احتجاجا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به الصلاة نحو بيت المقدس وقال صلى الله عليه وسلم تهمت عن قتل المسلمين واراد به المؤمنين وهو خلاف اللغة قلنا ارادنا الايمان التصديق بالصلاة والقبلة وارادنا المسلمين الصديقين بالصلاة وسمى التصديق بالصلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعا من التعلق والتجوز من نفس اللغة احتجاجا بقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها

هى الامن حيث انها قائمة بالنفس فاذا كان الاستثناء موضوعا لانتفاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لانتفاءها من حيث هى نفسية بل من حيث هى فترمز من انتفاءها في نفسها بوثب مخالفا لثبوت المدعى ولأن نقول هذا غير وافي فان مقصود المحيب أن الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى في حكم المسكوت وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية أى عدم تعرضها وهذا الإنافي الوضع للعاني من حيث هى فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر والحق في الجواب أن النقل لا يتحمل هذا التأويل فانه صرحوا بانته من النبي اثبات لاهومنى وبالعكس وهذا منافى لعدم التعرض (و) أوجب عن الورد على الدليل الثاني (بأن عرف الشارع حادث والكلام) في كلمة التوحيد (قبل حدوثه في أول الاسلام) حين الخطاب بهامع الكفار فانهم فهموا منها 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 واذا لم يكن دهريا كان وجود الله تعالى مسلما عنده فليخطب بالتصديق والاقرار به لكونهم جاهلين (ثم صار) التوحيد بعد ذلك (عرفا) للشارع (و) أورد عليهما (ثانيا التزاع في الدلالة لغة) فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة (والنقل) المذكور (محمول على ثبوتها عرفا) ولا كلام لهم فيه كيف (وقد قالوا به فيلزم سبعة) عندهم (في مثل اليس على الاسبعة) ولولم يكن عرفا لاثبات السبعة لم الزمت (ويتم التوحيد) أيضا لانه يفهم عرفا النبي والاثبات (و) بهذا الدفع ما قيل ان انكار دلالة ما قام الاز يد على ثبوت القيام (زيد) كاهورا بهم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب (يكاد يلحق بانكار الضروريات) وجه الدفع أن القدر الضروري هو الدلالة عليه عرفا هم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع فالمشكروا ليس ضرور يابوا هو ضروري غير منكر (أقول) في رد الجواب (ثانيا) هذا التجوز (مع بعده) في نفسه فانه لا دليل على اللغة النقل من أهلها) واذا دخلتم النقل على العرف فلجبر في كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فأهل اللغة انما حكوا الموضوع الغروي ولا يصح حمله على بيان العرف (يستلزم أن لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة) فان الاستثناء يقتضى حكما في الصدر واذا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه (تجو على عشرة الاعنانية الاسبعة وقد صح) على المذهب الأصح (فتدبر) فان المحيب له أن يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذا قدم الحكم فيه لغة فلا يمنع هذه الصحة أولى هذا على النزول والافله أن يمنع استدعاء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن أن يعتبر المستثنى مقيد بخروج البعض ثم يقيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقيدى أى العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالنحال المذكور اقرار بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه بمثابة منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد نقصانه تسعة فهو مقرب لانه به التسكك وليس في المستثنى حكم فتأمل وربما يقال الخفية المنكروا للحكم في المستثنى ينكرونه مطلقا عرفا لغة فالتوجيه باقرار الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به فانهم الخفية الجاعلون للمستثنى في حكم المسكوت (قالوا أولا نقل) عن أهل العربية (أنه تكلم بالباقي بعد الثنا) فليس فيه تكلم بالمستثنى لانفيوا لاثباتا (أقول) في الجواب (الإنافي) هذا النقل (ذلك النقل) وهو أنه من الاثبات نقي ومن النبي اثبات (فان هذا باعتبار المستثنى منه) أم ليس تكلم بكل ما يتناول المستثنى منه بل بالباقي فقط (وأما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلانص فيه) بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التأويل وربما يجاب بأن المعنى أنه صرحوا تكلم بالباقي وهذا لإنافي ضمنه حكما مخالفا للصدر في المستثنى (ومن ههنا) أى من أجل أن هذا حكم المستثنى منه (علم اندفاع ما قيل) في حواشي

امادة الأذى عن الطريق وتسمية الاماطة ايمانا بخلاف الوضع قلنا هذان من أخبار الآحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وان ثبتت فهي دلالة الايمان فيجبوز بتسميته ايمانا احتجوا بان الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت الى اسام وكان استعارتها من اللغة أقرب من نقلها من لغة أخرى أو ابداع اسام لها قلنا لان سلم انه حدث في الشرع بعبادة لم يكن لها اسم في اللغة فان قيل فالصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عبارة عن الطواف والسعي قلنا عنه جوابان الاول انه ليس الصلاة في الشرع أيضا عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كقبي اللغة والحج عبارة عن القصد والصوم عبارة عن الامسك

مرزا جان على شرح المختصر (ان القول بالحكمين) المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى (لا يتأتى مع اختيار أن الاسناد بعد الاجراخ) وجه الاندفاع ان هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاجراخ وهذا الينا في افاذته الحكم المخالف في المستثنى (فتدبر) وبه اندفع ايضا ما في التوضيح أن الأليق بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف (و) قالوا (ثانيا لو كان في المستثنى حكم (الزم من لاصلاة الا بطهور وصحتها بمجرد الطهور) لا فإذ الاستثناء مخالف الصدر (وهو باطل اتفاقا) فان الصلاة مع فقدان شرط أخرى من السترو ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطبا وما في بعض شروح المنهاج من أن الحديث المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم تكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلاة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي نواتره وقد ذكر في رسالة مفردة أساسيد كثيرة له فافهم (ويجاب أولا كما أقول بأن البطلان في بعض الصور مع وجود الطهارة (المعارضه) دليل (قاطع دل على اشتراط أمر آخر) من الاستقبال والتر غير ذلك (لا ينس) مدعانا (فانه مخصص) عموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب أنه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع (فافهم) وقد يقال لا بد للمخصص من المقارنة ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الأخر من ضروريات الدين وكان متقدما عليه فيصلح مخصصا وانما لا يصلح للتخصيص ما يظهر بعد ورود العام فافهم (و) يجاب (ثانيا كما قال الأمدى أنه منقطع فلا اجراخ) فيه لشي من أفراد الصلاة (بل فيه حكم آخر) من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الاحكام (وبدفع) هذا الجواب (بأنه مفرغ) لان المعنى لاصلاة حاصلة ملتصقة بشي الاملتصقة بطهور (وكل مفرغ متصل) كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا غير متعين ان يجوز أن يكون التقدير هكذا لاصلاة موجودة لاصلاة بطهور والمستثنى منه هو الصلاة ذالوجه في الدفع أن يقال أو لان الانقطاع يفيد عدم صحة الصلاة عموما لكن قد تكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاتصال يمكن بل متبادر وظاهر فلا يدل الى الانقطاع الذي يصار اليه بضرورة شديده (و) يجاب (ثالثا كفي المنهاج بحمله على المبالغة) في اشتراط الطهارة (كأنه لا شرط للصحة غيرها) فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط (ولا يخفى أنه) أي الحمل على المبالغة (خلاف الأصل) سيما في الشرع) فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم أصلا (و) يجاب (رابعا كفي المختصر ان قدر) خير مستثنى منه وقيل (لا صلاة) صلاة (الاصلاة بطهور اطرد) الكل (فان كل صلاة بطهور) ولو مع فقدان سائر الشروط (صلاة حاصلة قطعاً) فلا استحالة وان شئت جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لاصلاة حاصلة بحال الامتقنة بالطهارة وهو أوفق بكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد عدم اتصاف الصلاة بحال غير الاقتران بالطهارة كفي ما زاد بالقائما (وليس) هذا الجواب (بشي) لانه ان أراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل (لأن الحصول الشرعي غير مطرد لا تنفعا سائر الشرائط) في بعض الصور ولا يوجب الشئ مع فقدان الشرائط وان أراد 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) يجاب (خامسا كما هو المشهور عن الجمهور أنه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة) ولو لم يوفقوا على شروط أخرى (وذلك اذا تحقق سائر الشروط) المعتبرة في الصحة (وردة) هذا الجواب (بأنه يجب) في الاستثناء من النبي (أن يكون اثباتا للثبوت لان يكون مترددا بين النبي والاثبات) وههنا كذلك فان الحصول مترددين أن يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين أن لا يقع اذا لم يتحقق (فتأمل) فان الرد ليس بشي لان مقصود المحجب أن الاستثناء من النبي اثبات لانه اثبات لكل فرد

والزكاة عبارة عن التواكلن 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 لكونها متبعا بها
فعمل 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 الاسامي ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلمة كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف

عموما وفي كل حين عموما فالمعنى انه لا صلاة في حال من الاحوال أصلا الا في حال الطهارة في الجملة قطعا وهذا لا ترد فيه أصلا
وقدر ذان المعنى لا صلاة بحجة الا صلاة بظهور فالنكرة موصوفة في الانبات فيم فيلزم صحة كل صلاة بظهور ولو مع فقدان
سائر الشروط ولولا جواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الأول من التزام التخصيص (و) يجب (سادسا) بان مثل هذا
الكلام متعارف في افادة الاشتراط أي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى (والتوقف) للمستثنى منه عليه (فيدل على انعدام
المستثنى منه عند عدم المستثنى) لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط فالحدث انما يدل على اشتراط الصلاة بالطهارة
وعدمها بعدمها (أما انه) أي المستثنى منه (يوجد معه) أي مع المستثنى (في الجملة فلا دلالة للفظ عليه) فلا يدل الحديث على
وجود الصلاة مع الطهارة في الجملة (وفيه ما فيه) فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الخصم
وقد يوجه بعض الأجوبة بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليك بالتأويل (ثم ههنا فوائد) الفائدة الأولى في كلمة
التوحيد اشكال مشهور فان المقدر (الغبرية) (لما الموجود) فالغنى لانه موجود الا الله (فلم يلزم) منه (عدم امكانه
سوى الله تعالى) ولا يتم التوحيد الكامل (وإما الممكن) فالغنى لانه يمكن بالامكان العام المقيد بالوجود الا الله (فلم يلزم منه
وجوده تعالى) فلم يقف التوحيد أصلا (ويجب) أولا كما نقل عن شارح المختصر بأن كلمة التوحيد بمعنى (على عرف الشارع)
فالتأخير كالتسليم ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن وتقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على أن
المعنى ليس له كما نساو وجود الا الله فانه موجود واجب ويعود ما مر أن عرف الشارع حادث فتأمل (و) يجب (ثانيا) كما هو
منقول (عن بعض الخفية أن وجوده) تعالى (تقرر في بدهة العقول) لان المنكر لم يكن دهريا (والمقصود) منه (نفي الشريك)
لان مخاطب مشرقة فاذن يختار أن المقدر الامكان وصلوح الوجود فيلزم منه نفي امكانه سواء تعالى وأما وجوده تعالى
فلا يكونه مسلما لا يحتاج الى التبيين فتأمل فيه (و) يجب (ثالثا) كما هو منقول (عن الزمخشري بأن لا حاجة) ههنا (الى الخبر
بل أصل التركيب الله اله) وهو المقصود (فدخل) عليه (لا والا العصر) أي لخصر الاوهية فيه تعالى (فالاستدلال به هو الله
والسند هو اله) وهذا الجواب بايداعش ثالثا بأنه لا حاجة الى تقدير الخبر (وهذا) الكلام (عما يتجرب منه) فانهم يعدونه ما هرا
بالعربية فايدعش في فيها (كيف لا) يتجرب منه (فان الاستثناء يقضى الحكم) في الصدر (بالضرورة) ولعله بنى كلامه
على لغة من بنى خبر لا التي لثني الجنس ومقصوده ان المعنى اتنى الاله الموصوف بالأوهية الا الله الموصوف بها وحينئذ لا وجه
لهذا الاستبعاد لكن رد عليه شيء آخر وهو انه لا يلزم منه نفي امكان الغيرة الاشكال كما كان وللأن تقول ان لا التي لثني
الجنس فبيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده في نفسه بنفسه فيفيد وجود المستثنى ولا يحتاج
الى الخبر فتدبر (وما قيل في توجيهه لو بدل لا والابتناس) وقيل انما الاله الله (لكن كلاما تاما) البتة (من غير تقدير وانما هو
النفي وكلمة الا) أي ليس مفادها الامتداد والا فلا والا أيضا لا يحتاج الى الخبر (فأقول مدفوع) هذا القول (بان المراد) من
قولهم انما كلاما (أن 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 أقول مما حقق في الكلام (ان ما يمكن للواجب) بالامكان العام (فهو ضروري
فيلزم من الامكان الوجود) أي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فلنا أن نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده
تعالى بالوجوب (ويلزم من عدمه عدمه) أي من عدم الوجود عدم الامكان فلنا أن نختار تقدير الوجود ونقول لما اتنى وجوده
سواء اتنى امكانه لان الموصوف بالأوهية لا يكون ممكنا مخلوقا البتة بالضرورة ونبه عليه في علم الكلام أيضا وهذا الجواب بالآخرة
يؤل الى أن نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي الاله سوى الله تعالى ردا لرغم الحقاء المشركين فتأمل (و) يجب

في الاسمي من وجهين أحدهما التخصيص ببعض المسميات كفي الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والايان من هذا الجنس اذ للشرع عرف في الاستعمال كاللغزب والشاق في اطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويصل به كسميتهم الحجر محرمة والمحرم مشربهاو الأم محرمة والمحرم وطؤها فتصرف في الصلاة كذلك لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فشمه الاسم بعرف استعمال الشرع اذ انكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد فقسام هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال الشرع أهون من اخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج اليه اذا بصوره

(خامسا) ان مطلقات الالهيات ضرورية للتعالي عن التغير والتبدل) فان الاله ليس من شأنه أن يوجد تارة ويعدم أخرى (فيكون اليجاب) هناك (ضروريا كالسلب) فهذه القضايا وان كانت مطلقات صورية ضرورية بمعنى فختار تقدير الوجود والمعنى لاله موجود بالضرورة والله موجود بالضرورة فلزم امتناع اله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد (فتسدر) الفائدة (الثانية الحنفية) المحققون (الذين وافقوا الجمهور) في أن الاستثناء يقيد الحكم المخالف في المستثنى (قالوا الحكم الذي يمد الاشارة لانه) أي الاستثناء (متميزة للغاية) فانها لا تنها عن الحكم الصادر وتفيد عدم دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء (وعناية الوجود وعدم بالعكس) فلزم فيه الحكم المخالف (الأ أن الصدر ثابت قصد وهذا الابل بعاف يكون اشارة (والأوجه) على ما في التحرير أن هذا ليس على الاطلاق بل (انه اشارة مرة) ان لم يكن مقصودا (نحو على عشرة الاثلاث لان المقصود) منه (سبعة) أي الاقرار به وأما نفي ما زاد فيلزم تبعا (و) أنه (عبارة) ومقصود مرة (أخرى ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفي) المفهومين فيها (كلاهما مقصودان) وقد يقال لا قصد الا الى النفي لان مخاطب غير دهرى لكنه مشرك فالقصد منهما رذعه واكتفى في الاثبات بمجرد الاشارة وهذا محتمل لكنه غير ضار لأصل المقصود اذ لا يريد على المناقشة في المثال فتأمل (بل قد يقصد الثاني) بالذات (فقط) دون الأول الاتعاق الاستثناء المفرغ (نحو ما أنت الاحر فافهم) وتحقق كلامهم قدس أسرارهم أنك قد عرفت أن الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم تقييدي يحكم عليه وعرفت أنه يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المنفوس منه البعض ويعبر به عن الباقي وفي هذا التعبير الاطول بذكر الكل ثم اخرج البعض اشارة الى أن المخرج مخالف للصدر في الحكم وهذه هي التكلفة في الاطناب واختيار طريق أطول فينبذ اندفع ما قال صدر الشرع ان هذا التمايض باختبار القول الثاني هو أن يترك الكل ويحكم على البعض وأما على اختبار أن المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بعفوم اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتأمل جدا ولعل من قال انه لاحكم فيه لغة انما يفهم عرفا مراده هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لافادة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يتفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما تفقوا عليه أن المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره الأصل في الاستثناء وقد يعيدل عنه فقصد هذه الاشارة في خصوص التركيب بالذات فلا اشكال عليهم قدس أسرارهم الامن جهة عدم التدبر في كلامهم الفائدة (الثالثة عند الحنفية) يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا) وانه ليس بالان العلة عندهم الكيل مع الجنس (خلافا للشافعية) فانه لا يجوز عندهم لعلة الطم عندهم (وقد قال عليه) وغلى آله وأصحابه الصلاة (والسلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء) هكذا روى أصحاب الأصول والذي في كتب الحديث لا يتبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالمح الا سواء بسواء عينا بعين يدا بيد في حديث طوبى لخرجه الشافعي الامام وفي التبر وأخواته وورق فقط الكيل صريح في الصحيحين وغيرهما (فقال) الامام (غير الاسلام ومن تابعه مناه) أي مني هذا الخلاف (أن الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى لكم بيع طعام بمساو) بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالمخصص (فما سواء 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 فتمين انه غير داخل في الحكم فقط (فلا يجوز بيع حفنة) من الطعام (بحفنتين مثلا) لدخوله تحت عموم النص (وعند الحنفية لاحكم في المستثنى وهو المساواة) لانه متميزة بالسكوت عندهم (بل) الحكم (في الباقي) بعد الاستثناء (وهو المفاضلة حقيقة أو شبهة كالجافة) فيجزم البيع فيها فقط (وهما في الكيل بالكيل عادة) لان المعتبر المساواة فيه فقط كما اذا بيع الحنطة بجنسه مساويا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما أن الموزون كالأوزون اذا بيع

الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة الا بتصرف فيه وأماما استدلال به من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن فإنه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالجمية لكان لا يخرج عنه عن كونه عربيا أيضا كذا ذكرناه في القطب الأول من الكتاب وأما قوله أنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضا عما يجب إذا لم يفهم مقصودهم من هذه الالفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا بما ذكره القاضي رحمه الله

بجنسه مساويا في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فهما (فما لا يدخل تحته غير مدكور) في الصدر (والأصل الإباحة) فبقي عليه (فيجوز وفيه نظر ظاهر إذ بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود) وهو دل ببع ما لا يدخل تحت الكيل (أيضا فان النقي والاثبات إنما يكونان في الداخل في الكيل) لأنه مستثنى منه (ويبقى الخارج) عن الكيل (خارجا) عن حكم النص (ولا فرق) على المذهبين (الآن الحل في التساوي عند الحكم) في المستثنى والقول به (بالمطوق وعند عدمه بالأصل) ثم في كلامه نظر آخر هو أن الشافعية إنما استدولوا بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم أم لا فان حاصل دليلهم أنه استثنى حال المساواة في العيار فبقي على الحرمة سائر الاحوال التي سواها ومن جعلها ببع ما لا يدخل في العيار لفقدان المساواة ونظر ثالث هو أنه لو كان معنى الخلاف ما ذكر لكان الامام غير الاسلام وأمثاله قائلين بالحرمة لانهم قائلون بالحكم في المستثنى هذا ثم هذه الاشكالات ليست الاعلى من فسر كلامه على هذا النمط وليس مطابقا لكلامه واثمنا شأنا من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه اذ ليس مقصوده قدس سره ابتداء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم أوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الأمثلة وليس غرضه أن الخلاف مبني عليه وإنما الغرض التمثيل بأمثاله الاستثناء وعبارة قدس سره هكذا أقصا عندنا تقدير قول الرجل لفلان على ألف درهم الامانة لفلان على تسعمائة وعند الامانة فانه ليست على بيان ذلك أنه جعل قوله تعالى الذين تابوا يعني قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فبقي صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلامه الشريفة فانظر بين الانصاف هل فيه أثر لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه أنه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في محبت القياس ان المستثنى منه المقدر الاحوال الكيلية كما يختاره المصنف بقوله فالأوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كقائه مؤنة الجواب (فالأوجه) على ما في التحرير مأخوذا من كلام هذا الخبر الامام غير الاسلام في محبت القياس (أن ميناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ وتقديره (أوجسه فعند الحنفية) المعبر (الأول) فقد ترانوع المساواة وهو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقي ما لا يدخل تحت الكيل خارجا 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 زيدا لا حيوان) الا يزيد وعلى هذا قال الامام محمدان كان في الدار الا يزيد فبعدى حران المستثنى منه بنو آدم ولو قال الاحرار 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 الغاء ثم كافي التحرير (يتعلق بالأخيرة) فقط (عندنا) كافي على الفارسي من النجاة) أي كإذهب هو اليه (و) يتعلق (بالكل) أي كل واحد (عند الشافعية) كإن ما لا منهم) قال في شرح المختصر (والتراع في الظهور) فعندنا ظاهر في تعلقه بالأخير وعندهم في التعلق بكل (لا الامكان) أي لا في امكان التعلق (فانه ثبت عوده الى الكل) أي كل واحد (و) ثبت عوده (الى ما عدا الأخيرة) والى الأخيرة فقط والى ما عدا الأولى فقط) فلا يتأذى من أحد دعوى النوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصح للتراع الظهور * أعلم ان الظهور في الأخيرة منصوص في شرح البديع ويظهر من كلام الامام النسفي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام أن الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الأخيرة ويحتمل أن يكونوا متوقفين في الظهور وان ما نسب للشافعية أخذها

(الفصل الخامس في الكلام المفيد) اعلم أن الامور منقسمة الى ما يدل على غيره والى ما يدل فاما ما يدل فينقسم الى ما يدل بذاته وهو الأدلة العقلية وقد ذكرنا مجامع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب والى ما يدل بالوضع وهو ينقسم الى صوت وغير صوت كالاشارة 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 أحاد كلماته موضوعة للدلالة وقد اختلفت في تسمية هذا كلاما منهم من قال هو كقول رجل وزيد لجرودير فان هذا لا يسمى كلاما ومنهم من سماه كلاما لان أحاده

من دليلهم فشهادة على النبي لا بد من تصحجه بالاستقراء الباطن وليس بل تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (و) الامام الهمام حجة الاسلام (الغزالي بالوقف لعدم العلم بأنه حقيقة في أيهما) في الأخيرة فقط أوفى الكل (و) قال (المرتضى) من الرافض (بالاشتراك) فيهما (فيتوقف) الى ظهور القرينة قال شارح المختصر (وهذان) القولان الوقف والاشتراك (بوافقنا في الحكم) لانهما قاضيان بالتمسك بالأخيرة والوقف في غيرها الى أن يقوم دليل (وان خالفنا) نا (في المأخذ) لان مأخذهم في تعيين الأخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان للكل فلها أيضا ولا احتمال لكونه لماعداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فاما أخذ الظهور في الأخيرة (وقال أبو الحسين) المعترى (ان ظهر الاضراب عن الجملة (الأولى بأن يختلفا نوعا) من الانشائية والتجريبية والامرئية والتهبئية (أو اسما) بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا (أو حكما) بأن يكون حكمهما مختلفا نحواً كرم بنى تميم واستأجر مضر (و) الحال انه (لا يكون في الثاني ضمير الأول) أى لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحواً كرم بنى تميم واستأجرهم لا يزيد (ولا يكون اشتراك) بينهما (في الغرض) المسوق له (فلاخيرة) أى يكون حين ظهور الاضراب للأخيرة (والا) ظهر الاضراب اما بان لا يختلفا نوعا واسما وحكماً أو يختلفا في أحدهما لكن يكون في الثاني ضمير الأول أو يختلفا ولا ضمير الاول 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 أبداً وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا (لأن الغرض) من الجمل (وهو الاهاة والانتقام واحد فهو) أى أبو الحسين (بوافق الشافعية اذا حصل) لكلامه زعلقه بالكل الامناع) وهو قول الشافعية (الا أنه قصر الامناع فيما فصل) بخلاف الشافعية فاتهم لم يقصر واختلف ان كان في تعيين الموانع وهو أمر آخر (لنا أولاً أن حكم الاول ظاهر) في الشبوت عموماً (ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للأخيرة فقط) فلا يرفع حكم الأولى كما يجوز تعلقه بالكل فيرفع حكم الأولى أيضاً واذا كان الرفع مشكوكاً (فلا يعارضه) لان الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا أحسن مما قالوا وحكم الأولى متيقن ورفعها بالاستثناء مشكوكاً فانه يرد على ظاهره أن التيقن بحكم الأولى ممنوع اذا احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصرف موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بأن المراد بالتيقن الظهور فتأمل (بخلاف الأخيرة) فان حكمها غير ظاهر (لان الرفع ظاهر فيها اذ الكلام فيما الاضراف عنها) وحينئذ يتعلق بها (ولذا ازم فيها اتفاقاً) واذا ثبت أن الأخيرة ظاهرة الرفع (فان دفع ما في المختصر أن الأخيرة أيضاً كذلك) أى حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوكاً (لجواز رجوعه الى الأولى بدليل) فلا يرفع الأخيرة بوجه الدفع ظاهر وهذا الدليل بظاهره لا يدل على عدم التعلق بما عدا الأخيرة بل على التوقف وقد يقرر بأن رفع الأولى مشكوكاً فلا يرتفع الاعتدال بظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها إما مجاز أو حقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنقرض لا يحتاج الى قرينة فتعين الأول فلم يظهر 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 ولا أن تقر هكذا ان تعلق المتعلقات بالقرين أصل متأصل عند أهل العربية وقد يدل عنه أيضاً حكم الأولى ظاهر الشبوت لعدم تعلق المعبر به وارتفاعه بالاستثناء مشكوكاً لان الكلام فيما الاضراف عن الأخيرة فيتعلق به وهو القريب ولا يتعلق بما عداها الا بقرينة وهذا يدل على عدم التعلق بما عداها فتأمل فيه فانه موضع تأمل (و) لنا (تأنيداً الاتصال من شرطه) أى الاستثناء كما مر (وهو في الأخيرة) فقط لانه متأخر عن الاول بالأخذ في جملة أخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل على

وضعت للافادة * واعلم أن المقدمين 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 وعمر في فلا يفيد حتى تقول من مضروفي الدار وكذلك قولك ضرب قام لا يفيد لم يتخلله اسم وكذلك قولك من في قد على * واعلم أن المركب من الاسم والفعل والحرف تر كيا مفيداً ينقسم إلى مستقل بالأفادة من كل وجه وإلى ما لا يستقل بالأفادة الإبرينية 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 (والانصاف بالعطف فقط ضعيف) لا يكفي لتعلق الاستثناء (لتحققه مع الصارف) عنه (فيعتبر بديل) آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسرف في ضف هذا الاتصال أن العطف في الجمل لا يفيد إلا حقيقة هائي الواقع، وهذا حاصل إن لم يعطف أيضاً وفي صورة عدم العطف لا تعلق لاحدهما بالآخر فكذا في العطف واعتراض بان الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فإن العرف لا يعده من أعراف الأول وجوابه ظاهر لأن الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات إذا 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 للمتعاطفة وغيرهما من فيحكم برجوعه إلى الكل إذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف أنه كلام واحد وان لم تكن متعاطفة بخلاف الكثير وان كانت متعاطفة مع أن غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقاً إلا إلى ما يليه فقد ظهر أنه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل التي هو شرط هو السكوت من غير عذراً ولا حذف كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه أنه ترك الكلام الأول وأخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا يكفي للناظر المنصف واعتراض أيضاً بأن الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع أنه يجوز بقريته ولك أن تجيب بأنه ربما ينزل الانفصال منزلة العدم لأمر خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يبعد أخذها في أخرى تركها بل إتمامها في المقامات الخطابية لكن يحتاج إلى القرينة لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقاً بل إذا لم يكن صارف فقط ألا ترى أنه كثيراً ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور أمر حقيقة أو ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذا ههنا فاحفظ فإنه من زوال الأقدام ولنا ثالثاً لو كان متعلقاً بالكل لزم توجيه الفعلين إلى متعلق واحد وهو التنازع ولا شأن باب غير التنازع أكثر فيعمل عليه البديل لأن الظن تابع للأغلب فتدبر (واستدل) على المختار (أولاً) لوقال على عشرة إلا أربعة الاثنين لزم ثمانية) فلم يتعلق الاستثناء إلا بما يليه وان تعلق بالكل لزم ستة) ويجاب بأنه في غير محل النزاع لعدم العطف (والجملة) ههنا (قيل) في شرح المختصر (و) لم يتعلق بالكل (للتعذر) المانع إياه (والا) يتعذر بل يصح (كان الاثنان مثبتاً) لكونهما مستثنين عن الاستثناء المقيد للثنائي (منفياً) لكونهما أيضاً مستثنين من العشرة المثبتة وثبوت شيء واحد وانتفاؤه محال (أقول) في رده (وحدة الموضوع من شروط التناقض وليس) الاظهر وليست وحيدة الموضوع متحققة ههنا لأن الاثنين المثبتين من جملة الأربعة المستثناءة والمنفيين من جملة الستة الباقية وان قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحققة قلت اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كالأجنبي (فتدبر) استدلالاً بأن عمله لعدم استقلاله ضروري) فان غير المستقل يقضى التعلق والارتباط (وما وجب للضرورة بقدر قدرها) ولا يتعداها (والأخيرة متعينة) للتعلق لأن الكلام فيما لا صارف وبها تندفع الضرورة فلا يتعلق بما عداها (ويجاب بأنه وضعي) أي وضع للتعلق بالجملة (الضروري) حتى لا يتجاوز قدرها وفي التعرير إن أريد أنه وضع للتعلق بالأخيرة فتم مطلوبنا وإن أريد أنه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره غير موجه لأنه منع على المنع ووجهه بأنه ممنوع وباطل لأنه يستعمل للأخيرة والأصل الحقيقة وفيه أن الخصم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الأولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع أنه لو تم لغامقدمات أصل الدليل وربما يقرر بأن المراد بالضرورة عدم الافادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعياً فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والأخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها فينشئ بذنفع لكن برده حيث ذرود اظهاها أشار إليه بقوله (أقول) وأيضاً الكلام في قدر الضرورة) فإنه لم يجوز أن تكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وإنه عند الخصم موضوع للخارج عما قبله متعدداً كان أو واحداً

وذلك يسمى نص الظهوره والنص في السير هو الظهور فيه ومنه منصة العروس الكرسى الذى تظهر عليه والنص ضربان ضرب هونص بلفظه ومنظومه كإذ كرهناه وضرب هونص بفحواه ومفهومه نحو قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تغفلن فتيلا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده 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 بالمطوق فهو حق وان أراد به أنه يحتاج فيه الى تأمل أو يتطرق اليه احتمال فهو

فأفادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة (فافهم) ولا يخلص عنه إلا بأن يقال انه ضرورى التعلق لأنه غير مستقل والأصل فى المعول أن يلى العامل ان كنى الافادة وههنا الأخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالأخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا (وما فى المهاج من النقض بالحال والشرط والصفة وغيرها) فان مقدمات الدليل جارية فيها مع أنها للكل اتفاقا (ففيه أنه لا اتفاق الا فى الشرط) فى التعلق بالجميع (خاصة كما صرح به الامام) فخر الدين (الرازى) صاحب المحصول (فلا نقض الابيه) لا بالصفة وغيرها فانها لا الأخيرة عندنا (وسياق وجه الفرق) بين الشرط والاستثناء فينبغى به النقض فانظر الشافعية (قالوا أو لا العطف يجعل المتعدد كالمفرد) فيجعل الجمل كالأحادة والتعلق بالأحاد هو المتعلق بالكل (أقول انما يتم لو كان عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء) فانه حينئذ صار الكل بالعطف واحدا فلامعنى تعلق الاستثناء بواحد لا غير (وهو) أى عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء (ممنوع) بل يجوز أن يتعلق أو لا بالأخيرة ثم هي مع الاستثناء عطف على الأولى وصارت الكل بمنزلة واحدة فلا يلزم تعلقه بالكل (وأجيب فى المشهور بأن ذلك) أى ضرورة المتعدده كالأحاد (فى) عطف (المفردات حقيقة) نحو جاء زيد بكر (أو حكما) كالجمل التى لها محل من الاعراب أو وقعت صلة) وأما فى عطف غير المفردات فلا (للقطع بأن نحو ضرب بنو تميم و بكر شجعان ليس فى حكمه) ويظهر من هذا الدليل وجوابه أن الاستثناء من العطوف المفرد استثناء من العطوف عليه لانهما كشي واحد وهذا يناسب ما مر من أن قيود أحاد المتعاطفين قيود للأخر للتشريك وقدم الكلام فيه ثم برده على أن الصفة والغاية لا يتقيد به إلا المفرد الأخير مع أنه كاستثناء وسائر القيود فالخى اذا جواب المصنف وهذا تترقى فافهم (و) قالوا (نأى لوقال والله لا أكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقا) بيننا وبينكم فلا يخفى بالأكل ولا بالشرب (وأجيب بأنه) أى ان شاء الله تعالى (شرط لاستثناء) فليس مما نحن فيه (فان ألق به لانه تخصيص مثله) فيكون مثله فى الاحكام (كان قياسا فى اللغة) وقد هيئنا عنه وان قالوا وجدنا محاورات المخصصات الغير المستقلة على عطف واحده فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط الحكم التعللى بخلاف الاستثناء فانه تميز ولا يلزم اتحاد موضع نوعى الحكم التعللى والتجزى فى الاحكام الأخرى أن الشرط قد يفيد انتفاء الجرا با الكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء فى الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد فى استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الا القياس فتدبر فانه واضح (على أن الشرط مقدم تقديرا) لان له صدارة الكلام باتفاق الحاة 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 للمجادل أن يقول ان كلمة كم وان وقع مفعولا يكون مقديما للصدارة وفيه ما فيه (وقد يقال) فى شرح المختصر (الشرط يقدم على ما يرجع اليه) فقط (ولو كان الأخيرة 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) فى الجواب (المراد أنه) أى الشرط (لما زال عن مكانه) واستدعى التقدم (لم يتعين الأخيرة بالاتصال) لانه زال هذا الصوق (فيقدم على الجميع دفعاً للترجىح بلا مرجح) فانه لو تقدم على البعض دون بعض و بعد زوال المكان نسبتبه الى الكل على السوية يلزم الترجىح من غير مرجح قطعاً فقدم على الكل فتم الفارق (فافهم) ولا يرد عليه أنه لم يجوز أن لا يكون للأخيرة مكانه قبله فقط واذا كان تعلقه بالأخيرة أصح فلارجحان من غير مرجح لانه مع كونه منعاً على المنع إذ هو فى صد دفع القياس غير موجه لانه صالح بحسب المعنى للكل والكلام فيما لا صارف والاتصال فى اللفظ لماسقط اعتباره فليس تعلقه بالأخيرة أولى لان نسبتبه الى الكل على السوية فلا أصلية أصلا كما قررنا فتدبر (وأبضا

غلط وأما الذي لا يستقل الا بقرينة فكقوله تعالى أو بعفو الذي بيده عقدة النكاح وقوله ثلاثة فروع وكل لفظ مشترك ومبهم وكقوله رأيت أسدا وجمارا أو ثورا إذا أراد شجاعا وبلدا فإنه لا يستقل بالدلالة على مقصوده الا بقرينة. وأما الذي يستقل من وجهه دون وجهه فكقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وكقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم غافرون فان الاتباع يوم الحصاد معلوم وقد اراد ما يؤتى غير معلوم والقتال وأهل الكتاب معلوم وقد اراد الجزية مجهول فخرج من هذا أن اللفظ المفيد بالاضافة الى مدلوله اما أن لا ينطبق اليه احتمال فيسمى نصاً أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجحلاً ومبهماً

انه) أي لا أكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى (في غير محل النزاع لتحقيق قرينة الكل وهو الحلف) والكلام فيما لا قرينة فيه وهذا الايضار المستدل فانه لا يز يدعى المناقشة في المثال اذا المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر (مع أنه نقل عن بعض الأدباء أن الشرط مختص بالجملة التي تليه) فهو والاستثناء سواء (فان تقدم اختصاص الأول وان تأخر في الثانية) فلا يتم استدلالكم عليهم (و) قالوا (ثالثا الغرض قد يتعلق بالكل) أي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فأما 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 (فيلزم الظهور فيه) أي ظهور الاستثناء المتأخر عن الكل في الكل (لتعيينه) 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 (منع لجواز نصب قرينة الكل) فهذا طريق آخر (أو) لجواز (التصريح بالا كذا في الجميع) فهذا طريق آخر (و) قالوا (رابعا صلح) الاستثناء المذكور عقيب الجمل (لجميع والقصر) على الأخيرة (تحكم قلنا) الاستثناء المذكور (صالح لكل) من الأخيرة والجميع (ذالك لتحكم) 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 حديث التحكم والترجيح من غير مرجح ووجب أن يكون للقدر المشترك (كالمجموع المنكر) الآن يقال هذا الدليل لا يبطل رأى التعلق بالأخيرة لالابتن مذهبهم ولأنك تقول في الجواب أيضا بانه ان أريد أنه صالح للكل في نفس الأمر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلان سلم ذلك كيف يسلم ذلك من ادعى الظهور في الأخيرة والوضع لها وان أريد أنه صالح لها عقلا واستعمالا لومع قرينة فسلم لكن لا يفيدكم كالا يخفى (و) قالوا (خامسا لو قال على تنسبة وخسة الاستهبالكل) أي يتعلق الاستثناء حينئذ بالكل (اتفاقا) والاصل الحقيقة (قلنا انه في غير محل النزاع لوجوه) من أنها ليست جلا وأن التعلق بالكل لصارف وهو تعذر استثناء الستة من الخمسة وأنه لو تم كان الاستثناء فيه عن الكل عام والكل لافي كل واحد والكلام فيه لافي الأول كالا يخفى أتباع الروافض خذلهم الله تعالى (فالوا أو لاحسن الاستفهام أيهما المراد) من التعلق بالأخيرة والكل (وانه دليل الاشتراك) لانه لو كان لأحدهما فقط لتبادر وضاع السؤال (قلنا) ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام اما (الجهل بالحقيقة) لكونها نظرية مجهولة قبل اقامة البرهان (أو لرفع الاحتمال) فان الظهور في أحدهما لا يمنع احتمال خلافه اذ ليس محكفا فيه فيحسن الاستفهام لازالة الاحتمال ليصير محكفا فيه وهذا الرافضى كيف عمى عن الحق ولم يدرك حسن الاستفهام لو كان دليل الاشتراك لصار الألفاظ النظرية الحقيقة أو الخفية الدلالة ومضمونها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله نورا فإنه من نور (و) قالوا (ثانيا صلح) الاستثناء المذكور عقيب الجمل (لجميع وللأخيرة) فقط (والأصل الحقيقة) فيكون حقيقة فيما (قلنا) هذا جهل بل (الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خبر منه) ثم انه ان أراد الصحة للجميع من غير قرينة وللأخيرة كذلك فهذا دعوى من كمال بلوغ درجة العبادة وكيف ساعه في مقابلة من يدعى الظهور في أحدهما وان أراد الصحة مع قرينة في أحدهما ففيه مجاز قطعاً فانثبات الاشتراك منه حاففة فتدبر (أقول) الاستدلال (منقوض بما عدا الأخيرة فانه صحيح) والاصل الحقيقة (واعلمه مجاز بالاتفاق) فان قلت اذا كان مجازا بالاتفاق فلا تثبت الاصله كونه حقيقة في مقابلته قلت هذا يعود على الدليل فانه حقيقة في أحدهما باجماع من يعتمد باجماعهم فلا تثبت الاصله الاشتراك في مقابلته فتدبر القاضي وحجة الاسلام وأتباعهما (فالوا الاتصال) بين الجمل بالعطف يجعلها كالواحدة والاتصال وانقطاع كل عن صاحبها حقيقة يجعلها كالأجانب فيخرج) الاستثناء من الأولى (ناره) على تقدير كونها كالواحد (ولا يخرج) من الأولى ناره (أخرى) على تقدير كونها

أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر فيسبى بالاضافة الى الاحتمال الارح ظاهر او بالاضافة الى الاحتمال البعيد مؤولا فاللفظ المقيد اذا المانص أو ظاهراً أو مجمل

الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب اعلم أن الكلام اما أن يسمعه نبي أو ملك من الله تعالى أو يسمعه نبي أو ولي من ملك أو يسمعه الأمة من النبي فان سمعه ملك أو نبي من الله تعالى فلا يكون حرفاً ولا صوتاً ولا لغة وموضوعه حتى يعرف معناه بسبب تقدم المعرفة بالمواضع لكن يعرف المراد منه بأن يخلق الله تعالى في السامع علماً ضرورياً بثلاثة أمور بالمتكلم

كلأ جانب فله اشبهان (والاشكال) والأشياء (بوجوب الاشكال) فيتوقف (فلنا) 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 القذف) التي مرت ثلاثها (مقصود على ما يليه) هو قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون (عند الحنفية فلا يقبل شهادة المحدود في قذف اذا تاب) لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وعدم خروج الثائب عنه بالاستثناء (خلافاً للشافعي رحمه الله) كما هو المشهور (ومالك وأحمد كما) هو (في التيسير) فيقبل عندهم وانما خالفوا (رداله) أي الاستثناء (اليه) أي الى ما يليه (مع) قوله تعالى و (لا تقبلوا) لهم شهادة أبداً (ون قلت كان ينبغي على رأيهم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجمل الى الكل قال (ولو لا منع الدليل من تعلقه بقوله) تعالى (فاجلدوهم) ثمانين جلدة (من كونه) أي الجلد (حقاً لا دعي) وهو لا يسقط بالتوبة (لتعلق) الاستثناء (به) أيضاً ويسقط الجلد (أقول انما يتم) ما ذكر (فأقول لو لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد) وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه حداً لأن شرعه للزجر وهو أيضاً اجازاً جرم هو أشد من الضرب عند أصحاب المبروءة ثم الجزية صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فيجمل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمة وهذا مثل حد السرقة فانما صدرت عن اليد فشرع الحد فيها وأمر بالقطع وهذا كما اشار اليه الامام نجر الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ان قوله فاجلدوهم جزء وقوله ولا تقبلوا لهم وان كلن تاما لكنه من حيث انه يصلح جزءاً وحدها مفتقر الى الشرط لان الجزاء لا بد له من الشرط لجعل ملحقا بالاول الأخرى أن جرح الشهادة ايلام كالضرب والأخرى أنه فوض الى الأئمة فأما قوله وأولئك هم الفاسقون لا يصلح جزء لان الجزاء ما يقام ابتداءً لولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا تعتبر تمامها بصيغتها وكانت في حق الجزاء في حكم المتبدل وقال أيضاً والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البيعة شرط بصيغة التراخي والردحدم مشاركة الجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بتم انتهى وان تأملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره الصنف على وجه آخر وأما بقية بسقوط ما قيل انه لا يصلح الحدية لان اقامة الحد فعل يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعل له وموئل كحقيق هذا الخبر (فافهم) ويمكن أن يقرر كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى من الاصل بأن الجلد أيضاً يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العبادت يعقوب صاحب الحق وعنده يسقط بعفو المقدوف لكن على هذا ينبغي أن لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر (والحنفية أو لا ماتقدم) من تعلق الاستثناء بالآخرة (و) لهم (ثانياً 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 نجر الاسلام قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر ويحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح أصول الامام نجر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فيعطف على قوله تعالى والذين يرمون فانه مع الخبر المؤول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية أيضاً وهذا بناء على أن الذين مبتدأ وأما اذا كان معمولاً لفعل مضمرب وجب القول بكون الواو للاعتراض بته فافهم فان قلت لم لا يستثنى من الذين قلت فحينئذ يلزم سقوط الجلد أيضاً فتأمل (قيل الممتع انما هو عطف الخبرية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وههناها) أي للانشائية (محل) من الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا التامير يجعل الذين مبتدأ وأما اذا جعل مفعولاً لفعل مضمرب والطلب تفسيراً فليس له محل من الاعراب فيمتنع العطف (أقول) لا كلام لنا في الامتناع انما

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

(الكلام في الترجيح اذ ترد في العطف على الانشائية والخبرية (ولاشك أن المأثلة أبلغ) فالاولى عطف الجملة على مماثلها من عطفها على غير مماثلها فاذا كرر بكفي الترجيح (و) لهم (ثالثا) الجملة (الاولى خوطب بها الحكام) بدليل جمع مخاطب وكون اقامتها الحمد ما يقوم به الامام (وهذه) الآية (خطاب للنبي عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام بدليل الكاف) وإفراجه واذا اختلف الخطاب فلا تعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليهما وهذا الوجه مما أشار اليه الامام في الاسلام بقوله ألقى أنه فوض الى الأئمة فان التقويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح من جملة امتناع العطف وما في التلويح أنه لا امتناع في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرف الخطاب كفي قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في الاستعمال الحقيقي ولا شك أن الكاف موضوع لافراد المخاطب باطلاق أهل النحو كيف ولولا لم يكن للتنبيه والجمع فائدة وفيما استشهد به يجوز أن يكون قوله من بعد ذلك خطابا لغير بني اسرائيل على طريقة الالتفات اشهارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي أن يخاطب غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيى الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى فقلنا اضربوه ببعضهم فاضربوا حيي كذلك يحيى الله الموتى بامن صلح للاعتبار والتذكر وعلى هذا ففسق وبعد التزل لا يضرب استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا العطف الاسمية على الطلبيه بلزم اختلاف المخاطبين لو أبقى الكاف على الحقيقة والجل على الجواز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا أيضا فلا شك في صلوحه من حيث قدر (اقول ولمنع ذلك) أي اختلاف الخطاب (العطف على جزء الجملة) وهو قوله تعالى لا تقبلوا الجزية الا من قبلوا الجزية وقع خبرا فيها (لمنع على كلها) لكون المخاطب فيها أيضا جمعا (والثاني باطل انفاقا) فانه لا بد من العطف على واحد منهما وفيه نوع خفاء لان احوال جعل الواو للاعتراض قائم على ما جاوز بعض النجاة ثم ان الجملة الطلبيه لا يصلح وقوعها خبرا الا التأويل القول على ما هو المشهور فالتقدير والذين يرمون المحصنات الى الآخرة مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا وحينئذ يجوز أن يكون في الجملة الكبرى الخطاب له عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب للائمة والمعنى والله أعلم بأيم النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وحينئذ لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لا اتحاد الخطاب وأيضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو 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 (الآن يقال حينئذ) العطف (عطف الخاص) من الجملة الأخيرة (على الخاص) من الكبرى من غير لحاظ الخطاب (على ما جاوز صاحب المفتاح في مثل زيد يعاقب بالقيء والارهاق وبشرع بالعمو والاطلاق) انه من عطف الخاص على الخاص من غير لحاظ الخبرية والانشائية وانما يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الخاص على الخاص لانه انما يكون في الجمل المنقطعة التعلقي لا تقبلوا متعلقة بالخبرية (فتأمل و) لهم (رابعا أنه) أي استثناء التائبين (منقطع فلا يكون متصلا بخبر حالهم) عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه بعدم قبول الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى (وذلك لان في) الجملة (الأخيرة ذاتا) هي المشار اليهم بأولئك (وصفة) هي الفاسقون فلو كان استثناء التائبين متصلا فاما عن الذات المشار اليها بأولئك وهم الرامون أو عن صفة الفاسق (واستثناء الذات من الصفة لا يجوز) لان الذات غير داخله فيها فبطل الثاني (ولو كان) الاستثناء (من الذات) فأدغم ثبوت الحكم لاستثنائي (وصاروا الخاص) وأولئك هم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرامين الذين تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين (وهو خلاف الواقع اذ التفسير يعبر عن التائب وغيره ولو لم يكونوا فاسقا فن أي شيء تابوا (لكن التائبين يصرون بعد التوبة صالحين والباقيون هم الخالدون فيه) لأن التائبين

المسموع الاصوات الحادثة التي هي فعل الملائك دون نفس الكلام ولا يكون هذا اسماع الكلام الله بغير واسطة وان كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تعالى كما يقال فلان سمع شعر المتنبى وكلامه وان سمعه من غيره وسمع صوت غيره وكما قال تعالى وان احدا من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله وكذلك سماع الأمة من الرسول صلى الله عليه وسلم كسماع الرسول من الملائك ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي هي المخاطبة ثم ان كان نصا لا يحتمل كفي معرفة اللغة وان تطرق اليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة الابانضمام قرينة الى اللفظ والقرينة إما اللفظ مكشوف كقوله تعالى وآتوا

غيره متصفين به أصلا (وبالجملة الاتصال من أولئك أو من عموم الاحوال لا يستقيم الاستكفاف غير مرضي) عند الحدائق (لفظا) كماذا قيل الاستثناء من الاحوال والمعنى أولئك هم الفاسقون في كل وقت والوقت التوبة عنه وبأناه لفظ المستثنى الابتداء مستغنى عنه (أو معنى) كما اذا استثنى عن أولئك يجعل فسههم كلافسق (فتأمل) الثاني من الخصصات المتصلة الشرط قال الامام حجة الاسلام أبو حامد (الغزالي) الشرط (مالا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد) المشروط (عنده) وأورد أولا أنه دوري) لان المشروط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط (ويجب) عنه (بأن المراد بالمشروط الشيء) والحاصل مالا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم أن يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والاتضاع قوله ولا يلزم الخ لان ذلك لا يخرج السبب ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من أول الأمر حتى يخرج فإنه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل لا يوجد المسبب دونه (قيل) اذا كان المراد به الشيء (فيصدق على العلة المادية والغائية) فانهما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم أن يوجد عندهما (أقول الآن 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 الإرادة (وأما الغائية فاننا نلتزم كونها شرطا في هذا الاصطلاح) المذكور ههنا (كقيل أو) لا يلزم بل يقال (كما أقول هي علة لتفاعلية الفاعل فليست موقوفة عليها) المعول (الابا بواسطة) باعتبار أنه موقوفة على الفاعل بما هو فاعل وفاعليته موقوفة عليها (والتبادر من عدم الوجود دونه التأخر) عنه (ذاتا 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 أيضا علة لتفاعلية الفاعل وكونه تاما في الجاعلية فتدبر فان فيه تأملا فان الغائية ليست مما يتوقف عليه وجود المعول الا بالعرض لبطان العيب والشرط مما يتوقف عليه وجود المعول نفسه والفاعل ليس فاعلا تاما دونه فتدبر (و) أورد (نايما) أنه منقوض بجزء السبب) فإنه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم أن يوجد عنده واعلم أنه لا يتوجه الى التعريف فإنه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط دونه وان صدق لا يوجد المسبب دونه وأدقنا ريد بالمشروط الشيء لدفع الدور توجه اليه هذا اليراد فهذا في الحقيقة ايراد على جواب الدور (ويجب بأن جزء السبب قد يوجد المسبب 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 للسبب (على ما صرح به الآمدي) ويصدق عليه أنه لا يوجد المسبب دونه (وأوجب 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 فإنه يلزم وجود المشروط لكن للنوع تعلقه بالمشروط والالك كانت سائر الشروط مستلزما فلولم يرد لنوعه نخرج هذا الشرط ثم من الاسباب ماله شرطية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعدين والاداء مطلقا وهذه العناية يتدفع النقص به فان الرقت علاقتين علاقة الاقتضاء وبهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ويصدق 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 ما هو سبب لشيء لا يكون شرطا أصلا اذا الشرط لا اقتضاء فيه أصلا ولا يتوقف وجوده على وجود السبب الامن جهة خصوص المادة وأما الوقت فليس سببا لوجود صلاة الجمعة وأدائها وانما هو سبب لوجوبها واقترانها بالشرطية انما هي بالنسبة الى الاداء والوجود ولا استحالة في كون شيء سببا لشيء وشرطا لآخر فافهم اذا تقرر أن المراد هذا شرع في تقرير الجواب وقال (وعدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد انما هو بالنظر الى خصوص المادة) وهو كونه متحدا (لا) بالنظر الى تعلق السببية (مطلقا)

حقة يوم حساده والحق هو العشر واما احواله على دليل العقل كقوله تعالى والسموات 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 والتضمن يختص بذركها المشاهد لها فيقلها المشاهدون من الصحابة الى التامين بالفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علما ضروريا يفهم المراد أو توجب ظنا وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتعين فيه القرائن وعند منكري صيغة العموم والامر يتعين تعريف الامر والاستغراق بالقرائن فان قوله تعالى اقتلوا المشركين

والاي يلزم أن لا يوجد دون شئ من الأسباب ولو متعدد (لكن يلزم حينئذ أن لا يكون للقيد الثاني) وهو قوله ولا يلزم أن يوجد عنده (فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الأول) وكان هذا الخارج السبب فان قلت لا انحصار لفائدة في اخر اجه بل يجوز أن يكون الفائدة ما يخرج العلة فانه لا يوجد المعلول دونه قلت سيجي عن العلة تعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية تفرج بالأول فتدبر فيه (الأن يقال ذلك لا يخرج القدر المشترك بين مجموع الأسباب) فانه لا يوجد المسبب دون القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد القدر المشترك لانحصاره بين الاسباب لأنواع تعلقه بالمسبب فانه ليس غير السببية (أقول بقي أن الشرط قد يكون شرطنا) لشيء (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 (الأن يقال) ليس المحدود الشرط العام بل (المحدود شرط الشيء مطلقا) أي من كل وجه مع كل سبب (وهذا) المذكور (شرط من وجه) دون وجه (فتدبر) والحق في الجواب أن كون القبض شرط للملك ممنوع وانما هو شرط لخصه الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص شئ اشتراط المطلق به بل هو شرط استحباب الهبة للملك وقوله لا يوجد السبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر (فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد) بدلا بأن يكون للمشروط واحد مشروط متعددة 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 بديهى ولم يقل أحدان الشرط لا يتعدد (قلت المعبر في مفهوم الشرط اصطلاحاً عدم الوجود بدونه) فلا يمكن التعدد المذكور والواحد المشروط بدون كل (فعند التعدد) بحسب الظاهر (الشرط القدر المشترك) بين الشروط المتعددة (و) المعبر (في مفهوم السبب استتباع الوجود وكل واحد معين من الاسباب) المتعددة بدلا (كذلك) أي مستتبع لوجود المعلول كالجناية على الصوم والظهار مفضيان الى وجوب الكفارة (والسرفية) أو في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الاسباب (مانتقرر) في العلوم العقلية (أن فاعل الواحد بالعدد لا بد أن يكون واحدا بالعدد) انذولا ملحا ز فاعلية الواحد بالشخص للواحد بالعموم (اذ العقل يتقبض عن أن يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله) والأسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز أن تكون قدرا مشركا والالكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الاقوى (بخلاف الشرط) فانه لا انقباض عن كون الاقوى تحصيل متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه أن امتناع كون تحصيل الفاعل أضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والأولى الاكتفاء بما سبق (أقول خلاصة ذلك) هي أن الواحد بالعموم لا يكون فاعلا للمتشخص (منقوض باقتضاء الماهية فردا معينا كالواجب) عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة الشخص فانه معين بنفسه ومعلول للماهية الواجبة (والعقل) على رأى الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه الشخص بنفسه (فتأمل) بل نقول اقتضاء الماهية الشخص غير معقول لان نسبتها الى الأشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوى النسبة الى المعلول وغيره وأيضا جاعل الوجود والشخص واحد بل الشخص نحو الوجود على التحقيق فلو اقتضى الماهية الشخص لاقتضى الوجود فموجب الوجود وبهذا أبطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة علمية الماهية للعقل التعين لا يقبلها التقادم المهرة وانه أعلم بحقيقة الحال (وقيل) في المنهاج (الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر) عقليا كان أو جعليا فلا يرد أن العلة الشرعية لا تأثر لها حتى يتوقف على الشروط (ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر

وان كده بقوله كلهم وجميعهم فيحتمل الخصوص عندهم كقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وأوتيت من كل شيء قوله أريد به البعض وسياق تفصيله ان شاء الله تعالى

(الفصل السابع في الحقيقة والمجاز) اعلم ان اسم الحقيقة مشتق من انذر اذ به ذات الشيء وحده ويراد 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 الشجاع أسد والبليد حمار فلو سمي الأبحر أسدا لم يجز لان البحر

عليه فيخرج جزء السبب) فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد زائد لم ينقله وهو لا وجوده وحينئذ لا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فخرج به إلا أن في الجزء المحمول 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 شروح المنهاج انه يخرج بالقييد 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 فتقدير (ويدفع بان المتبادر) من الحد (كونه) أي ما يتوقف عليه التأثير (مغاير المؤثر) فيخرج السبب (ثم ورد على عكسه الحياة في العلم القديم فانه شرط) لوجود العلم تعالى واصافه به (ولا تأثير) للمؤثر فيه (اذ الحوج الى المؤثر الحدوث) عند جهور المتكلمين وعلمه تعالى قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين ومنهم المعروف بهذا التعريف (قيل لوتم هذا) أي المحوج الحدوث (لكانت صفات الواجب) تعالى مجرده (وهي زائدة قديمة) لامتناع قيام الحوادث (مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات) الموصوفة بها الا لحدوث فلا حاجة (فيلزم اما كونها واجب الوجود) ان كان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذاتها (فيتعد الواجب بالذات) العباد بالله (أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر) ان كان ممكن الوجود (وحيث يلزم انسداد باب اثبات 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 بأفانفسها (فلا يلزم وجوب وجود موجودات) متعددة (مستقلة وانما المحال ذلك) ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستغني عن الذات ولا يجتري على التفويه مسلم بل عاقل فضلا عن تجويره ثم ان الصفات قديمة البتة واذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنات فيلزم وجوده متساوي النسبة اليه والى العدم من غير مرجح بق كونها واجبة والوجوب ينافي الحاجة في الوجود فتكون مستغنية عن الذات فتكون مستقلة فيلزم ما سلم استتمه ويلزم خلاف المفروض أيضا من بطلان كونها صفات ويمكن أن يقرر كلام المصنف بان الصفات وجودها ليس وجودها في أنفسها بل لموصوفاتها وهي واجبة بالقياس الى الذات وكل ما هو واجب بشئ فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب بالذات والاستغناء والحال هو الثاني وهو ملزم الاستقلال وعبير بوجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تعبيرا عن الشيء بلازمه فهذا الامام معارضة أو نقض اجمالي ولا ينقطع به مما مادة الشبهة ولذا أورد في الثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه (و) أقول (ثانيا) انها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة الى مقتضى (انما يلزم الانسداد) لباب العلم بالصانع بالآيات (لو كانت مستغنية عن المقتضى) مطلقا (والمؤثر عندهم أخص منه) فان المفيد للوجود يقال له المقتضى فان كان مفيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها الى الذات الموصوفة بها لكن الذات جاعلة ايضا بالاجاب لا بالاختيار والارادة والتسلسل وكيف يجوز أن الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر به بعد العلم واذا كانت مجعولة بالاجاب لم يحتاج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حقق الامام فخر الدين الرازي رحمه الله في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقوله لهم المحوج هو الحدوث لا الامكان أن المحوج الى الجاعل الخالق بالاختيار والحدوث لا الامكان (فافهم) وحينئذ سقط قول النصير الطوسي انهم بين أن يجعلوها واجبة وبين أن يجعلوها محدثة لأن لهم أن يجعلوها ممكنة مخلوقة بالاجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق أمثال هذه المباحث في العلوم العقلية (ثم هو) أي الشرط المذكور (عقلى) يحكم بشرطية العقل (كل جوهر للعرض) فان العرض لا يوجد بدون الجوهر (وشرعى) يحكم بشرطية الشرع (كالظهار للصلاة) فانها لا توجد دونها (وأما) الشرط (لغة فهو العلامة ومنه) أشرط الساعة) أي علاماتها (فيما اشار الى أن الشرط اللغوي لا يصلح

ليس مشهوراً في حق الأسد الثاني الزيادة كقوله تعالى ليس كمثلها شيء فإن الكاف وضعت للإفادة فإذا استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع الثالث نقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله عز وجل واسئلكم القرية والمعنى واسئلكم أهل القرية وهذا نقصان اعتادته العرب فهو توسع وتجوز وقد يعرف المجاز بأحدى علامات أربع الأولى أن الحقيقة جارية على العموم في نظائره إذ قولنا عالم المعنى به ذوعلم صدق على كل ذي علم وقوله واسئلكم القرية يصح في بعض الجمادات لارادة صاحب القرية ولا يقال سل البساط والكوز وان كان قد يقال سل الطلل والرابع اقرب من المجاز المستعمل الثانية أن

قسما منه كان عم ابن الحاجب والى أن الشرط القوي السلامة لمدخول ان وأخواتها كإزعمه أيضا (وأما تسمية النخلة مدخول ان) وأخواتها (شرطا فصيرورته علامة على الجزاء) هذا وجه التسمية (اذ كثيرا ما يستعمل) ان (فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره) فهو علة موجبة (فيستلزم وجوده لوجوده) أي وجوده ومدخول ان وجود المسبب فهو علامة على الجزاء (لانفيه لنفيه) أي لا يستلزم في مدخول ان نفي المسبب لاحتمال أن يوجد من سبب آخر بأن يكون المسبب أعم منه ويكون لازمه ولسبب آخر ولا يلزم توارد السببين على أثر واحد بالشخص لأنه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه (ولهذا ينتج في الاستثنائي) أي المتصل (وضع المقدم) منه (وضع التالي) منه (لانفيه لنفيه) أي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي (وهو) أي الشرط (قد يتحد وقد يتعدد جعما) 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 يتحد وقد يتعدد جعما وقد يتعدد بدلا (فالمجموع تسعة) حاصلة من ضرب الثلاثة في الثلاثة (فرع * قال ان دخلتما فأتما طالقان) مخاطبا لثنين من زوجاته (فدخلت احدهما) دون الاخرى (قبل تطلق 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 بذهننا من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد (وقيل لا تطلق واحدة منهما لان الشرط دخولهما جميعا) ولم يوجد فلا يترتب الجزاء (وقيل) ليس هذا ولا ذلك (بل تطلقان) معا (لان الشرط) لطلاق كل (دخولهما بدلا) وقد وجد فيترتب الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء معا (وقيل) في حواشي مرزاجان على شرح المختصر (فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء) فالحكم بالبدلية في الشرط دون الجزاء يتحكم بحت (أقول المقصود من البيان 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 (الاقى تعقبه الحمل فانه) ليس كالاستثناء بل (الجميع لانه مقدم تقديرا) فيقدم على الكل (اذحقه الصدارة) للكلام (كالاستفهام والتثني) وقد تقدم ثم ظاهر 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 منافيا لقول نخلة 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 أشمل (والجزاء محذوف) لدلالته عليه (ولذا لم يجزم) مع كونه فعلا مضارعا وهو يجزم شرطا وجزاء (ففيه أنه لا يدل) هذا الكلام (الأعلى أكرام مقيد) معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مطلقا (ولذلك لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول) ولو كان حكما مطلقا لكذب (والتقيد) أي تقيد الاكرام وتعليقه بالدخول (مرتين لا يفهم بالضرورة الوجدانية) فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كجملة الواقعة بعد المفعول المضمر على شريطة التفسير نحو زيد اضربته (هنا) وأما قولهم لا يجزم ما تقدم اذا كان مضارعا فقلنا عمله لأجل أن التقديم يبطل عمل كلمة المجازة فتدبر (وقيل) في حواشي مرزاجان على شرح المختصر (نظيره ما قالوا) أي البصريون (ان في زيد قام ضمير اهو الفاعل) وما تقدم مبتدأ (والوجدان يكذبه فان المفهوم) منه (في التقديم والتأخير) أي تقديم الظاهر وتأخير (واحد) وهو نسبة القيام الى زيد (ولهذا لم يفرق العربي القح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما) أي بين التقديم والتأخير (في المعنى فالحق مع علماء الكوفة صحيح جواز 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 أمر فرعون برشيده بقوله تعالى اذا جاء أمرنا الثالثة أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيعمل 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 وكالتبات الحسن العجيب اذ يقال انظر الى قدرة الله تعالى أي الى عجائب مقدوراته لم يكن له متعلق اذ التباين لا مقدر وله

أي قدس سره مراراً أن هذا النقل غير مطابق لكذب النحو اذ علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على أن الفاعل لا يتقدم أصلاً وفي صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقاً واذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افراداً وتثنية وجمعاً لكونه حاملاً للضمير لا في صورة التأخير بل أو جوافيه افراد الفعل أبدأ فتدبر (أقول اتفق علماء البلاغة على الفرق) في صورتى التقديم والتأخير (بحسب المعاني الثاوية) وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على أصل المراد المفهومة من الكلام ككونه رذاً للانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكماً وكذا 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 أنقالت وما قلت أنا) مع أن الأول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لأحد غيره بخلاف الثاني فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره (الى غير ذلك) من الكلام فكما لا يعاب عدم الفرق بين هذين الكلامين فكذلك لا يعاب عدم الفرق فيما نحن فيه (وان كان) العربي الفصح (بليغاً فلا نسلم أنه لا يفرق) بل يفهم في التقديم النسبة من تين بخلاف التأخير (كيف) لا يفرق (ومستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء) هذا كلام متين ثم أراد أن يبين التكلفة 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) الشئ (بعده فذال) هو المنسوب اليه (والا) يذكر (فيعتبر تعلقه بما تقدم) سوى الربط الذي يقتضيه المقدم أن يرتبط ما ذكر بعده به (فيلاحظ الربط تانياً 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 تانياً حتى يستفاد معنى هو المنوي لكن الأمر سهل عند من خدم العلوم الأدبية فثبت (ومن ههنا) أي من أجل الفرق الذي بين التقديم والتأخر (صح قام الزيدان) لكونه مستند الى المؤخر فاذا فعل (دون الزيدان قام) لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيقوت التناظر (فالخروج ههنا) أي في نحو زيد قام (مع علماء البصرة) من كون الفعل مستنداً الى الضمير وان فهم الربط من تين (هذا) فأحفظه فانه حقيق بالحفظ (الثالث) من الخصصات المتصلة (الغاية ولفظها الى وحى) وقد مر في حروف المعاني (نحو) كرم بنى تيم الى أن يدخلها او وهي كالشرط اتحاداً وتعدداً) فقد تكون واحداً أو متعدداً اجتماعاً أو بدلاً (و) هي (كالاستثناء في العود الى الجميع أو الى الأخيرة) اذ اعقت بعد جمل متعاطفة (والمذاهب) ههنا هي (المذاهب) المذكرة ثم (والمختار) ههنا (المختار) ثم فالمختار عندنا الانصراف الى الأخيرة وعند الشافعية الى الكل ووجه الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان والرافضي مشترك فيهما وأبو الحسين ان ظهرا الاضراب فلان خيرة والا فكل (في التحرير لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج شئ منهما بعض المسمى) من أفراد العلم (فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير) وهي تقدير فقدان الشرط وما بعد الغاية لعدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصاً ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان متاً على مذهبنا أيضاً لكن لما كان دعوى الشافعية أنهم مخصوصان تنزل الى رأيهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير (أقول) في جوابه (قد 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 اتفاق والكلام كان في الوضعي المطرد واليه أشار في التحرير أيضاً فانه قال في أثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضادان أي قد يتفق مع قصر التقادير 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 الأسماء لا يدخلهما المجاز الأول أسماء الاعلام نحو زيد وعمر ولائها أسماء وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق في الصفات نعم الموضوع للصفات قد يجعل علما فيكون مجازا كالاسودن الحرب اذا لاراد به الدلالة على الصفة مع أنه وضع له فهو مجاز أما اذا قال قرأت المزي وسبويه وهو يريد كتابهما فليس ذلك الا كقوله تعالى واسئل القرية فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرأت كتاب المزي فيكون في الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور والمجاز الثاني الاسماء التي لأعم منها ولا أبعد كالعلوم والمجهول والمدلول والمذكور

اباه من المخصصات لم يريدوا التخصيص بمادأما بل في بعض الاحيان قلت ظاهرا كلامهم دعوى وضعهما للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفقا لم ينحصر في هذه الخمسة بل قد يوجد في غيرهما من المتصلات الغير المستقلة نحو كلمة بل ولا العاطفة والظرف قدسبر ❖ (الرابع) من المخصصات المتصلة (الصفة نحو أكرم الرجال العلماء) فيخرج الجهال (قبل تخصيصها ليس افضيا) فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة (وقد مر ما عليه) في مسألة العام بخصوص حقيقة أم مجاز (و) الوصف (في تعقبه المتعددة) المعطوفة بعضها على بعض (كتميم وقريش الطوال كالاستثناء) في تعقبه الجمل المتعاطفة مذهبا ومختارا ❖ (واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف) فيلزم عدم ثبوت الحكم البعض (وأما النافون) للمفهوم (فلا يقولون) بتخصيصها (كذافي التحرير أقول) ليس كذلك بل (الظاهر أن التخصيص بمعنى القصر اتفاق) بيننا وبين القائلين بالمفهوم (وإنما الاختلاف في اثبات النقيض) للحكم في البعض المخرج فقائلوا بالمفهوم نعم والنافون لا (فتأمل) والحق ما قال صاحب التحرير فإن العام في هذه الصور مستعمل في معناه ولم يقصر على البعض أصلا عند الخفية كما عرفت من أن أداة الشرط يخرج الطرفين عن التمام ويفيد الحكم التعليق في جميع الافراد لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض في البعض والافقي الكل وان لم يتحقق أصلا لم يتحقق أصلا وأداة الغاية يفيد انتهاء حكم العام ان قارنته فحكم على المعنى المنتهى بالغاية لان العام مستعمل فيه والصفة بتقديره الجنس أولا ثم يعتبر عومه 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 بقريته هذه المعارضة أن المراد منه البعض الآخر كافي المخصص المستقل وأما عندنا فليس الأمر كذلك لأنه لو كان المراد من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى أكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء أو أكرم الرجال العلماء العلماء وهو كآثر بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التأكد بخلافهم فان معناها عندهم الحكم المخالف في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه أما أولا فلا لأنه لو كان المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط أو الصفة أو الغاية لغاية لفهم التكرار والوحدان بكذب وأما ثانيا فلا ان هذه القيود غير مستقلة لا تفيد المعنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح للتعلق الا بطريق التأكد فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم لفقدهما شرط الشبوهة وفهم واستقم ثم ان قد دريت ان في الاستثناء أيضا العام باق على معناه واذ قيد بالآخر اخرج فهم من المركب معني يصدق على الباقي بالوضع النوعي للمركبات فهو أيضا ليس تخصيصا وإنما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختار فيه ما اختاره المصنف من أن المراد بالصدر الباقي والاستثناء قريته فقد ظهر أن ماعده الشافعية من المتصلات مخصصا ليس فيه قصر أصلا والحق ما ذهب اليه الخنفة من أنه لا تخصيص الا بالمستقل لأنه هو القريته على القصر فاحفظه فانه به حقيق واما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه أقدام الافهام حتى ان بعض المتأخرين منا وتبعه المصنف اختاروا مذهبهم وظنوا أن قول الخنفة اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة تترتب عليه بل ظنوه شيئا فريا ❖ (الخامس) من المخصصات المتصلة (بدل البعض نحو أكرم بني تميم العلماء منهم ولم يذكره الأكترون) من أهل الأصول (قيل) انما لم يذكره (لان البديل منه في نية الطرح) لان البديل هو المقصود بالنسبة فلا اعتمادا به فلا يريم ولا يخص (وفيه نظر لان الذي عليه الحقون كالزنجشري ومثله) في تحقيق كون البديل مقصودا بالنسبة (أن البديل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر) مطلقا حتى لا يعتبر عومه وخصوصه (بل هو) جى به (للتجهيد والتوطئة) لذكرا البديل (ليفاد بجموعهما فضل تأكد وتبيين لا يكون في الافراد) لان النسبة متكررة (هذا) واعلم أن مشايخنا انما لم يذكره لان البديل منه مستعمل في معناه كيف

اذ لا شئ الا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شئ * هذا تمام المقدمة ولنشتغل بالمقاصد وهي كيفية اقتباس الاحكام من الصيغ والالفاظ المنطوق بها وهي أربعة أقسام (القسم الاول من النون الاول من مقاصد القطب الثالث في المحمل والمبين) اعلم أن اللفظ اما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مينا ونصا واما ان يتردد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح فيسمى مجمولا واما أن يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني فيسمى ظاهرا والمحمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللفظ ولا بعرف الاستعمال وينكشف ذلك بمسائل (مسئلة) قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت

لأر يديه البعض الذي هو البديل صار بدل الكل لان المعبر فيه عنية لما استعمل فيه البديل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة الى البديل ليفيد فضل تو كيد فليس هذا من المخصصات فتدبر * ولم يفرغ عن المتصلات أراد أن يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير ضروطة فقال (مسئلة) (العرف العملي) أي تعامل الناس ببعض أفراد العام (مخصص) للعام بتلك الأفراد (عندنا خلافا للشافعية حرمت الطعام وعادتهم أكل البرانصراف) الطعام (اليه) عندنا خلافا لهم (وأما) التخصيص (بالعرف القولي) بان جرى العرف بهجران الاستغراق للكل بل كلما أطلقوا في العرف أرادوا وبعض الأفراد (في اتفاق) بيننا وبينهم مخصص (كالدراهم) تطلق (على النقد الغالب) في العقود (لانا الاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في) قوله (اشترى لحما وقصر الامر عليه) حتى لو اشترى غيره لم يكن ممثلا (اذا كانت العادة كاه وما ذلك الاتبادر الخصوص وهو متحقق في العملي كلقولي) فيخص هو مثل تخصيصه (والفرق بين المطلق المقيد والعام المخصص كما في شرح المختصر) بأنه يجوز تقسيم المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقسيمه المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشترط لجان القبول الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فإنه في غير محل النزاع (لغو) غير مسموع (اذا المناط) في تقسيم المطلق بهذا (التبادر) الى التقسيم للتعامل وهو موجود في تخصيص العام (قبل هذا) أي قياس العام على المطلق (قياس في اللغة) فلا يقبل (أقول) في دفعه ليس قياسا في اللغة (بل استقراء) فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تجوزا (كرفع الفاعل) ثبت باستقراء الفواعل الأخرى في الرفع (فتأمل) فإنه الحق الشافعية (قالوا الصيغة) المستعملة مع العرف العملي (عامة) لغة (ولا مخصص) فيبقى على عمومه (قلنا) المقدمة الثانية (ممنوعة) فإن عادتهم مخصصة أصيغتهم لان غلبة العادة ينزح الى غلبة الاسم كالدراهم على النقد الغالب) فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس الغلبة العادة (فإنه لا باعث للخصوص) فيه (الآن استعمله أغلب) فالقول بتخصيص القولي وصورته قريبة دون العملي تحكم صريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر للدمي وهو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع أن غلبة العادة اذا تجر الى غلبة الاسم صار المخصص عرفا قوليا 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 مقدا على الخاص أو بالعكس وسواء كانا متلاصقين أم يكون أحدهما مقدا أو مؤخرا وهو المختار عند الشافعية (وهم) القاضي الامام (أبو زيد وجع منا) هذا شئ عجيب فإن القاضي الامام صرح في الاسرار بأن التخصيص لا يكون متراخيا وما يظن فيه التراخي فليس بيان ابل رفعا لكم الثابت عن بعض الافراد (ومنعه بعض مطلقا) متراخيا أحدهما عن الآخر أو موصولا كل منهما بصاحبه (وفصل الخنفة العراقية والقاضي) أبو بكر (وامام الحرمين) كلاهما من الشافعية وهو المختار (بان الخاص مخصص أن كان متأخرا وموصولا) بالعام (والا) يكن موصولا (فالعام ناسخ) له ان كان متأخرا غير مقارن الآن تدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المتبدم فيخص العام حينئذ كإخص قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شئ فإن الله نجسه بما سوى سلب القتل مع كون الحكم باعطاء السلب للقائل مقدما عليه كما مر (أو منسوخ بقدره) ان كان مقدا على الخاص الغير المقارن (وسبق) هذا العام المنسوخ البعض (قطعيانق الباقي) لا كالعالمه اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متأخر ابل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا (وان جهل التاريخ) بين العام والخاص (ساقطا) اذا لم يظهر ترجيح أحد هدهما على الآخر (فيتوقف بقدره الى دليل) آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه وانما يقيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متاصل في الباب (ويؤخر

عليكم الميتة ليس بمجمل وقال قوم من القدرية هو مجمل لان الأعيان لا تتصف بالتحريم وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين وليس يندى ما ذلك القفل فيجزم من الميتة مسها أو كلها أو النظر إليها أو بيعها أو الانتفاع بها فهو مجمل والأيم يحرم منها النظر أو المضاحجة أو الوطء فلا يندى أي ولا بد من تقدير فعل وتلك الأفعال كثيرة وليس بعضها أولى من بعض وهذا فاسد إذ عرف الاستعمال كلوضع ولذلك قسمنا الاسماء الى عرفية ووضعية وقدمنا بيانها ومن أنس بتعارف أهل اللغة واطلع على عرفهم علم أنهم لا يستتريبون في أن من قال حرمت عليك الطعام والشراب أنه يريد الأكل دون النظر والمس وإذا قال حرمت

المحرم احتياطاً فإنه لا شناعة في تركه المباح إنما الشناعة في فعل المحرم ثم إن ما ذكره هو الذي يساعده عليه الدليل وينطبق عليه القروع الفقهية فإنه 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 وراه الشيخان ولم يخصوا العموم به بل أسقطوهما ولو ابا القياس فرجح في الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني وأيضاً عارض حديث النهي المذكور حديث اباحة الصلاة وقت الاستواء بركة ويوم الجمعة فإخصوا العموم به بل علوا المحرم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البدع أنه يحمل على المقارنة وتخصيص العام وأيضاً كرفي مجتبع التعارض من أصول الامام نخر الاسلام أن في صورة التعارض يجمع بحمل العام على الخاص وسيصرح به المصنف أيضاً الآن يقال الاصل أن لا يعمل بهما لكن الأمر في نفسه أن حكم أحدهما ثابت فلاجل الفتوى يحمل العام على الخاص وهو أهون من حل الخاص على الحجاز اليمه ثلاثاً لتعطل الحادثة فتأمل فيه قال (المحوزون أولاً) لو لم يكن الخاص مخصصاً للعام الكفاي مطلقاً لما وقع وقد وقع كثيراً منه قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن (مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم) ويندون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فأخرج الحمل المتوفى عن الزوج وليس بينهما مقارنة (ومنه) قوله تعالى والمحصنات من الذين أووا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات) فأخرج الكفاية عن المشركات (فان الكفاية مشرطة للتثليث) كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة نزلت في النصارى (وغيره) من اتخاذ اخبارهم وورعياتهم أرباباً من دون الله وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من حقايقهم (قلنا) ان القول بالتخصيص باطل بل الكريمة (الأولى) وهي قوله تعالى وأولات الاحمال الخ (متأخرة عن الثانية لقول ابن مسعود من شاء باهله أن سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة) كذا ذكره الامام محمد في الأصل كذا في التيسير وروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن مسعود أنه بلغه أن علياً يقول تعدأ آخر الأجلين فقال من شاء لاعنته أن الآية التي في سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهر او كل مطلقة أو متوفى عنها زوجها فأجلها أن تضع حملها وأخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن ابن مسعود من شاء حالفته أن سورة النساء القصرى أنزلت بعد الاربعه أشهر وعشراً وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن والروايتان مذكورتان في الدرر المشورة واذ ثبت هذا (فيكون نسخاً للتخصيص) فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة أولات الاحمال مخصصة لعمله مخالف لإجماع الصحابة فان الصحابة اختلفوا في عدة الحمل المتوفى عنها زوجها فأما المؤمنتين 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 تنكحوا المشركات) ذكره جماعة من المفسرين) فتكون ناسخة لها لا مخصصة وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال نسخت وأحل من المشركات نساء أهل الكتاب وروى أبو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح أهل الكتاب أجلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضى الله عنه لفظ استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعهنى أنه أخرج الله من ذلك التحريم الذي كان تابوا وهو النسخ (قال في الكشف ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقاً) فتكون متأخرة في النزول وروى أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جابر بن نفير قال سمعت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جابر تقر المائدة فقالت نعم فقالت أما انها آخروا نزلت فآو جدم فيها من حلال فاستجابه وما وجدتم من حرام فحرموه

عليك هذا التوب أنه ير يدالبس واذا قال حرمت عليك النساء أنه ير يدالوقاع وهذا صريح عندهم مقطوع به فكيف يكون مجمل والصريح تارة يكون يعرف الاستعمال وتارة بالوضع وكل ذلك واحد في نفي الاجمال وقال قوم هو من قبيل المحذوف كقوله تعالى واسئل القرية أي أهل القرية وكذلك قوله تعالى ألمت لكم بهيمة الانعام أي أكل البهية وأحل لكم صيد البحر وهذا أن أراد به الحاقه بالمجمل فهو خطأ وان أراد به حصول الفهم به مع كونه محذوفاً فهو صحيح وان أراد به الحاقه بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازاً (مسئلة) قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمي الخطأ والنسيان يقتضى بالوضع نفي

وأخرج أبو داود في ناسخه وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد وقوله وان جاؤك فاتحكم بينهم وأعرض عنهم وروى أبو داود في ناسخه بأبيها الذين آمنوا ليجعلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى 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 (قصر الحكم على البعض وأما أنه تخصيص فلا) يلزم (لجواز أن يكون رفعاً) للحكم عن البعض بعد ثبوته (لادفعاً) للحكم من بدء الامر فيكون تخصيصاً والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنه منع والأول ابطال فان قامت الدفعة أحسن فان فيه اعمال الدليلين قال (وتحسين الدفع سيدفع و) قال الجوزي ومن مطلقاً (تأنيان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة) فلجوزي انتساح الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل (ولا يبطل القاطع بالمحتمل) وهذا لو تم لدل على عدم انتساح الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى (فلنا لا نسلم أن دلالة العام محتملة) وقد تقدم اثباته بل يتساويان نعم العام المخصوص بالكلام المستقل ظني فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلزمه (ولو سلم) أن دلالة العام محتملة (فلا تخصيص في الشرع بالاستقراء الا بالعام) فكلاهما مظنون فلا بأس بنسخ أحدهما الآخر قال في الحاشية بهذا الدفع ما قيل ان معنى كون الخاص قطعياً بالعام محتملاً أن الألفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعات للخصوص والالفاظ العامة تختلف في كونها موضوعات للعموم فللخاص قوة بخلاف العام هذا وهذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مساعاً للشبهة فيها وخلاف من خالف لعدم اطلاعه به بما ثبت ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن الدلائل المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع أيضاً بل أوضاع العام كلية داخلية تحت ضابطة متواترة وألفاظ الخاص منها ما روى بالأحاد فتدبر (قيل) في حواشي مرزاجان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني (المراد) من الخاص (ما يكون خاصاً بالقياس الى ذلك العام) وما يظن به كونه مخصصاً أو استخايبكون خاصاً بالنسبة اليه البتة (مثل لا تكرم الجهال بالنسبة الى أكرم الناس) هكذا أجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسداً فان الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله (ولا يخفى أن دلالة ذلك الخاص على ثبوت الحكم فيه نفي ما منه قطعي) لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص (بخلاف العام فإنه محتمل) لانه وان كان في فرد ما منه قطعياً بالكلية يجوز أن يكون هذا غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعاً بالحكم الذي فيه المظنون (أقول مع أن القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهودينهم) فلا ينبغي أن يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر دافعاً لكلامه فإنه لا يريد على المناقشة اللفظية لم يكتف به فقال (يرد عليه) ولأنه لا يتم في الخاص من وجه) من العام فإنه عام أيضاً والانتساح فيه لحكم بعض أفراد مع بقاءه في البعض الآخر وحكم هذا البعض مظنون (مع عموم المدعى) لهذا الخاص من وجه أيضاً (كما يظهر من الدليل الأول) فلم يتم التقريب الا أن يقال المدعى وان كان عاماً لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساح الخاص المطلق بالعام المطلق فيم الحكم بعدم القائل بالفصل وعلى هذا يلغى الكلام كله فإنه يمكن أن يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساح الخاص المقدم بالعام فلا يجوز انتساح العام المقدم بالخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لساناً نعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة اليه المتأخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتأخر عنه وكذا نسخ الخاص بالنسبة اليه به لعدم القول بالفصل فهذا كله لغو وتعب (و) أقول (تأنياناً) تمتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الأفراد لان المقطوع هو فرد ما أو ما جميع الأفراد قطونة فلا يصح آخره من العام الذي ورد بعده اذ لا أولية (وهو خلاف المذهب) فلم يتم التقريب الا أن يقال انهم أوردوا هذا ابطالاً لمذهبنا لا لاثبات مذهبهم بانه يلزم عليكم ابطال المقطوع بالمظنون فتدبر (و) أقول (تالفاً القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فان الوضع لكل واحد واحد)

نفس الخطأ والنسيان وليس كذلك وكلامه صلى الله عليه وسلم يجعل عن الخلف فالمراد به رفع حكمه لاعلى الاطلاق بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع ارادته بهذا اللفظ فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطأ والنسيان اذ يفهم منه رفع حكمه لاعلى الاطلاق وهو المواخذة بالذم والعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نص صريح فيه وليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره ولا هو يحمل بين المواخذة التي ترجع الى الذم ناجز أو الى العقاب أجلا وبين الغرم والقضاء لانه لا يصيغه لعمومه حتى يجعل عام في كل حكم كالم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم

لا للفرد ما فهو انما يفهم عقلا لانه موضوع له وهو المراد بالعقلية فلا توجه المناقشة بأن القطع فيه لغوي أيضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العام بالكلمة وبالجملة ان دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من الوازم (فإذا ابطالنا المحتمل بالمحمول أي الافراد) الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام المتأخر (بالافراد) الموضوع لها العام الثاني (لزم عقلا انتفاء المطلق قطعاً) اذ كان انما يفهم الملازمة بينهما وبين الافراد اذا ارتفعت الافراد ارتفع ما هو من لوازمه في الذمهم (فبطل القاطع) وهو فرد ما (بالقاطع) هو لزم وبطلانه لبطلان الافراد والحاصل أن النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من أفراد الأول بكل من الثاني وهما مضمونان مدلولان مطابقة وأما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد إذا كان مفهوما بالعرض بطل بالعرض ولا استحالته فيه وان ادعى استحالة بطلان القاطع بالظنون على هذا النحو فتحته ونطالبه بالبرهان (تأمل) (و) قال الجوزون (ثالثا) التخصيص أولى من النسخ لانه أغلب (وقوعا من النسخ والاغلب أولى) وفيه اعمال الدليلين من وجه لان المخصص معمول في معناه والمخصوص في بعض معناه وأما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكلمة (قلنا الكلام في) الكلام (المستقل) المفسد الحكم المعارض لحكم العام في البعض (ولانسلم أنه فيه أغلب) بل أقل القليل وليس في التخصيص اعمال الدليلين في مدلولهما بل حل لأحدهما على الآخر (وفي النسخ اعمال الدليلين في تمام مدلولهما في زمانين فهو أولى) من التخصيص فتدبر قال (المفصلون) أولا أقول اذا قيل في شهر لا تكرم الجاهل ثم قيل (في) شهر (آخر) كرم الناس (و) قيل (في) شهر (ثالث) لا تكرم العلماء لا بعد كلام الوسط لغوا ولوقيل بالتخصيص مطلقا) مقدا كان العام أو مؤخر (لزم ذلك) اللغوانه اذا خصص من الناس الجاهل لم يبق الا العلماء واذا خصص لم يبق شيء فإلزم اللغو قطعاً ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لا يخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالأول صار الناس بمعنى العلماء فصار الأمر بالاكرام والتهنى عنه ورد على شيء واحد والتخصيص انما يكون في العام والخاص فلم يبق الوسط مع الآخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر (و) قال المفصلون (ثانيا) اذا 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 تمتع أنه اجمال لذلك المفصل اذ عند قرينة التخصيص) وهي الخاص المتقدم (اجمال للباقي) كيف وحينئذ استعمل في البعض فهو اجناسه (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 متقدم اذا كان صالحا لا تنسخ وحكم المعارضة انسخ المتقدم بالتأخر فيمنسخه 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) بانه اذا انفصل الخاص عن العام وتأخر (فهو ناسخ) عندنا أيضا فلا استحالته في جريان الدليل لانه لم يتخلف المدعي (واذا قرن) ذلك الخاص المتأخر (فانما سمي بتخصيصا) لشبهه بالاستثناء) اذا لمكان الرفع للقارنة فصار دافعا كما في الخاص المتقدم المقارن (فيصير) العام مقارنا لهذا الخاص (تكلما) بالباقي (بعد التخصيص) (والحاصل أن المقضى) 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 للعام 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 اضمار فعل والحكم ههنا لا بد من اضماره لاضافة الرفع اليه كالفعل ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الدم والعقاب ههنا ولو طء ثم فاقبل فالضمان أيضا عقاب فلا يرتفع قلنا الضمان قد يوجب امتحانا للثبات عليه لا للانتقام ولذلك يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة بسبب الغير ويجب الانتلاف كالضطر في المنجسة وقد يجب عقابا كما يجب على المتعد لقتل الصيد ليدوق وبال أمره وأن يجب على الخطي بالقتل امتحانا فإعاب ما يلزم أن يقال ينتفي به كل ضمان هو بطريق العقاب لانه. وأخذة وانتقام بخلاف ما هو بطريق الخبران والامتحان والمقصود أن من ظن

الأصحاب تأخذ بالأحدث والأحدث على ما سيجي في السنة إن شاء الله تعالى وأيضا لو تنزلنا فالظاهر منه تأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالأحدث فالأحدث وهذا مثل المرفوع ولو تنزلنا فهذا أمر لغوي فإنه يرجع إلى أن الأقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الأحدث بل يعارضه وإذا كان قول واحد من اللغو بين مقبول ولا فكيف يمكن هو أجل في العاوم كالمعلم من النغوية والمعارف الإلهية لا سيما مع مشاركة مثله أو الأرفع منه (وأوجب بحمله على ما لا يقبل التخصيص) كما إذا لم يكن عاما أي تأخذ بالأحدث فالأحدث مما لا يقبل التخصيص (جمعا بين الأدلة) بين هذا البليل وبين دليل المخصص مطلقا (أقول دليلكم مدخول كما تقدم فيبقى دليلنا سالما) فلا تعارض حتى يجمع ولو زيد عليه ما مر عن ابن عباس رضي الله عنه في انساخ ولا تسكوا الشركات لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك أن تستدل بالاجماع المتقدم (الماتعون) للتخصيص مطلقا فالو لو كان الكتاب مخصصا لزم تبيين المين) لان التخصيص تبيين والكتاب مبين (لقوله) تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم فإنه يدل على كونه عليه) وعلى آله الصلاة والسلام ميبنا للجميع) فهو مبين (وتبين المين تحصيل الحاصل) فلا يصح (أقول اغنايم) البليل (ولو لم يكن هذا العام) هو ما نزل إليهم (مخصصا بالتخصيصات الكتابية) أي بتخصيص بعض الكتاب لبعض (فالدليل موقوف على المدعى) وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فإن قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالما قلت الباعث وجود التخصيص من غير ريب (وعروض) هذا الدليل (بقوله) أنه إلى (في صفة القرآن تبيانا لكل شيء) ومن جعلته الكتاب فهو تبيان له فيجوز التخصيص فإنه تبيان للعام وهو من كل شيء أيضا وفيه أن غاية ما لزم أن القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم أنه كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز أن يكون تبيان الله بوجه آخر فتدبر فالأولى أن يجعل معارضة لتقديم الدليل هي ان تبيين المين باطل فنقول أنه باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وهو مبين للقرآن أيضا بهذه الآية والأوجه أن يورد نقضا بان دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بهذا النص (والحل أن الكل) من الكتاب والسنة (وردد على لسانه فهو المين تارة بالكتاب وتارة بالسنة) فلا يلزم من تبيين الرسول صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه أن لا يكون ميبنا بالكتاب لجواز أن يكون هذا التبيين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المتأخر (مسئلة) * يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص السنة المتأخرة بالمتأخرة (والخلاف فيهما كما تقدم) والمتأخر عندنا أنه إذا كانا مقترنين فيخصص والا فينسخ المتقدم المتأخر وخلاف الشافعية في انساخ خاص الكتاب بهام السنة المتأخرة وأعمه بخاصها أشد فانهم لا يجوزون انساخ الكتاب بالسنة (مسئلة) * لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد) وكذا تخصيص السنة المتأخرة بخبر الواحد (مالم يخص بقطعي) دلالة وثبوتا (وأجاز الباقون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء خص بقطعي قبله أم لا (وتوقف القاضي) أبو بكر من الشافعية (أي لا أدري أيجوز) التخصيص (أم لا لتأني) أي الكتاب (قطعي من كل وجه) لان المتن متواتر للعام قطعي الدلالة كما هو بأقوم حجة (والخبر ظني) متنا لانه خبر الواحد (فلا يخصه وبعده) أي بعد التخصيص (يتساوان) في الظنية لان العام المخصوص ظني بل الخبر أقوى منه لأن الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فإنه صار ضعيفا لاجل معارضة القياس على المخصص الذي هو أضعف من الخبر كما تقدم فتدبر ثم الخبران كان مقارنا لتخصيص ظاهر وان كان متأخرا فينبغي أن يكون ناسخا لان المخصص وان كان ثابتا يجب 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 الأحاد من عدم قوله تعالى وأحل الله البيع (واستدل أولاد) أمير المؤمنين (عمر) رضي الله عنه (حديث فاطمة بنت

أن هذا اللفظ خاص أو عام لجميع أحكام الخطأ أو محتمل متردد فقد غلط فيه فان قيل فلو ورد في موضع لا عرف فيه يدرك به خصوص معناه فهل يجعل نفي الأثر بالكيفية حتى يقوم مقام العموم ويجعل مجعلا قلنا هو محتمل نفي الأثر مطلقا ونفي آحاد الآثار ويصلح أن يراد به الجميع ولا يترجح أحد الاحتمالات وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر أما من يقول بها فيتبع فيه الصيغة ولا صيغة المصمرات وهذا قد أضمر فيه الأثر فعلى ما إذا يعول في التعميم فان قيل هو نفي فيقتضى وضعه نفي الأثر والمؤثر جميعا فان تعذر نفي المؤثر بقربته الحس فالتعذر مقصور عليه فيبقى الأثر منفيًا قلنا ليس قوله لا يصام

قيس أنه لم يجعل لها سكتي 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 البتة قالت فما صمتته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكتي والنفقة قالت فلم يجعل لي سكتي ولا نفقة وأمرني أن أعزق بيت ابن أم مكتوم وفي رواية أخرى فيه عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكتي 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 وأحجابه (بقول امرأة) وهذا الاستدلال يتوقف على حجة قول الصحابي الآن يثبت الإجماع على الرد بهذا النمط (وأوجب انما رده) أمير المؤمنين (تردده في صدقها ولذلك زاد لادري أصدقت أم كذبت) في صحيح مسلم عن أبي اسحق قال كنت مع الأسود بن يزيد جالسًا في المسجد الأعظم ومعه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأحجابه وسلم لم يجعل لها سكتي ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفا من حصى فخصه به فقال ويلك تحدثت بهذا وقال عمر لا تترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وأحجابه وسلم لقول امرأة لا لادري لعلها حفظت أو نسيت لها السكتي والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الأن يأتين بفاحشة مبينة وفيه أيضا قول عروة أن عائشة أنكرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مشكوكًا 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) استدلت (ثانيا) بقوله صلى الله عليه وآله وأحجابه وسلم (إذا روي عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه) قال صاحب سفر السعادة أنه من أشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني قد جاء بطرق لا تخلو عن المقال وقال بعض من سمع قد وضعه الزنادقة وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فحكمة هذا الحديث تستلزم ضعفه وورده فهو ضعيف مردود (أقول) الخلاف فيه (محمول على النسخ فإنه مخالف تامه) حيث يبطل المنسوخ بالكيفية (فلا يصح بالضعيف وأما التخصيص فله موافقة) من وجه (لأنه بيان) معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب وإن ذكره بعض مناحنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملحجة كيف المخالفة المعارضة وأما النسخ ففيه اعتبار معنى زائد للدلالة لفظ عليه (و) قال (في المناهج) هذا (منقوض بالتواتر) فإنه أيضا مروى عنه صلى الله عليه وآله وأحجابه وسلم (ورد بان غاية ما لزمنه تخصيص دليله) هو الحديث المذكور فان تخصيص التواتر الكتاب جائز قطعاً فالمراد بغيره (والعام المخصوص حجة في الباقي) بالاتفاق فيبقى حجة في أخبار الآحاد قال مطلع الاسرار الالهة قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لو ورد النقض بالتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص التواتر أولى من تخصيص الصحيح بل هو أولى لان المعنى والله أعلم إذا روي عنى حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله لان صيغة المجهول إشارة إليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره (فتدبر) الميجزون (قالوا) أولاً الكتاب العام قطعي المتن) اثواتره (ظني الدلالة) لان العام ظني (والخبر الخاص بالعكس) ظني المتن لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص قطعي (فلنكل) منهما (قوة من جهة) وقد تعارضوا (فوجب الجمع) فيؤول العام بالتخصيص وفيه أن أخبار الآحاد في الاكترامة فعلى فرض ظنية العام الخبر ظني المتن والدلالة فظنه أضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح (أقول مع استنائه على ظنية العام) وهي ممنوعة فإنا بينا أنه قطعي (يرد عليه أن قطعية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته لان الدلالة فرع الثبوت) واذ في الثبوت شبهة في الدلالة بالطريق الاولى ففيه شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة (خلاف 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 وثانياً أن الشبهة

ولا عمل ولا خطأ ولا نسيان أو رفع الخطأ والنسيان عاما في نفي المؤثر والأثر حتى إذا تعذر في المؤثر بقى في الأثر بل هولت في المؤثر فقط والأثر ينتفي ضرورة بانتفاء المؤثر لا بحكم عموم اللفظ وشموله له فاذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازا إيمان جميع الآثار أو عن بعض الآثار ولا ترجح الجملة على البعض ولا أحد الأبعاض على غيره (مسئلة) في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بقائمة الكتاب ولا يصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا تسكح الا بوشهود ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فان هذا نفي لما ليس منه فيما بصورته فان صورة التسكح

في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعادلا بل الخبر الخاص عندهم أقوى لان عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص واذا وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء عن الظنية (و) قالوا (نايبا الصحابة 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 مفهوما منها الموافقة حرمة الجمع بين المحارم فلم تدخل العمرة على بنت أخيها في ما وراء ذلكم فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف لا يحكم ما دل عليه قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين بالدلالة فافهم (و) خصوص قوله تعالى (بوصيكم الله في أولادكم بغير القاتل) رواه الترمذي عن أبي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث (ولا يتوارث أهل ملتين) رواه أبو داود وابن ماجه مع زيادة وفيه أن المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لا يحكم الآية (و) خصوص تلك الآية بقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) وفيه أن عموم الأولاد 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 اذا كانت الصيغة عامة نعمة والجمع وهو كمن ليس من صبيغ العجم فان قلت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضيت الله تعالى عنها فهت من هذه الآية حتى سألت الميراث قلت لعل فهمها بقياس أولاده صلى الله عليه وآله وسلم على أولاد الأمة فرده الخليفة بآداء معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان لأنه كان قاطعا عنده مثل قطعة الكتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من التوارث ومن ههنا ظهر لك أن ما قد حبه النصير الخليفة الطوسي في شأن الصديق الأكبر من أنه خصص الكتاب بخبر الوالد في غاية حماقة وبلادته وجهه عصمنا الله وسائر المسلمين عنه وأما تخصيص غيرهم فلا أنه كان مقطوعا عنهم ألم تر أن أمير المؤمنين عمر رضيت الله تعالى عنه حين جاءه أمير المؤمنين علي والعباس يتنازعا وفي المجلس أمير المؤمنين عثمان والزبير وسعد رضيت الله عنهم سأل القوم وقال للقوم أنشدكم بالله الذي باذنه 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 بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض أن تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم وقال أمير المؤمنين عمر والله انه أي أبابكر لصادق وبار راشد تابع الحق يعني أنه صادق في رواية الحديث وبار راشد وتابع للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم إن لصادق أي في رواية الحديث وبار راشد تابع للحق أي في القضاء بمقتضاه وقال أيضا والله لا أقضي ببتك يا بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك أن أجلة الصحابة كانوا عاقلين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا يجمعوا 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 قطعية فلا يخفون على قطع أمر فيه ريبه وقد روى مسلم أيضا عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت للزوج المطهرات حين أردن طلب الميراث أليس رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى أيضا عن أبي هريرة هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقسم ورتي دينار ما تركت بعد نفقة نسائي وموتة عامي فهو صدقة وبالجملة ان قطعية أظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغي أن يرتاب فيه الا من هوشق بل أشق القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواية هذا الحديث ببلغ ثمانية عشر قالوا (وذلك اجماع على التخصيص) فقد عرفت أن التخصيص شبهة ورهاء فضلا

والصوم والصلاة موجودة كالخطأ والنسيان وقالت المعتزلة هو مجمل لتردده بين نفي الصورة والحكم وهو أيضا فاسد بل فساده في هذه الصورة أظهر فان الخطأ والنسيان ليس اسمائهما للصلاة والصوم والوضوء والنكاح ألفاظ تصرف الشرع فيها فهي شرعية وعرف الشرع في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصدهم كعرف اللغة على ما قدمنا ووجه تصرف الشرع في هذه الالفاظ فلا يشك في أن الشرع ليس يقصد بكلامه نفي الصورة فيكون خلفا بل يريد نفي الوضوء والصوم والنكاح الشرعي فعرف الشرع في نيل هذا الاحتمال فكانه صرح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي فان قيل فيجتمعت نفي الصحة ونفي

عن الاجماع فان قلت فحينئذ صار الاجماع مخصصا لاخبار الواحد قال (وليس تخصيصا بالاجماع) فان المجمعين خصوصا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص (فتفكر قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (انما يتم) ماذا كرت من تخصيص الصحابة (لوم 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 بين فصارت آحادا وقد عرفت كون حديث لا نورت قاطعا وقد عرفت أيضا أن المخصص في الحديثين السابقين الكتاب وهو قاطع (فلنا) لا نسلم أن الأحاديث المذكورة آحاد بل (تلك الأحاديث مشاهير لاجماعهم على العمل بها) فبلغت قوة (فيراد بها على الكتاب) وهي تعيد المطلق قال ولعل المراد ما يعبره ونسخ البعض فان ههنا ليس تقييدا 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 وكذا لم يكن تورث القاتل فانه قد ورد في بعض الاخبار أن هذا الحكم من شريعة موسى بقى الى الآن فلا نسخ وهكذا تورث أهل الملتين 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 كمنع البعض فتأمل (القاضي) قال (كلاهما قاطعي من وجه) اذ الكتاب قطعي متساو الخبر قطعي دلالة (على من وجه) اذ عام الكتاب مظنون دلالة وخاص الخبر مظنون متنا (فوقع التعارض) ولا ترجيح (فوجب التوقف) أقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لأدرى بل لأدرى التوقف) وهذا التمايز دلوا راد القاضي بقوله لأدرى الجهل الذي يشترك فيه العامة وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم (وأجيب بالمنع) أي يمنع كون عام الكتاب ظنينا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا (والترجيح) أي أجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع مرجح وهذا من قبل النافين فافهم (مسئلة «الاجماع») المشهور والمتواتر (بمخصص القرآن) لا الآحادى الابعاد تخصيصه بقاطع فانه كخبر الواحد (و) مخصص مطلقا (السنه) ان كانت من اخبار الآحاد (كتصنيف حد القذف على العبد) فان الكتاب عام للاحرار والعبيد وكتخصيص الاجماع السكوني على نزع ماء زهر من حين وقع الزنجي حد يشان الماء ظهور لا ينحسبه شيء رواه الترمذي بالغدير العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح فر السعادة (والتحقيق) أن الاجماع ليس محصا حقيقه و (أنه يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس) فان قال فعلى هذا القياس مخصص حقيقه مع أنه ظني قلت القياس الذي أجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع أن شارح المختصر من أصحاب ظنية العام فتأمل فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقه (لعدم اعتباره زمن الوحي) في حياته صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه لانه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لرأى 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 حوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تأخير المخصص فلا بعد في كونه مخصصا بعد زمن الوحي عندهم قلت يجوز والتأخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتأمل ولا يتوجه على مذهبتنا حتى يحتاج الى تكلف الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ (كالمولعوا بخلاف النص الخاص) فانه اجماع رافع لحكم النص (التضمنه ناسخا) لان الاجماع لا يكون على خطأ (فالفرق بين التخصيص والنسخه) بأن الاول جائز دون الثاني كما وقع عن أهل الاصول (لا يعود الى أمر معنوي) فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقه وباعتبار

الكمال أي لاصلاة كاملة ولاصوم فاضلا ولا نكاح مؤكدا ثابتا فهل هو محتمل بينهما قلنا ذهب القاضي إلى أنه مرتدين
 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 الموضوع والصوم صار اعبارة عن الشرعي وقوله لاصيام صريح في نفي الصوم ومهما حصل الصوم
 الشرعي وان لم يكن فاضلا كاملا كان ذلك على خلاف مقتضى النفي فان قيل فقول صلى الله عليه وسلم لا عمل الابنية من قبيل
 قوله لاصلاة أو من قبيل قوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان قلنا الخطأ والنسيان ليسا من الاسماء الشرعية والصوم والاصلاة

التضمن مخصص وناسخ قاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبروا الحقيقة (كذا في شرح المختصر) مسألة *
 القائلون بالمفهوم المخالف خصوصا به العموم) وأما مفهوم الموافقة فعندهم مخصص مطلقا ويفهم من اشارات كلام
 البعض أنه لا يخص لان العبارة أقوى اذا اخص بعبارة قاطعة أو لا والتحقق أنه تخصيص مطلقا ان كان جليا والاف كما سبق
 (كتحصيل خلق الماء ظهورا لا ينحصر الا ما غير لونه أو طعمه أو ريححه) رواه الترمذي بغير الاستثناء وقال صحيح (بمفهوم اذا
 بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا) رواه أبو داود ولكن بتعريف الخبث ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من
 عموم الماء ما كان أقل من قلتين وانما خصوص العموم به (لأنه ظني مشبه فتعارضوا الجمع أولى) من الاهداف فيجمع بتخصيص
 العام (فان قيل لانسليم المعارضة) بين المفهوم والمنطوق (فان المنطوق أقوى والمفهوم أضعف) فيهدر المفهوم ان كان في
 مقابلة المنطوق فان اعتبار الراجح أصل متأصل في الباب وما أوجب 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 فلا بد لادخول في المفهوم العموم والخصوص لان المفهوم انما يثبتونه لانه لو لا لانتفت 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 ينافي هذا وأما ثانيا فلان غاية ما لزم منه وجود
 القوة من وجهه في المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا تبلغ قوة المنطوق فلا مساواة في درجة الظنية أصلا (قلنا
 مساواتهما لئنا) أي مساواة العام والمخصص في قدر الظنية بعدم مساواتهما في أصل الظن (ليس شرط التخصيص للاتفاق
 عليه) أي على التخصيص (بخبر الواحد للكاتب كذا في شرح المختصر أقول لا يخفى أنه) أي عدم اشتراط المساواة في قدر
 الظن (ترجيح المرجوح وهو خلاف البدئية) فان قلت فما صنع للاتفاق على التخصيص خبر الواحد عام الكتاب قال (أما
 حديث التخصيص بخبر الواحد) عام الكتاب (فلا بد علينا ما تقدم من التخصيص) بالقاطع فصيحة ظنيا فاعتدلا وأما بدون
 تقدمه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق فان قلت هب العام دصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد
 بينا سابقا أن دلالة العام المخصوص تعادل دلالة القياس أو أضعف منه فكيف لا يكون أضعف من خبر الواحد (و) قال (في
 التبرير الحقيقي) في الجواب (أن مع ظنية الدلالة فيهما) أي العام والمفهوم (يقوى ظن الخصوص لغلطته في العام) ففي
 العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة في دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة
 لا شبهة في العام فهذه الغلبة تصير دلالة عندهم ظنية محتملة للخصوص فبأي شيء يقوى ظن الخصوص وأيضا بر د عليه ما قال
 المصنف (أقول الغلبة لو أفضى) الى ظن الخصوص (فانما يقضى ظنا ضعيفا) أي احتمالا مرجوحا (على خلاف الوضع
 لا الغلبة) أي غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل المفهوم في الضعف (الأثرى
 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 ظن) والخصوص (الاطناضعيفا) والظن لا يغني من الحق شيئا (ثم
 أقول لا يبعد أن يقال) في الجواب (العام عندهم كان مظنوننا لاحتلال المخصص) المطلق الثاني عن غلبة وقوع التخصيص
 (فلما ظن المخصص) الخاص وهو المفهوم (اشتد ضعفه) لصيرورة الاحتمال مظنوننا (حينئذ يعمل المخصص لوجود المساواة
 فتأمل) وهذا أيضا غير خال عن المناقشة لانا لانسليم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه منطوقا وهذا الظن وهذا
 لأن الضعيف يضمحل عند القوى فافهم ولك أن تحيب بان العام وان كان منطوقا لكن قائما للمفهوم وجوب التوقف الى

من الاسماء الشرعية وأما العمل فليس الشرع فيه تصرف وكيفما كان فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الابنية وقوله انما الاعمال بالنيات يقتضى عرف الاستعمال في جدواه وفائدته كما يقتضى عرف الشرع نفي الصحة في الصوم والصلاة فليس هذا من المحملات بل من المأوف في عرف الاستعمال قولهم لا علم الا مانع ولا كلام الا ما اولادوا لحكم الله وطلاعة الاله ولا عمل الا مانع واحدى وكل ذلك نفي لما لا يتنى وهو صدق لان المراد منه نفي مقاصده (دقيقة) القاضى رحمة الله اغرامه جعل اللفظ مجمولا بالاضافة الى الصحة والكمال من حيث انه نفي الاسماء الشرعية وانكر أن يكون الشرع فيها عرّف يخالف

البحث عن المخصص فالمرغوب على الظن أو لم يتبين انتهاء المخصص يبقى مثل المجلل غير مفيد شياً فإذا ظن المخصص ثبت هذا لعدم صلوحي العام معارضة وقوى الخصوص فتدبر فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم خاصاً حتى لا يتوقف فيه (مسئلة *
فعل الرسول عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام بخلاف العموم كالأول فالواصل 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 أمتي أو مشكوك الدخول نحو يوصيكم الله في أولادكم فإنه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلي هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصاً ما في الأول فظاهر وأما في الثاني فلانه يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم (مخصص) لكن ينبغي على مذهبا أن يقيد بما اذا كان موصولاً والافناج نسخ البعض (فان ثبت وجوب التأسي) في ذلك الفعل (بدليل خاص كان) هذا الفعل (نسخ العام) اذ لا يتحمل هذه الصورة المقارنة (أما دليل التأسي عوما) في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو فاتبعوني يحبسكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي (فقبل بمخصص بالاول) وهو العام (فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير) الاول (مخصصا بل يجب الاتباع) في الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل نسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات (وقيل بالوقف) فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج (المخصص التخصيص أولى للجمع) وان لم يخص بطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متأخرا ينبغي أن يكون ناشئا من دليل (وللثاني الفعل أولى فانه مع دليل الاتباع أخص) والخاص أقوى من العام فيعمل به (وفيه ما فيه) لأنه اذا ضم مع دليل الاتباع يكون أخص لكن وجوب التزم من أين لم لا يجوز أن يضم مع العام فيخصص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة أنه ان كان دليل التأسي مقدما على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التأسي منسوخ فيه وان كان مقارنا فيخصص فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التأسي مؤخرا فتمتل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلاله قرينة على عدم الانتساح والله أعلم (وسياق مفصلا في السنة ان شاء الله تعالى) (مسئلة * التقرير) هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع (مخصص) لذلك الفاعل (عند الشافعية مطلقا) سواء كان مقارنا أو متأخرا (وعند الحنفية ان كان العلم) بالفعل (في مجلس ذكر العام) فخصص (والا) يكن في المجلس بل متأخرا عنه (فمنح) لنا أن السكوت عند العلم (دليل الجواز عادة) لان عادته الشريعة النهى عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عنه الشافعية مطلقا وعندنا ان تأخر فناسخ وان 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 تكلم عليه بعض شراح المنهاج وقد بينا سابقا أن معناه ثابت ثم ان تعدي الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر فانه يلزم حينئذ تعليل الناسخ ونسخ الحكم بالقياس الا أن تكون العلة مفهومة لغة أو عرفا للشارع قطعان جواز نسخ العبارة بالدلالة (والا) يظهر علة مشتركة (والمختار عدم التعدي) لان التعدي من غير جامع غير معقول (قال السبكي) من الشافعية (المختار عندنا التعميم) مطلقا (وان لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضى التخصيص) بذلك الفاعل (وذلاله لقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكمي على الواحد الخ قلنا ذلك) الحديث (مخصصا) جماعا علم فيه عدم الفارق) لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام (وههنا لم يعلم) عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع (بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره) من المكلفين (والا) يكن مخصوصا بجماع علم فيه الجامع ويكون التقرير عام مطلقا (كان التقرير نسخا مطلقا) اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها فان قلت له علمه يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في نفس التقرير

الوضع فلزمه اضمأرشي في قوله عليه السلام لا صيام أي لا صيام مجزئاً صحياً أو لا صيام فاضلاً كما لا ولو يكن أحد الاضمارين بأولى من الآخر وأما نحن إذا اعترفنا بعرف الشرح في هذه الالفاظ صار هذا النبي راجعاً الى نفس الصوم كقوله لا رجل في البلد فإنه يرجع الى نبي الرجل ولا ينصرف الى الكمال الا بقرينة الاحتمال ﴿مسئلة﴾ اذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحداً وهو مرددينهما فهو مجمل وقال بعض الاصوليين يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد يتعين حمله على المفيد لان المعنى الثاني عما قصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الآخر

والعموم كذا في الحاشية لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصوص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يعاقب بقضى التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلتزم النسخ الافرغاع فيه فارق فعند عموم التسمية يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب لواحد من الأمة خطاباً للكل بهذا العموم كما نقل عن الخنابلة لكن شرعاً الالمانع (وافهم) ﴿مسئلة﴾ فعل الصحابي العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم به (مخصص عند الحنفية والحنابلة) فان قلت المشهور في كتب أكثر المشايخ أن تأويل الراوي اس حجة وقد صرح به الزبيلي في شرح الكنز 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 وسيوضح الفروق في بحث السنة ان شاء الله تعالى فافهم ثم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله الخالف للعام حجة أن يحمل على الاعم من النسخ والتخصيص (خلافاً للشافعية والمالكية) فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابي وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فإنه اذا وجد عمل الصحابي خلاف العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص فان من القطعيات أن عمله لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك فينبغي أن يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجة فتأمل (لسأله) أي عمل الصحابي (دليل الدليل) على التخصيص لانه بعد عمله لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على التخصيص ولما كان عارفاً بالغة لا يخطئ فصار هذا العمل بمنزلة قوله لهذا العموم مخصوص فيخص به كالأجماع ثم هذا التماثل على أن المعمول بالخصوص وأما أن العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض ولهذا اذا في التحرير وقال فيحمل على التخصيص لانه أهون من النسخ فتأمل فيه فانه موضع تأمل (قيل) انه دليل الدليل لكن (طناً لقطعاً) والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعاً وبخلاف عمله خلاف النص المفسر فانه لا مسامحة للتأويل فيه قطعاً من مقطوع العدالة فتعين النسخ (أقول لا يجب القطع) في المخصص (كفهوم خبر الواحد) هذا ينزه الزمان 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 كلاً فان حجة الصحابي ما قرينة جريئة مخصصة أو كلام مخصص أو ناسخ أو قياس وهذا العام أضعف من الكل كما مر ارا فان قلت فينتهز بلزم تقليد المجتهد للصحابي قال (ولا يلزم تقليد المجتهد لأنه) أي التخصيص (عن دليل) مخصص (مخصوص) دال عليه عمله (وان دل اجمالاً على المخصص حقيقة قيل) في رده (الحق أن الاعتقاد بان ههنا دللاً) مخصصاً (اجمالاً) حال كون الاعتقاد بجملاً (لا يكفي) لعمل المجتهد (مالم تحصل معرفته بعينه) واذ لم يكف لم يبق الا التقليد (أقول) هذا (منقوض) بالاجماع فانه لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص بعينه) وما ذكره هذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا تسمع (فتأمل) فيه الشافعية والمالكية قالوا (ولا العموم حجة وفعله ليس بحجة) فلا تعارض فلا تخصيص (قلنا) عدم حجية فعله (ممنوع) كيف وفعله لما كان دالاً على المخصص وجب اعتباره (وقالوا) (تأسيلاً) ففعله مخصصاً (لم يجز مخالفة صحابي آخره) لاسيما 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 العدم) أي عدم المخصص لان الظاهر أنه لو كان لعلمه وعمل بمقتضاه لان المخصص يكون ملاصقاً (والظن) يدفع (بالظن) فتساقتا وبقى العام كما كان (تأمل) لعل وجهه انه ان جاز الخطأ في زعم المخصص مخصصاً فلا يكفي علمه الاجمالي فتأمل فيه ﴿مسئلة﴾ افراد فرد من العام بحكمه أي بحكم العام الموافقة له (لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم) يخالف (عندنا ليه) كافر افراد موصوف بصفة أو معلق بشرط كما في حديث

فعله على الوجه المفسد بالإضافة إليه أولى وهذا فاسد لان جملة على غير المفيد يجعل الكلام عنهما ولو اجعل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما المفيد لمعنى واحد فليس بلغو وكلماته التي أفادت معنى واحد العلها أغلب وأكثرا يفيد معنيين فلامعنى لهذا الترجيح (مسئلة) ما أمكن جملة على حكمه تدفليس بأزلى مما يحمل اللفظ فيه على التفرير على الحكم الأصلي والحكم العقلي والاسم الغوري لان كل واحد محتمل وليس حمل الكلام عليه رذاله الى العبث وقال قوم جملة على الحكم الشرعي الذي هو فائدة خاصة بالنسبة لأولى وهو ضعيف اذ لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم

القلتين (مثاله أعيانها بدع فقد طهر) رواه أحد (مع قوله) صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (في شاة) أم المؤمنين (ميمونة) رضي الله عنها (دباغها طهورها) قد أنكر المخترجون هذا اللفظ في شاة أم المؤمنين بل في قرية كاره وأحد عن سلة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاع في غزوة تبوك على أهل بيت وذات قرية معلقة فسأل الماء فقالوا له يا رسول الله انها مية فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة أم المؤمنين ميمونة ما رواه الشيخان هـ لا أخذتم اهاها فندبعوه فانتفعم فقالوا انها مية فقال اتساحم أكلها (خلافا لأبي ثور فيختص) الاهاب (عنده بالشاه) في رواية (أوبيايوك لجمه) في رواية أخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه (لنا) انه لا تعارض) وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض أو ثور وأبناعه (قالوا له) أي للفرد المفرد من العام (مفهوم) مخالف يعارضه (والمفهوم) يخصص العموم (قلنا) لانتم المفهوم المخالف فاننا نكره رأسا (وسلم) ثبوت المفهوم (فوق) أي اعتبار المفهوم ههنا (فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو ردة) عند القائلين بالمفهوم أيضا وما قيل بجوزان يكون افراد بعض الافراد موجبا للمفهوم العدد اذ نزاع أبي ثور مع الكل فلا يشي هذا الجواب هناك فليس بشئ لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون الى الجواب وما قيل ان الكلام ان نفس الافراد مخصص أم لا فبرده على أن دليل أبي ثور لا ينطبق حينئذ فتأمل (مسئلة) * رجوع الضمير الى بعض) أفراد (العام ليس مخصوصا عند الجمهور) من الخفية والشافية واختاره الأمدى (مثل) قوله تعالى (والمطلقات) يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (مع) قوله تعالى (وبعولتهن) أحق بردهن فان الكريمة الأولى تعم الرجعات والبوائن والضمير في الثانية للرجعات فقط (وقال أبو الحسين) المعتزلي (واما الحرمين تخصيص قيل وعليه أكثر الخفية وبعض الشافية وبعض المعتزلة) كذا في التيسير (وعزى الى الامام (الشافعي) أيضا (و) قال (في التحرير وهو الأوجه وقيل بالوقف وهو المختار في الحصول) واعلم ان في التميل بالآيتين نظر افان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان 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 يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الى قوله تعالى (وبعولتهن) أحق بردهن وذلك أن الرجل كان اذا طلق امرأته فهو أحق برجعها وان طلقها ثلاثا فنسخ ذلك فقال الطلاق مرتان فمالك بمعروف أو تسريح باحسان ثم على هذا يكون قوله تعالى (وبعولتهن) الح منسوخ البعض فيبقى الرجعة فيما وراء النسخ والنسخ ليس الا فيما فوق الاثنين والخلع فيلزم أن يكون ما وراءه مامن المطلقات راجع فلا يكون واحد غير مالي بائنا وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعي رحمه الله تعالى ان الكنايات غير بائنة الآن يقال ان الخلع مشروع بائن وليس الايبونة بالعبوس المالي فدل على مفهومه الموافق على صحة البيئونة من غير مال فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز انتساخ العبارة بالدلالة هذا والله أعلم بأحكامه (أقول وهو) أي الوقف (الأشبه) بالحق (لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد) وهو ظاهر فان خصص العام ورجع الضمير الى الباقي يكون الضمير على حقيقته لانه عائد الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخص ورجع الى البعض بصير الضمير مجازا والعام حقيقة (فالتخصيص في الأول لا يستلزم التخصيص في الثاني) لانه باق على الحقيقة وهو الرجوع الى المعنى المراد (كالعكس) أي كأن التخصيص 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 فالتجوز في الضمير راجع عليه في الظاهر (فقيه أن الضمير أعرف فانه يفيد أنه هو) فاستوى الترجيحان فوجب التوقف (فتدبر) وهذا غير واف فان الأعرافية لا توجب قلة التجوز بل الظاهر أقوى تجوز فيه قليلا بالنسبة الى الضمير فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد تقام الشهرة مقام الذكر وهذه

العقلي ولا بالاسم اللغوي ولا بالحكم الاصلى فهذا ترجيح بانتمك مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فافوقهما 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 حكوا 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﴾
اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعى كالصوم والصلاة قال القاضى هو مجمل لان الرسول عليه السلام ينطق العرب

تجوزات فالضمير أحرى بالتجوز ويبقى العام على عومه الجمهور (قالوا الثانى) أى الضمير (مجاز) البتة (لانه مخصوص ولا يلزم
منه التجوز فى الأول) فيبقى على عومه (وفيه أن مخالفة الضمير للرجوع سبب للتجوز اتفاقا) لانه موضوع باراء المرجع فاذا خالف
جاز عنه (لكن المخالفة تصور على وجهين أحدهما أن يراد به غير ما أراد بالمرجع) وان كان مجازا فيه (وثانيهما أن يراد به غير
ما وضع له المرجع وان لم يكن) الموضوع له (مراد او بناء كلامك) أيها المستدلون (على الثانى) أى على كون سبب التجوز
المخالفة الثانية فان المجازية فى الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع (والظاهر) هو (الأول)
أى كون سبب التجوز مخالفة المراد على هذا لزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام ببق الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد
بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه (قالوا حقيقة الضمير تقتضى الاتحاد) بينه وبين المرجع (فيلزم من خصوصه مع عموم
المرجع المخالفة) بينهما هذا خلف (أقول) فى الجواب (اللازم) مما ذكر (ومجازية أحدهما) من العام أو الضمير لا على التعيين
(التخصيص العام على الخصوص) لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة
والعام مجازا ولا أولوية ذاهم (وأما الجواب كما فى شرح المختصر بأنه) أى الضمير (كعادة الظاهر) ولا يلزم من التجوز فى الثانى
التجوز فى الأول ولا يعد هذا مخالفة فكذلك الضمير لا يعد مخالفا اذا رجع الى البعض (فلا يخفى ما فيه) لانه لا معنى لشرح الشرح من أنه
يمنع ذلك) أى كونه كعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع كذا فى الحاشية (بل لمضى شرح التخصيص من أن ظاهر الضمير
اعادة) بعينه فبرجوعه الى البعض تلزم المخالفة قطعاً (دون الظاهر) فانه ليس باعادة فلا مخالفة فتدبر (ولك أن تحيب باناسلنا
المخالفة وغاية ما لزم منه مجازية ولا عائبه لان مجازية أحدهما متعين والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر فيتمتع على سبب الظاهر
على الحقيقة (ولك أن تقر 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 مخصص عند الأئمة الأربعة على ما يشهد به مسائلهم الفرعية
(والأشعرى وأبى هاشم وأبى الحسين) المعتزليين (الآن عندنا) يخص (بعد التخصيص بغيره) لان مخصوص البعض ظنى عندنا
بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعى لا يصلح القياس بغيره خلافا للشافعية فان قلت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان
مخصصا يلزم تراخي المخصص قال لان سلم أن القياس مخصص حقيقة (وانما هو مظهر) له والتخصيص حقيقة هو النص (فلا يلزم
التراخي) قال فى الحاشية هذا مسلم اذا كان أصله مخرجا أو ما اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهرا لكان ينبغى أن يخص به العموم
ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه مخصص ابتداء (ولك أن تقول ان اظهار القياس مبنى على عدم معارضة
النص القطعى الدلالة آياه كما سياتى ان شاء الله تعالى فى شروط القياس وهذا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع يخالف
للقياس فيسقط القياس فلا يصلح مظهر اعلى أن عمل الصحابي دال على أنه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر أو سماع نصنا نحن
بخلاف ما نحن فيه وهذا يندفع ما قيل ان عمل الصحابي خلاف العام انما يكون مخصصا لكون حجته مخصصة ويحتمل أن يكون
حجته القياس ثبتت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع أن عدالة الصحابي مرشدة الى أنه لا يرتكب العمل بخلاف النص القاطع
الابعد قطعية التخصيص بقرينة حالة 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 تجوز تخصيص مخصوص البعض ثانيا 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
ملا يعلم وجوده عند الخطاب فتدبر (وقال ابن شريح) من الشافعية (ان كان) القياس (جليا) يخص والا (وقيل)

بلغتهم كما يناط بهم يعرف شرعه ولعل هذا منه تفرغ على مذهب من ثبت الاسامى الشرعية والافهون منكر للاسامى الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشارع استعمال هذه الاسامى على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان أيضا كثيرا ما يطلق على الوضع الغوى كقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة أيام أقرئت ومن باع حراً أو من باع نجساً ففكاه كذا وان كانت الصلاة في حالة الحيض وبيع النجس والحل لا يتصور الإجماع في الوضع فأما الشرعى فلا ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم اليه غداء أبى إذا أصوم فإنه إن حل على الصوم الشرعى دل على جواز النية نهارة وان حل

ان كان أصله مخرجاً من ذلك العموم) جاز تخصيصه والا (وقيل) يخصص (ان كان أصله مخصصاً) للعام (أو ثبت العلة بنص) من الكتاب والسنة (أو أجماع أو ظهر قرينة جزئية) على ترجيح القياس (والا) يمكن شئ من هذه الاشياء (فالعمل بعموم الخبر) واجب (واختاره ابن الحاجب) من المالكية (والجبائى) من المعتزلة (يقدم العام مطلقاً) سواء كان مخصوصاً من قبل أو لا ولا يرى صحة تعليل المخصص أيضاً (والقاضى والامام توقفاً) في العمل ان يظهر الترجيح (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) يأخذ (بأرجح الظنين) ان كان في القياس يخصص به وان كان في العام يترك به (وان تساوى فالوقف) لازم (لنا الاشتراك في الظنية) ثابت (والتفاوت) في الظنية قوة وضعفاً (غير مانع) من التخصيص (لرحمان الجمع) بين الدليلين فإنه أولى من الاهداف والتخصيص وان كان مرجوحاً لكن يرجح لاستزامه الجمع (كما تقدم في التخصيص بالمفهوم) وفيه إشارة الى دفع ما يتوهم وروده من أن العام وان كان ظنياً لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع ليس بشئ فان تقديم القوى على الأضعف أصل متأصل ودهى وعلته يكون مجعاً عليه وأما رجحان الجمع فلا يقيد القوة في التخصيص فإنه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فإنه لا تعادل والمعارض 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 الأضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه أصلاً 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 (فان دفع ما قيل) في رد تخصيص غير منصوص العلة (العلة المستنبطة أمارا راجحة) على العام (أو مساوية له) (أو مرجوحة) عنه (فالتخصيص على احتمال) هو راجحة العلة (دون احتماليين) آخرين (والواحد نصف الاثنين) والراجح الأغلب (فالراجح العدم) للتخصيص لكونه على احتماليين وجه الاندفاع أننا لنسلم أن التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع بوجوب أن يكون على احتمال المساواة أيضاً بل على المرجوحية أيضاً وردد عليه ما مر من أن تجوز تخصيص الأقوى بالأضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدم أن القياس راجح على العام المخصوص عندنا وعلى العام مطلقاً عند غيرنا فقدر (على أنه) بوجوب بط لان التخصيص مطلقاً) سواء كان بالقياس أو النص أو قرينة أخرى لان التخصيص لكل مخصص أمارا راجح أو مساو أو مرجوح الخ ولا يبعد أن يقال المنطنة لا تعارض المثنة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتأمل (أقول وأيضاً الاعتبار) في الاغلبية (لغلبة الأفراد) (فما يكون أفرادها أغلب فهو أرجح) (للالغلبة الاحتمال والثاني) أى غلبة الاحتمال (لايستلزم الاول) أى غلبة الأفراد (كلاماً مع الوجوب والامتناع) فان أفراد الاول أكثر من الأخير مع كونهم احتماليين فيجوز أن يكون أفراد العلة الراجحة أكثر ويكون الترجيح للتخصيص (فافهم) وتسلط ابن الحاجب بان القياسات اذا كانت كذلك) أى منصوص العلة أو مجعاً عليها أو كان أصله مخرجاً (نزات منزلة نص خاص) معارض للعام (فيخصص بها الجمع) بينهما وكذا اذا كانت قرينة مرجحة للقياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد في التخصيص استدعاء على رأينا لأنه وان كان عترة نص خاص لكنه عترة مظنون الدلالة والعام قطعى 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 سيدلان عدم النظر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا على عدم المدلول) فيه (أقول) على أن الجمع) بين الدليلين حين التعارض (هو الدليل مطلقاً) سواء كان كذلك أم لم يكن (فان القياس دليل مطلقاً) سواء كان علة مستنبطة أو منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام وقد تقدم ما فيه رداً وحكاماً (واحتج الجبائى أولاً بأن القياس

على الامسالك لم يدل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا يوم التخزان حل على الامسالك الشرعي دل على انعقاده اذ لو لا امكانه لما قيل له لا تفعل اذ لا يقال للاعبي لا تنصر وان حمل على الصوم الحسي لم ينشأ منه دليل على الانعقاد وقد قال الشافعي لو حلف أن لا يبيع الحجر لا يحنث ببيعه لان البيع الشرعي لا يتصور فيه وقال المزني يحنث لان القرينة تدل على انه أراد البيع الغوري والحنث عندنا أن ما ورد في الائنات والامر فهو للغيري وما ورد في النهي كقوله دعى الصلاة فهو محمل ﴿مسئلة﴾ اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز ولا يكون مجملا كقوله رأيت اليوم حارا

أضعف من الخبر لان القياس يتوقف على أمور كثيرة من حكم الاصل وعلته ووجودها في الفرع وخواها عن المعارض والكل مظنونة فمما شبهه بخلاف الخبر وان الظن فيه في شيئين السند والدلالة (فان يخص به) الخبر (لزم ابطال الأقوى بالأضعف) وهو خلاف المعقول (والجواب أن كلا من المقدمتين) من ضعف القياس ولزوم ابطال الأقوى بالأضعف (عنوع) أما الاول فلما سيجي في السنة ان شاء الله تعالى كيف وقد ينشأ سابقا أن ضعف العام المخصوص لاجل توقف افادته على حكم المخصص المقارن لتعليقه المورث للشبهة فهو أضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص أقوى البتة لاشك فيه ولا يجوز تخصيصه به وأما عند غيرنا فهو لا يعمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف القياس فتأمل وأما الثاني فلان التخصيص ليس ابطال الابل جعاً وان أراد بالابطال ما يعه فيمنع بطلانه وفيه أنه أريد هذا والمنع مكابرة لان تغير الأقوى بالأضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والأضعف لا يعارض الأقوى فتدبر (و) الجواب (ثالثا) وانما قال ثالثا لان الاول متحل الى جوابين (منقوض بتخصيص خبر الواحد الكتاب) فانه أقوى منه (و) تخصيص (المفهوم للطوق) أما النقض بتخصيص خبر الواحد فتدبر (و) الجواب (ثانيا) انما قال ثالثا لان الاول متحل فلا بد من البيان وأما النقض بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكر (و) احتج الجبائي (ثانيا) بتحديث معاذ وهو ما روى أحمد وأبو داود والترمذي عنه أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن فاضيا قال له كيف تقضى اذا عرض لك الأمر فقال قضى بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال أجتهد برأيي ولا ألو قال فضرب في صدرى فقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى به رسول الله (وهو) حديث (صحيح) وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمتمصل قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقى الأمة له بالقبول لا يعرده عن الحجية ووثقه الباقلاني والطبري وأشار الى وجه الاستدلال بقوله (فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله) وأصحابه (وسلم) والجواب آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصه به بالاتفاق) فالجدة منقوضة به (وأيضا لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض) فانه اذا جوز التخصيص به فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض (و) احتج الجبائي (ثالثا) لدليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة) أى عند مخالفة القياس عام الكتاب أو السنة (للمخالفة) أى لوجود خلاف الأعمه فيما بينهم واذا اتفق الاجماع اتفق دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام فلا يخصص (والجواب) لان دليل القياس الاجماع فقط بل (قد ثبت بغيره) أى بغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس (واذا ثبت به) أى لو سلم ثبوته به (ثبتت أحكامه ضرورة ومنها الجمع) عند التعارض (فالحلاف) فيه (كأنه خلاف الاجماع) لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم والخلاف في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم الخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالأول أن يقال الخلاف حادث والاجماع على الحجة اجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس بمخالفة العام المخصوص فتأمل فيه (وأجيب في المختصر بان ثابت العلة) بالنص أو الاجماع (ومخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكيمى على الواحد حكيمى على الجماعة فالتخصيص) بالقياس (انما هو به واذا ترجح ظن التخصيص بقرينة المقام يجب العمل به للاجماع على اتساع الرأى) وصار التخصيص رأيا (وفيه أن الرجوع الى ذلك النص خارج جميع الأقيسة) فان العلة المشتركة موجودة في كل قياس فيتناولها النص ويلزم أن يجوز التخصيص بكل قياس (وهو خلاف مذهبه) فانه لا يجوز بالاستنبط الا اذا أعانتها قرينة جزئية الا أن يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الجامع فيه جليا فتدبر (قيل وأيضا) يرد عليه (اللازم) من النص المذكور (العموم) للحكم (بالنسبة الى المكلفين فقط) فانما

واستقبلني في الطريق أسد فلا يحمل على البلبد والشجاع الا يقربنة زائدة فان لم تظهر فاللفظ البهيمه والسبع ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يجوز به مجالا تعذرت الاستفادة من أكثر الالفاظ فان المجاز انما يصار اليه لعراض وهذا في مجاز لم يعلب بالعرف بحيث صار الوضع كالمترول مثل الغائط والعذرة فانه لو قال رأيت اليوم عذرة أو غائط لم يفهم منه الطمئن من الارض وفناء الدار لانه صار كالمترول يعرف الاستعمال والمعنى العرفي كالمعنى الوضعي في تردد اللفظ بينهما وليس المجاز كالحقيق لكن المجاز اذا صار عرفيا كان الحكم العرفي (خاتمة جامعة) اعلم أن الاجمال نارة يكون في لفظ مفرد ونارة يكون في لفظ

يصح رجوع قياس مكلف على آخر لقياس الفعول على الفعل (والمسئلة أعم) وجارية في جميع الاقيسة (الأن يخصص بذلك وفيه تكلف) صريح (أقول لو قيل دل) النص المذكور (بفهوم الموافقة على أن حكم النظائر والاشباه واحد) فانه يفهم المناط في النص المذكور هو كون أحد المكلفين مثل الآخر في الجامع المقترض الحكم فكذلك في كل مثلين 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 البهيمه وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر (والمعهد ذهنا منه) لانه دال على الفرد المنتشر أيضا (بخلاف نحو أسامة) من أعلام الاجناس فانها تدل على الجنس من حيث هو (وسائر المعارف) من المضمرة مطلقا والموصولات والمعترف باللام والاضافة اذا قصد منها معهودا ذهنيا واسم الاشارة مطلقا (و) بخلاف (كل عام ولو) كان (نكرة) نحو كل رجل أو لارجل والنكرة المنفية وان كان عند المصنف للفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفائه لكن دلالاته ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة أن المطلق من أقسام الخاص (فبين النكرة والمطلق عموم من وجه) لتصادقهما في محورقة 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 الشافعية وصدر الشريعة منا (المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي) فعلى هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة (وهذا مبني على جعل النكرة) موضوعة (للهمية لان رقية مطلقا) يتناو بينهما فلولا تكن للهمية لخرجت ثم أشار الى منازعهم بقوله (وهم نظروا الى القضايا الطبيعية) المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق (ومهمة المتقدمين) المحكوم فيها عليها من حيث هي (والمصادر) الغير المنونة (نحو رجعي وذكري) وعلم الجنس) فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة فهي الموضوع لها (ولنا القضايا المحصورة ومهمة المتأخرين) المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية أولا (والمصادر الثبوتية واسم الجنس) المقصود فيها الافراد دون الطبيعة (فكلها كثيرة كثيرة لان نسبة لها عقاب لها فالمتعارف) للافراد (وهو منشأ التبادر) وهو علامة الحقيقة (ومناط الغرض أجدد بالاعتبار وأصق بالمقام) ولا شك أن الغرض انما يتعلق في المحاورات بالافراد فهي الموضوع لها (هذا) وقد سبق أن مذهب أهل العربية أن الالفاظ موضوعه ابناء الطبائع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جازا من التنوين فحينئذ لقال أن يقول ان غاية ما لزمت مما ذكرتم أن المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز أن تكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقرب وان كان المدعى هذا النجوم الدلالة فالتراع ليس الا في اللفظ وشيد أركانه بانه يلزم أن يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا الفعول المطلق الذي للتأكيده وكذا النكرات الواقعة أخيرا لان المراد منها المهمة والتمام 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 بونه وأيضا يلزم عليهم أن لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعا للعموم مع أنه هو المتبادر والمجمع عليه فالظاهر أن النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل لأغراض أخر واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق للتأكيده ولهذا لم يحمل مشاخصنا في نحو انت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة وأما المعرف باللام اذا أريد به الطبيعة مجازا لانه انما اراد ان لا يكون هناك استغراق وهو آية

مركب وتارة في نظم الكلام والتصريف وحروف التسوية ووضع الوقف والابتداء أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين الشمس والذهب والعضو الباصر والميزان وقد يصلح لتضادين كالقمر للطهر والحيض والناهل للعطشان والريان وقد يصلح لتشابهين بوجه ما كانوا للعقل ونور الشمس وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والارض والرجل لزيد وعسرو وقد يكون موضوعا له مامن غير تقديم وتأخير وقد يكون مستعارا لأحدهما من الآخر كقولك الارض أم البشر فان الأم وضع اسمها للوادة أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فانه نقل في الشرع الى المعان ولم يتبدل المعنى

المجازية وقد سبق فتذكر (مسئلة) اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما أن يكونا في الحكم أو السبب والاول لا يخلو اما أن يختلف الحكم أو يتعد والثاني لا يخلو اما أن يكونا متنفذين أو مشبتهين والثاني اما أن يتبدل السبب أو يختلف فهذه خمسة أقسام والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول وهو ما يكونان في حكمين مختلفين ما أشار اليه بقوله (اذا اختلف حكمهما ك) ما اذا قال (أطعم فقيرا أو اكرم فقيرا) فبما يحمل المطلق على المقيد وهو ظاهر (الاضرورة مثل أعترق رقبة) لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن أخذ الميراث عنه (ولا تملك الارقة مؤمنة) فان التملك من لوازم الاعتناق والنهي عنه نهى عن الاعتناق ثم ينبغي أن يفصل ههنا أيضا بان الثاني ان تراخي تسريح والاقيد على نحو التخصص (ونقل الأمدى ومن تبعه الا تهاق فيه) بين الخنفة والشافعية (مطلقا) سواء كان سبب الحكمين واحدا أم لا (و) نقل (الغزالي) على ما في بعض شروح المنهاج (عن أكثر الشافعية المجل) في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ومثله بالوضوء والتيمم نظر الى اليد) فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغايب في قوله تعالى وأغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه (فتمتد) في التيمم بالمرافق أيضا ثم تخطت به ان الشافعية لا يرون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روي عن امام 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 أو ثبوت من الغزالي وألقبول نقله الشافعية فإسحجة الاستيعاب الى المرافق قلت حججهم أن الخلف كالاصل ويرد عليه أن هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن أن يقرر ان اليد حقيقة الى الأبط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح أيضا ارادة الاطلاق بان رايه مطلق ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء اليد والآخر مسح جزء من أجزاء الذراع من غير مسح الكف والأصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة بعض معين وهو مجهول فيكون مجمل لا يقع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه مسح الى المرافق في رواية الحاكم وآية الوضوء بيان لان الخلف كالاصل فان قلت لم لا يجوز أن يكون ما روي عمار من المسح الى الكوع بيان ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا أولى فان ما روي عمار رضي الله عنه أدنى درجة وفي هذا مخلص عن التعارض أيضا قلت ألم تر أمر المؤمنين عمر لم يقع بقول عمار بل روي عنه أنه قال اتق الله يا عمار فامل فانه موضع تأمل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان متنفذين ما أشار اليه بقوله (وان اتحد) الحكم (مع اتحاد السبب فان كانا متنفذين فيعمل بهما اتفاقا) ولا يحمل أحدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل بهما (كما تؤول في الظاهر لانه متعلق مكاتب ولا تعنى مكاتب كافر) فانه يمكن العمل بالكف عنهما (وفي شرح المختصر هذا من العام) لان التكررة تحت النفي تع (لا من 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 وافهم (وفي شرح الشرح) هذا (مناقشة في المثال) وليس هذا من دأب المحصلين (و) المثال (الطابق لا تعنى المكاتب من غير استغراق) بل معهودا ذهنيا (كما في اشترالعم أقول) في رده (المقصود) من الاعتراض (أن نفي الحصنة المحتملة الذي هو معنى المطلق يع كالتكررة) فكل تكرة أو معهود ذهني يقع تحت النفي فهو يكون نشيا للصفة المحتملة فيعم (فليس مناقشة في المثال بل في الممثل له وما ذكره من المثال ففيه أن المعهود ذهنا كالتكررة محكا) يع تحت النفي فهو أيضا من باب العام وهذا غير واف فانك قد عرفت أن حقيقة التكررة المنفية وان كل نفي جميع الافراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة أيضا نحو ما جاء رجل بل رجلا ون قد صرح المصنف فيما مر أن التكررة المنفية بغير الالجنسية ليست نصافي العموم فيمكن أن يراد بها نفي الحصنة المحتملة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققها مع حصنة أخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شرح الشرح ولهذا

الوضعي أيضا أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى أو بعض الذي يبدء عقدة النكاح فان جميع هذه اللفاظ مرذدة بين الزوج والولي وأما الذي بحسب التصريف فكل مختار للقاعل والمفعول وأما الذي بحسب نسق الكلام فكقوله كل ما عمله الحكيم فهو كما عمله فان قولك فهو كما عمله متردد بين أن يرجع الى كل ما بين أن يرجع الى الحكيم حتى يقول والحكيم يعلم الخجر فهو اذا كالججر وقد يكون بحسب الوقف والابتداء فان الوقف على السموات في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سرهم وجهرهم له معنى يخالف الوقف على الارض والابتداء بقوله يعلم سرهم وجهرهم وقوله تعالى وما يدركه الا الله

زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب أن هذا الاستعمال يكون مجازا ولا يصير لكن بقي ههنا شيء هو أن النهي عن الفرد المنقشر يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل له الاتيان بالكل الا الواحد فانهي عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن واحد من أفراده ويتحقق الامتثال باتيان المقيد والكف عن واحد بمعاذاه والنهي عن المقيد يستدعي أن لا يأتي بواحد من أفراده ان كانت وأن لا يأتي به ان لم تكن له أفراد كثيرة ففي الاتيان به أو جميع أفرادها ثم فينبذ لا يمكن العمل به مما فلا بد من الحل أو التسخيم كما في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالأولى أن يراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما وبالقديم ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان مر لكن كرر لزيادة الفائدة ثم انه لم يذ كر بحث افراد فرد من العام في كتب مشايخنا الكرام كأصول الامام غير الاسلام ونحوها والأخرى الجملة على ما قلنا و يؤيد قسما من اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد أيضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتدبر القسم الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب منه عليه بقوله (وان كانا مثبتين فان وردا معا) والسبب واحد (حتم المطلق عليه) أي يراد بالمطلق المقيد (ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين) من الاطلاق والتقييد في وقت واحد ولو لم يحمل بلزم ذلك (والعية قرينة البيان) كما في التخصيص وفيه اشارة الى أن الجملة انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون التنبؤ والاباحة اذا لم تنع في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان ايجاب المقيد يقتضي ثبوت المواخذة بترك المقيد وايجاب المطلق اجزاء مطلقا (كقوله تعالى فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود) فصيام ثلاثة أيام (متتابعة) فيحمل المطلق على المقيد (ومن ثم قال أصحابنا بوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين) لان قراءة ابن مسعود مشهورة لم يلق الصدر الاول بالقبول فيقيد به مطلق الكتاب وانما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان الفراءة الغير المتوازية مشهورة كانت أم لا ليست حجة فليس هو المقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر كذا في التلويح (وان جهل) التاريخ (فكذلك) أي يحمل المطلق على المقيد (لعدم الترجيح) لاحدهما بالحكم بالتأخر حتى يكون نامخاف يحمل على المقارنة (فترجح البيان) ويقيد المطلق بهذا والأظهر المطابق لاصولنا أن هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من أفراد المطلق لمعارضه ووجوب المقيد اجزاء فيحتمل في العمل فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزئا ولو كان المقيد فهو البته بترك العمل بما سواه وهذا امر ادمشايخنا بحمل المطلق على المقيد والحل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معاوم المقارنة فيحتمل أن يكون نامخاف أو منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التحجور فافهم (وان علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ) للمطلق بالزيادة (عندنا أي ايجاب المقيد ورفع للاطلاق المراد أولا) أي ايجابه فلا يجوز 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 شيء من الحقيقة بترك الابدليل) صارف عنها فالمطلق لا يترك الاطلاقة الابدليل صارف (والدليل) صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد المتأخر وغيره والثاني باطل (اذ غير المقيد مفروض الانتفاء) فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد والاول أيضا باطل لان الدليل الصارف يجب دلالة في زمان التكلم به (والمقيد - عدم في زمان الاطلاق فرضا وكل ما عدمه عدم صفته) وهي الدلالة فاذن لا دليل على التقييد أصلا (فاعلة التاء للاطلاق من المقضى) وهو كونه حقيقة (وعدم المانع) وهو الدليل الصارف (متحققه في زمان الاطلاق) فالاطلاق ثابت غير مترول فاذا جاء المقيد نسخه وزاد التقييد فافهم فانه الصواب ولا تنفقت الى ما يمكن توهمه من أن وجود المقيد ولو متأخر قرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا ما كبره وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة

والراسخون في العلم من غير وقف يخالف الوقف على قوله الله وذلك لتردد الواو بين العطف والابتداء ولذلك فقد يصدق قولك الحسنة زوج وفرد أي هو انسان وثلاثة ويصدق قولك الانسان حيوان وجسم لانه حيوان وجسم أيضا ولا يصدق قولك الانسان حيوان وجسم ولا قولك الحسنة زوج وفرد لأن الانسان ليس بحيوان وجسم وليست الحسنة زوجا وفردا أيضا وذلك لان الواو يمتثل جمع الاجزاء وجمع الصفات وكذلك تقول زيد طبيب بصير يصدق وان كان جاهلا ضعيف المعرفة بالطب ولكن بصير بالخطا فيتردد البصير بين ان يراد به البصير في الطب أو يراد وصف زائد في نفسه فهذه أمثلة مواضع الاجبال وقد تم القول في الجمل وفي مقابله المبين فلتتكم في البيان وحكمه وحده

ارادة المجاز الى آخر العمر (فافهم و) لنا (تأنيدا الجمل فرع الدلالة) يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالة عليه (ولادلالة) لاطلاق (على الخصوص باحدى الدلالات) الثلاث وهو ظاهر جدا والدلالة المجازية وان كانت من الاتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذ لم يصح الحمل فيبقى الاطلاق مرادا فيرفع المقيد فافهم (وأجيب في المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم المقيد) على المطلق لانه لا دلالة لاطلاق عليه فلا يحمل مع أن الحمل هناك بالاتفاق فاهو جوابكم فهو وجوابنا (و) بانه لازم عليكم (في التقييد) للرقبة (ب) وصف (السلامة) مع أنه مقيد ولا دلالة لاطلاق عليه (قلت) في الجواب عن الاول (نلتزم أن المطلق المتأخر ناسخ) للمقيد المتقدم (كالعام) فانه اذا تخرج عن الخاص نسخا والدليل وان دل عليه لكن المدعى غير متخف فان قلت هذا منع لما نقل عنكم قال (ونقلكم اتفاقنا ليس عطايق لأصولنا) فلا يسمع ولم يصرح واحد مناه بل قال الامام نخر الاسلام في أثناء بانه انتساح آية وجوب الوصية للوالدين بآية الموارد فيفسر الاطلاق نسخا للمقيد كما يكون المقيد نسخا للاطلاق (ولو سلم) اتفاقنا فيه (فتقدم المقيد) على الصلح قرينة صارفة فيمنزله بالادالة المجازية التي هي من الاتزام فلا يحري فيه الدليل اعلم أن في اتمام كلمة عما اشارت الى أن كون تقدم المقيد قرينة ليس كما بل لا بد من علم المخاطب به حين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بدأ بضامن عدم ارادته رفع التقييد به فليس هو وحده قرينة بل لا بد من الضمان أمر زائد فقد ظهر أن الجواب هو الاول فقط وقال في الجواب عن الثاني (وأما السلامة فليست) ارادتها (تجوز اذ فان الرقبة لا يتناول فائت المنفعة عرفا كالماء لا يتناول ماء الورد) عرفا وتحقيقه أن الرقبة موضوعة في اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم أطلق على انسان مجازا لوجوده بوجودها وانتفائه بانتفائها لكن لما كانت المنفعة هالكامعني لعدم الانتفاع برقبته أطلق على السلام وخصص بالمعقول فالرقبة في العرف صار لمعول غير فائت جنس المنفعة فلا تقييد وليس الامر كما ظن أن الرقبة للعبد مطلقا فتدبر (ولو سلم) أن الرقبة مطلقة فقيدت بالسلامة (فانتقال الذهن من المطلق الى) الفرد (الكامل ظاهر) والقرينة هي كاله فيه فلها دلالة التماسية مجازية بقرينة وأما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا أيضا ما تقدم في عدم جواز تأخير المخصص من لزوم التجهيل بل الزوم ههنا أظهر فان المطلق حاسر وهو قطعي الدلالة فذكره مع غير ذكره وجب التقييد مع ارادته تجهيل للراد واضلال فافهم (واستدل) على المختار (بقوله تعالى لا نسألوا عن أشياء) ان تبدل لكم نسؤكم (الآية) فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهرا بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه (و) استدلال أيضا (بقول ابن عباس رضي الله عنه أبهموا ما أبهم الله) والمطلق بهم فبترك على إبهامه واطلاقه فاذا جاء المقيد ينسخه (و) استدلال (بان الاطلاق معلوم كالتيقيد) فلا يترك الاطلاق كما لا يترك التقييد (فأمل) في الحاشية ولا يخفى أن التقييد اذا كان قرينة وبيانا تندفع هذه الوجوه فتدبر أما اندفاع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقييد الشارع فهو ظاهر فلا ينافيه الآية فانه ينهى عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشئ فان المقيد يمكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد اعتبارا للمسكوت الغير الظاهر واعر اض عن الظاهر والنص ينهى عنه فتدبر وأما اندفاع الثاني فلانه لما كان بيانا لم يبق المطلق مبهما فلا يدخل تحت قوله وهذا أيضا ليس بشئ فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على إبهامه ثم من الاعايب ما في التلويح ان الخصم لا يرى قول الصحابي حجة في القروع فكيف في الأصول فلا حجة في قول ابن عباس ولا أدري ما أراد فانه وان أبي عنه من حشنة الصحة فلا أقل أنه أهل لسان فصيح قد أخبر بأمر لغوي فيقول 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 كآب في البيان وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتاباً فانخطب فيه بسير والامر فيه قريب. ورأيت أولى المواضع به أن يذكر عقيب الجمل فإنه المفتقر الى البيان والنظر في حد البيان وجواز تأخير والتدرج في اظهاره وفي طريق ثبوته فهذه أربعة أمور ترسم في كل واحد منها مسألة

(مسئلة * في حد البيان) اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل للاعلام بدليل والدليل يحصل للعلم فهنا ثلاثة أمور اعلام ودليل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل فن الناس من جعله عبارة عن التعريف

ليس معلوما لكون التقييد قرينة صارفة وهو أيضا ليس بشئ لانه دام ما زعموه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية (قالوا) أولا كما في المناهج في الجمل) أي حمل المطلق على المقيد (عمل بالدليلين) وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما مخير من اهدار أحدهما (قلنا) قولكم في الجمل عمل بالدليلين (ممنوع) بل فيه اهدار للطلق وعمل بالمقيد (فإن العمل بالطلق يقتضى الاطلاق) واجزاء كل فرد منه وقد اتفق بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو أولى فان قلت انهم أرادوا أن في الجمل عمدا لدليل الاطلاق باعتبار التجوز ولدليل التقييد في معناه قلت هذا التحوم العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم امكان العمل بهما في تمام مدلولهما وهذا العمل بهما في تمام مدلولهما ممكن في زمانين فافهم ولا تنزل (و) قالوا (ثانيا فيه) أي في الجمل (الاحتياط فان المطلق ساكت) عن القيد فيحتمل أن يكون مرادا (والمقيد ناطق) به فلا يحتمل عدم الارادة (وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين) فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط (قلنا) أولا لا تقر برب اذ في النسخ كذلك) لأنه أيضا وجب العمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة وأما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر ما ثبت به صدور المقيد فهذا أمر زائد لا يدل عليه الدليل (ولو قيل البيان أسهل) من النسخ فيحمل عليه (قلنا) لان سلم أن البيان أسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انتساح أحدهما من الآخر فافهم (و) (لوسلم) أسهليته (ف) هو (اذا لم يكن مانع) عن السانية (وعدمه ممنوع) بل عدم القرينة مانع) فإنه موجب لتركه على الحقيقة فافهم (وثانيا أقول) ما ذكرتم (منقوض بالاختلاف حكما كامرا) فان الاحتياط يقتضى أن يحصل المطلق هناك أيضا على المقيد لان العمل بالمقيد على المطلق دون العكس مع أنه لا محل عندكم أيضا وفيه شيء فان وضع الاحتياط ليس الا في صورة التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولأن أن تدفعه بأنه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس مانع فيه أيضا ووضع الاحتياط بحمله على المقيد (و) أقول أيضا منقوض (بما اذا كان الاختلاف) بالاطلاق والتقييد (في السبب كإسباني) فن مقتضى الاحتياط هناك أن لا يحتمل أن سببية المطلق يقتضى الوجوب مطلقا سواء وجد في ضمن المقيد أو غيره وسببية المقيد يقتضى الوجوب في حال واحدة والاحتياط فيما كان الوجوب فيه أكثر فيجب أن لا يحتمل مع أنكم تحمّلون فتدبر. وقلنا انما ان الاحتياط انما يتبرأ اذا كان محل الشبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد مقطوعا فلا يصح تغييره عما كان عليه ألا ترى أنه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم مسئلة أيضا فافهم (و) قالوا (ثالثا كما في المختصر لو لم يكن) المقيد (بيانا) بل ناسخا (لكن كل تخصيص نسخا لأنه مثله) فان التقييد يخرج بعض أفراد البدل والتخصيص يخرج بعض أفراد العام المشمولة اجماعا فلو لم يكن أحد الاخر اجبين بيانا بل نسخا كان آخر كذلك (قلنا) الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام (متراخ) معارض للعام في بعض الأفراد (نسخا) كان المقيد المترسخ نسخ (وبطلانه ممنوع) وأما التخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كالمقيد (أجاب في شرح المختصر بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن نا مقبل) أي قبل التقييد في المطلق ظاهر أي في التقييد حكما معارض لحكم المطلق واذ هو متأخر يكون نا سخا البتة (أما التخصيص فدفع لبعض الحكم الأول فقط) من غير افاذة حكم معارض لحكم العام والنسخ لا بدله من الحكم في الناسخ فلا يكون نسخا والحاصل منع المانلة وابداء الفرق وقد يقرر بأنه ليس في المطلق حكم المقيد أصلا لا موافقا ولا مخالفا وحينئذ يتوجه اليه ما في الخبر بأنه بنوعه طريقة الفريقين أما طريقة الشافعية فلا في المطلق محمول عندهم على المقيد ففيه حكم المقيد وأما طريقة الحنفية فلا لأنه لو لم يكن حكم من قبل فأى شيء 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 الأشكال إلى حيز التجلي ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج إلى المعرفة أعنى الأمور التي ليست ضرورية وهو الدليل فقال في حده أنه الدليل الموصول بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه وهو اختيار القاضي ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهو تبين الشيء فكان البيان عنده والتبين واحد ولا يخبر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إلا أن الأقرب إلى اللغة وإلى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضي إذ يقال لمن دل غيره على الشيء بينه له وهذا بيان من ذلك لكنه لم يتبين وقال تعالى هذا بيان للناس وأراده القرآن وعلى هذا في بيان

مرزاجان (في التخصيص أيضا حكم جديد) مخالف لحكم العام (لم يكن) فيه (فلا فرق مثل أكرم العلماء ولا تكرم زيدا) وهو عام (أقول يحصل الفرق) بين التقييد والتخصيص (أن التقييد من حيث هو وهو يقتضي إيجاب شيء زائد) على المطلق فيصلح ناسخا (وأما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضي الإيجاب) أصلا (بل انما يقتضي الدفع) لبعض الحكم (فقط) الأثرى الاستثناء تخصص ولا حكم فيه عند جماعة) من الحنفية وإذا لم يكن التخصيص مقضيا للحكم (فهو بحقيقته لا يكون) نسخا لأنه إثبات حكم لم يكن) من قبل بل كان مخالفة وإذا تحقق الفرق (فلا مماثلة بينهما) وهذا أيضا غير واف فان التخصيص عند ناليس الأبطال مستقل مفيد للحكم في بعض أفراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك العوض فهو أيضا مفيد لحكم لم يكن) وأما الاستثناء فليس تخصيصا أصلا ولئن تزلزلنا قلنا أنه لا شك أن بعض التخصيصات مفيدة لحكم مخالف لحكم العام فيلزم أن يكون نسخا وهو كاف للاستحالة) وأما أن التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكما فلوسم لا يضرنا وانما يضر لو ادعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص والخوف في الجواب هو الأول فأحفظ القسم الرابع هو ما إذا كان في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله (أما إذا تعدد السبب) مع كون الحكمين واحدا (كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار) قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم هم يودون لما قالوا فتحرر برقبة من قبل أن يتماسا (وتقيدها بالإيمان في كفارة القتل) قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرر برقبة مؤمنة (فعندنا لا يحمل) المطلق على المقيد أصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالإيمان بل يجزى الكفارة أيضا (وعند الشافعي يحمل) ويختلف أصحابه (فأكثر أصحابه مراده) بالمثل المثل (بجماع وهو الصحيح عندهم والحق أن القياس لو تم لا يدل على الإرادة لغة وانما يدل على إثبات 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) فإن قلت القياس يخصص العام بالاتفاق فع كونه دليلا شرعيا يصلح محصا للغة فكذلكها ولا استحالة في تبين الدليل الشرعي إرادة المعنى المجازي لغة قلت مسألة تخصيص القياس العام أيضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لأنه قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصنف كسائر القرائن بل لأنه دليل شرعي عارض دليلا شرعيا غير صالح للناسخة والمنسوخية ولا تعارض في الشرعيات فعلم أن العام غير باق على العموم وكذا التقييد به بهذا فالتمخيص 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 فإنه شرعي قطعا إذ حاصله أنه يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناوله بمعارضته دليل أقوى هو القياس ثم بعد لا يخلو عن كذا فإن هذا انما يصح إذا تعارضوا ولم يعلم التاريخ عندنا أو ما إذا التصق أصل القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على رأي الشافعية مطلقا فإن المراد حينئذ من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المراد القياس قرينة والتخصيص والتقييد إذا الغوى فتدبر (وقيل) يحتمل (مطلقا) المعارض كقيد متضادين) نحو أعتق رقبة عند حلول حادثه وأعتق رقبة كافر عند أخرى وأعتق رقبة مؤمنة عند ثلاثة حينئذ لا محل والالزام الإيجاب متضادين (لنا) أولا (شرط القياس عدم معارضة نصله) لما يفيد القياس (وهنا المطلق دل على الأجزاء مطلقا) في هذا المقيد كان أو غيره (لأنه عام بدلا في تساوي دلالاته) على كل فرد هذا المقيد كان أو غيره والقياس يقتضي عدم الأجزاء لهذا المقيد فعارض المطلق القياس ففات شرطه فبطل نفسه (فما في التلويح أن وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن وجوب المقيد) فما يفيد القياس هو هذا فلا ينافي وجوب المطلق بل يؤكده فلم يفت شرطه (ساقط 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 بعبارة وضعت بالاصطلاح فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضع وقد يكون بالفعل والاشارة
والرغم ان ذلك دليل ومبين ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالادلة 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 إذا سمع وتوهم
وعرفت المواضع صح أن يعلم به ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه وليس من شرطه أن يكون بيانا للمشاكل لان
النصوص المعربة عن الأمور بتدريج وان لم يتقدم فيها اشكال وبهذا يبطل قول من حده بأنه اخراج الشيء من حيز

وجوب هذا المقيد بحيث لا يحزى غيره من أفراد المطلق ولا شك في المناقاة فتثبت ولا تختلط ولنا تأييد أن الحكم في الأصل هو عدم
اجزاء غير المقيد وهو ليس حكما شرعيا عندنا فلا يصلح لكونه أصلا للقياس مثلا نص كقارة القتل انما يوجب ايجاب المؤمنة وأما
عدم اجزاء الكافرة في الأصل فلا يصلح هذا أصلا للقياس ويرد عليه أن انعدي ايجاب القيد وهو حكم شرعي فيلزم ايجابها في أمثالها
فوجب الحمل وما قال صدر الشريعة ان ايجاب القيد يشتمل على شيئين أحدهما اجزؤه ولا فائدة في تعديته لان اجزاء المؤمنة
في كفارة الطهار بالنص المطلق والآخر عدم اجزاء غيره وهو الكافرة مثلا فليس في الأصل حكما شرعيا فانه انما يدل على اجزاء
المؤمنة وأما عدم اجزاء الكافرة في الأصل فغير واف فانه انعدي وجوب القيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم
شرعي فيجب أن يحجب في كفارة الطهار أيضا فلا يحزى غيره البتة وفاهم وتأمل فانه انما يرديها اذا كان الحكم الايجاب
وأما اذا كان اباحة فلا يحزى ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الحمل في كفارة الطهار وغيرها خاصة هو أن القتل من أعظم
الذنوب فيكون سائرهم ومكفراه أقوى ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة واعترض عليه بان القتل وان
كان من أعظم الذنوب لكن القتل الخطأ ليس من الكبائر اذ لا صنع فيه ولا اثم للعديد المشهور وانما يوجب الكفارة لترك
التثبت ويجوز أن لا يكون أعظم بل الظاهر أن الافطار في شهر رمضان أعظم من ترك 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
الخطأ بوجوب الدية غير صحيح فانه لم يجر المقتول كما اذا أكل مال الغير عند المخمصة يجب عليه الضمان مع أن لا ذنب فيه لانه جبر
حق المالك وهذا كلام متين ان حرر على طريقة منع الأعظمية الآن يقال ان القتل لما كان قيميما في نفسه أعظم الفج
فترك التثبت فيه أيضا من أعظم الذنوب الكبائر فتأمل فيه الحاملون مطلقا (قالوا كلام الله تعالى واحد فلا يختلف)
اطلاقا وتقييدا (بل يفسر بعضه بعضا) فيجب الحمل (وهو ليس بشيء) فان وحدة الكلام لا تنافي الاختلاف بالاطلاق
والتقييد حسب اختلاف العلاقات مع أنه بنى النسخ مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف القسم
الخامس هو ما اذا ورد في السبب فنه عليه بقوله (ولو كان الاختلاف) تقييدا واطلاقا (في سبب الحكم الواحد كما تدعون
كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة) روى عبد الرزاق عنه أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الفطر بيوم
أو يومين فقال أدوا صاعا من بر أو قح بين اثنين أو صاعا من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير 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 صاعا من
تمر أو صاعا من شعير على كل حر وعبد كرا أو أنثى من المسلمين كذا في الحاشية (فلا حمل) لطلق على القيد (عندنا خلافا للشافعي)
رحم الله واعلم أن هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب أفراد فرد من أفراد العام وقدمر أنه ليس مخصصا فلا يصح
من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الآن يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم مخصص فان قلت يجوز أن يراد بالطلق
مالا يقيد سواء كان عاما أو مطلقا والمقيد ما اشتمل على التقييد قلت لا تصح هذه الارادة والا يلزم منه كون أفراد فرد من العام
مخصصا عند الشافعي رحمه الله مع أنه ليس كذلك نعم يصح هذا التأويل في المنصين فان الحكم هناك عدم الحمل انفا فلا يلزم
منه الا عدم تخصيص أفراد فرد من أفراد العام وهو موكدا لما سبق فتأمل فقد ظهر أنه لا حمل في هذا الشافعية الا الى المفهوم مع
أن ههنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن المسلم وأنه أخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا
من مواضع المفهوم فتدبر (لنا الاحتياط) فانه في ابقاء المطلق على اطلاقه ليجب الواجب مع السبب المطلق والمقيد (ولنا) عدم
المناقاة بين سببية المطلق والمقيد (فقد يكون لشيء أسباب شتى) والمقتضى للحمل انما هو تحيل المناقاة بين الكلامين واذا اتى شي

الاشكال الى حيز التجلي فذلك ضرب من البيان وهو بيان الجمل فقط * واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبهه بفعوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم وجوب العمل قطعاً دليل وبيان وهو كالنص ثم كل ما لا يفيد علماً ولا ظناً ظاهر افهوا مجمل وليس بيان بل هو محتاج الى البيان والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به ولكنه يحتاج الى البيان ليصير الظن علماً فيتحقق الاستغراق أو يبين خلافه فيتحقق بخصوص وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه انه أريد به بيان الشرع لان الفعل لا يصح له

الكلامان على الحقيقة (أقول تمامية المطلق في السببية يمنع الاجتياح الى القيد) في السببية (والا يمنع الاحتياج الى القيد (كان) المطلق (غير تام) في السببية فلا يقضى الى الوجوب هذا خلف تمامية المطلق منافي لسببية القيد فان قلت عدم الجزء سبب تام لعدم المركب وكذا عدم الجزأين فلم يمنع تمامية الاول سببية الثاني قال (ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزأين لان العلة) لعدم (حقيقة عدم علة الوجود وهما فردان) له فليساعتين حقيقة حتى يمنع سببية أحدهما الاخر ثم اعلم أن هذا لا يتوجه في المثال المضروب فان أدوا عن كل حر وعبدانما 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 لا تراحم في الاسباب وليس ههنا سببية المطلق والقيد حتى يرد عليه ما ذكر ثم هذا الايراد متوجه على المسئلة القائلة بعدم حل السبب المطلق على القيد بجهة عدم التراحم فتدبر (فأقول أن يحمل ههنا القيد على المطلق لا معنى أن المراد منه ذلك) فانه متمتع لانه بلغوا القيد حينئذ (بل معنى أن القيد سبب لان المطلق سبب) والقيد مشتمل عليه فبنيته لاشتماله على السبب حقيقة (وبينهما) بوجه عدم من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا أن الحكم على القيد لاجل اشتماله على المطلق فتدبر فانه كلام جيد ويمكن جعل كلام القوم على هذا فان اطلاق السبب على ماهو مشتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم

(فصل في الامر * وهذا اللفظ) أي لفظ الامر المؤلف من أمر (حقيقة في القول بخصوص) وهو قول الطالب للفعل حتماً (بجاز في الفعل) بكسر الفاء (وقيل) هذا اللفظ (مشترك) بينهما لفظاً (وقيل) هذا اللفظ موضوع (لمشترك) بينهما فهو متواط (وهو أحدهما) الدائر بين الفعل والقول بخصوص (لا الفعل الأعم من اللساني) وغيره (كما قيل) ادخول التهي في الامر والأخبار وسائر الالفاظ ولم يقل به أحد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول بخصوص مجازاً وورد بان استعمال الأعم في الفرد ليس من المجاز في شئ ولك أن تقول ان اطلاق الأعم على الاخص بوجهين أحدهما أن يراد به المعنى لكن يقصد منه الاخص لتحققه فيه ولاشك في كونه حقيقة وانها ما ارادة الأخص بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولاشك في كون هذا الاطلاق مجازاً واداءته هذا فنقول يلزم حينئذ تجوز لفظ الامر المستعمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطؤ يلتمه لكنه بعيد عن الانصاف فتأمل (لنا تبادل بخصوص القول) بخصوص من لفظ الامر (عند اطلاقه) من دون قرينة (فليس مشتركاً) والالتبادر المطلق لا بخصوص (ولا مشتركاً) موضوع لهما (وما في شرح المختصر لو كان مشتركاً) لفظياً (لتبادر الآخر أو لم يتبادر شئ فبني على اختلاف الرأيين) في علامة الحقيقة فن قائل قال علامتها تبادل المعنى نفسه ومن آخر قال عدم تبادل غير سواء تبادل هو أم لا والحاصل لو كان مشتركاً كالكان حقيقة فيهما فيتبادر الآخر أيضاً على الرأي الاول أو لم يتبادر شئ على الرأي الثاني لكن يبقى المناقشة بان الرأي الثاني لم يعتبر تبادل الحقيقي مع عدم تبادل الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رأيه لم يتبادر شئ فتأمل فيه فالاولى ما في الحاشية أن المعنى لو كان مشتركاً بينهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساوي نسبتها الى اللفظ (وقيل) في شرح الشرح (معناه) لو كان مشتركاً بينهما (لتبادر كل) من معنیه (خطورا) عند عدم القرينة (أو لم يتبادر شئ ارادة) بناء على عدم عموم المشترك (ورد) في حواشي مرزا جان (بان التبادر خطور ليس من علامة الحقيقة لتصرح بحمهم بسبق فهم الجزء) على فهم الكل (وفهم الملكة) على فهم العدم مع أن اللفظ ليس حقيقة فيهما وانما خطوران (أقول الخطور من اللفظ أولاً وبالذات) لفهوم مطابقة لان الوضع للكل بالذات فهو المدلول (و) الخطور (الجزء واللازم) كالمملكة (بالواسطة وان كان التحصيل) في الخارج

(مسئلة في تأخير البيان) لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الاعلى مذهب من يجوز تكلف المحال
 أما تأخيرها الى وقت الحاجة في اثر عند أهل الحق خلافا للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر واليه ذهب أبو اسحق
 المروزي وأبو بكر الصيرفي وقرق جماعة بين العام والمجمل فقالوا يجوز تأخير بيان المجمل اذا لم يحصل من المجمل جهل وأما
 العام فانه يومه العموم فاذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه مثل قوله اقتلوا المشركين فإنه ان لم يقتربه البيان له أو هم
 جواز قتل غير أهل الحرب وأدى ذلك الى قتل من لا يجوز قتله والمجمل مثل قوله تعالى وأوحاه 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 فالردي) ويمكن أن يكون معناه لو كان مشتركا
 لتبادر الكل ارادة حال عدم الفريسة المعينة عند من يهم المشترك أولم يتبادر شي ارادة عند من لا يهم فتدبر ثم ان القائل
 بالاشتراك اللفظي لا يفتق هذه المقدمات بل يدعي تبادر الكل معا خطورا وبدا ارادة ويستند بأن أهل اللغة تعرضوا للكل
 معنييه وهم لا يدونون المجازات فتدبر (واستدل على المختار (أولا بلزوم الاشتراك) على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه
 حقيقة في القول قطعا اذا كان مشتركا (فيجمل بالفهم وعروض بالمجاز فانه محل لفهم المراد) أيضا فيلزم أن لا يكون
 مجاز فيه (وقد تقدم الترجيح) ثم ان هذا الاستدلال لا ينتهض على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل ظن
 بطلان القول به ضرور بانتهض لابطال الاشتراك اللفظي (فافهم) استدل (ثانيا بعدم الاشتقاق) منه باعتبار المعنى
 الثاني (فلا يقال أمر وأمر كـ كل وأكل) ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق (أقول انما يتم لو كان الامر
 بمعنى الفعل (مصدر او هو ممنوع لجواز أن يوضع له على أنه شيء لا على أنه حدث) فلا يلزم الاشتقاق (تفكر فيه دقة) ظاهر
 هذا الكلام يقتضى أن الامر عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدرى لكن لا من حيث انه معنى مصدرى وحدث
 قائم بالفعل بل باعتبار أنه شيء من الأشياء وكتب اللغة ما كنهانه موضوع للشيء المطبق الشامل للفعل ويشهد بذلك الاستعمال
 الفصح وعلى هذا فالجواب أظهر (و) قال (في التحرير ان اشتق) منه (فلا اشكال والاف كالفارورة) أى لا يجرى فيه الاشتقاق
 كما لا يطلق الفارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار (وفيه ما فيه) أما أولا فلانه شك في الاشتقاق وعدمه مع أن عدم
 مقطوع وأما ثانيا فلان جعله كالفارورة يوجب جواز الاشتقاق في الاصل والممانع طار و ليس كذلك كذا في الحاشية وأما
 ثالثا فلان عدم اطلاق الفارورة على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه وما الممانع في أمر وأمر فانه كـ كل وأكل كذا
 قيل والجواب عن الاول فلانه تنزل لأنه شك وعن الثاني أن التشبيه لا يوجب أن يكون مثله في جميع الوجوه بل المقصود
 أنه جامد كالفارورة فان الزجاج مأخوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق وطريان الممانع في الفارورة لا ضرورة تشبيهه بالجامد من
 الاصل في الجامدية المطلقة وبه اندفع الثالث أيضا مع أنه كلام على السند فليدبر (و) استدل (ثالثا بلزوم التحالـ 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 أنه أفاعل جمع أمر جمع أمر كـ كلب وأكلب وكيفما كان ان حاصل الدليل أن جمعه باعتبار معنى الفعل
 أمور دون القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز لأنه دل على أنه غير متواط فلو لم يكن مجاز لزم
 الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله (ويحاج بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة)
 وأجاب عنه أيضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي أندر ندره شديدة من الاشتراك
 الذى هو خلاف الاصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والنظن تابع للأغلب فكيف حقيقة في الفعل ويكون
 الجمع بحسبه أمور وقد بلغ في بيانه مبلغا وحقق أن التبادر سواء وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء (أقول
 ولك أن تعارض بانه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف وأما الملازمة فالزوم خلو لفظ) على ذلك التقدير (عن معنى
 وضى) لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه أولا (فان الأمور بزعمك كذلك) أى ليس له معنى وضى (والاصح استعماله
 في القول حقيقة) لانه فقط موضوع له بزعمك والاستعمال فيه حقيقة ثم كد وقال (كيف وهذا الجمع ليس من اللغة)
 حينئذ (بل من التجوز ولا قياس) في اللغة (فهو اختراع) البتة واذا ثبت لزوم خلو لفظ عن معنى وضى وهو مجتمع وان جاز

لان الحق مجمل لا يسبق الى الفهم منه شيء وهو كقولنا حج في هذه السنة كسأفصله أو اقاتل فلانا غدا بائنة سأعنتهم من سيف
 أو سكين و فرقتوا ثقب بين الامر والتهى وبين الرعد والوعيد فلم يجوز وانا خير البيان في الوعد والوعيد * ويدل على جواز
 التأخير مسالك (الاول) أنه لو كان عمتعالكان لا يستحال في ذاته أو لافضائه الى محال وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظر وإذا
 انتفى المسلكان ثبت الجواز وهذا دليل يستعمله القاضى في مسائل كثيرة وفيه نظر لانه لا يورث العلم بطلان الاحالة ولا يثبت
 الجواز إذ يمكن أن يكون وراء ما ذكره وفصله دليل على الاحالة لم يخطر 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 لزم كون الأمر حقيقة في الفعل أيضا (فتدبر)
 وهذا غير وافي فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بعد في أن يقول الواضع وضعت لفظ الأمر لقول
 المخصوص وأوامر الجماعة وأمور الجماعة من ملاساته وقد صرح المصنف أن التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع وأن
 لا نسلم لزوم الاختراع وبهذا يدفع اليراد الأول أيضا لأن ندره الجمع باعتبار المعنى المجازى المعاري باعتبار الحقيقي ممنوع
 كيف وقاعدة التغليب في التثنية والجمع مشهورة كيف وقد ذهب اليه الحنابلة والحنفية مع أنهم من العرفاء بلسان العرب
 العرباء وقد حكما على جوع المذكر السالم بأنه جمع للمفرد باعتبار المعنى المجازى وبأن لك أيضا ما ذكره لا يصلح للعارضه نعم
 لو قرر المنع بأن عدم اصاله الاشتراك لا يوجب ان لا يعمل عليه اذا دل القرينة وثبت من أهل اللغة أنه حقيقة فهمالم بعد فتدبر
 قائلو الاشتراك (قالوا أطلق لفظ الأمر لهما) أى القول والفعل (والأصل الحقيقة) فيجعل عليها وهو الاشتراك (وقد
 تقدم جوابه) وهو أن الأصل عدم الاشتراك ولك أن تقر بأنه أطلق لهما على السواء والام لا تعرض له كتب اللغة والأصل
 الحقيقة دفعا لترجيح من غير مرجح حينئذ لا يتوجه الجواب قائلو التواطؤ (قالوا) كل من القول والفعل (أمران اشتراكا
 في عام فيجعل) اللفظ المستعمل فيهما (له دفعا للاشتراك والمجاز) لانهم اختلفوا الاصل (قلنا) القول بالتواطؤ (قول حادث فان
 كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه) قبل ظهور هذا القول (فلا تردد) حينئذ في كونه للقول (حتى يترجم)
 الاشتراك (المعنوي) فان العمل بالأصالة عند التردد لا غير فافهم (ثم الأمر اقتضاء فعل حتما) خرج به التذب (استعلاء وأورد)
 عليه (لا تترك نوعا) فان نوعه وهو النهى اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء لما مر أن لا تكلف الا بالفعل وهو الكف في
 باب النهى (وشخصا) فان شخصه مقتضى الفعل المنهى تركه (وأوجب بان المحدود) الامر (النفسي فيترجم) كونه أمر فان
 طلب الكف القائم بالمطالب أمر بالنسبة اليه ونهى بالنسبة الى المكفوف عنه (وفيه ما فيه) فان غرض الأصول لم يتعلق
 بالنفسى بل بالفاظ فلما نسب أن يحذف الأمر اللفظي (و) أوجب (بان المراد) بالفعل (فعل هو مبدأ الاشتقاق) فالنهي ليس فيه
 طلب الفعل المبدئ بل فعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فانه لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدأ الاشتقاق (والأوجه)
 في الجواب (أن التبادر الاقتضاء الأولي وذلك ليس في النهى) بالذات لان المقصود في النهى عدم وجود الفعل المنهى لكن
 لما لم يكر في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصودا أو ليا وفي لا تترك عدم الاقتضاء للفعل المنهى تركه
 أولا وبالذات أظهر لكن بقى ههنا انه حينئذ لا يصدق على الكف كيف ولا فرق بين كفوا عن الزنا وبين لا تقربوا الزنا في أن
 المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو الكف به وانما أمر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الأول مقصودا بالذات
 دون الثاني تحكمه فتدبر وأنصف ثم ان البعض زادوا وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى آخره حينئذ لا يتوجه اليه السؤال
 من الأصل لكن يتوجه اليه التقصص بخوا كفف وأوجب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصفة ونحو كفف انما
 يدل على اقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هي اقتضاء وطلب الفعل فافهم (وأما الاستعلاء احترازا عن الدعاء والاتماس فهو
 شرط) في الأمر (عند أكثر أصحابنا) من المشايخ المالكية (والأمدي) من الأشعرية (وصححه في الحصول) للامام نقر
 الدين الرازي من الأشعرية أيضا (وهو رأى أبي الحسين) من المعتزلة (لذم العقلاء الأدنى بأمر الأعلى) يعنى لو قال الأدنى
 للأعلى أمرتك بكذا بدمونه 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 العلوفلا تقرب (وعند المعتزلة يجب
 العلوف في الامر) (والا كان دعاء والتماسا) وليس لهم دليل عليه (وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري 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 فلعلم عليه دليلا ولم نعرفه بل لو عرفنا انتفاء دليل الاحالة لم يثبت الجواز بل لعلمه محال وليس عليه دليل يعرفه آدمي فمن أين يجب أن يكون كل جائز ومحال في مقدور آدمي معرفته (الثاني) انه انما يحتاج الى البساق للمنتال وامكانه ولا جله يحتاج الى القصدرة والآلة ثم جاز تأخير القدرة وخلق الآلة فكذلك البيان وهذا ايضا ذكره القاضي وفيه نظر لانه انما ينفع لو اعترف الخصم بأنه يجيله لتعذر الامتثال واعلمه بجيله لمافيه من تجهيل اوله لكونه لغوا بلا فائدة أو لسبب آخر وليس

العلو (ولذلك) أي الاستعلاء (وبه قال أكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون) ان هذا لساحر عليهم بدأ نبحر جكمهم من أرضكم (فإذا تأمرونا) ولم يكن القوم علو عنده ولا استعلاء فانهم كانوا في حماقتهم من ظنهم بآله (وفيه أن فرعون لما أخذته الذهشة) لما رأى من الآلة البينة والمعجزة الظاهرة من اليد البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلمه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه (اصطرا الى اعلنة العلماء) بالتدبيرات التي لا تغنى من الحق شيئا (فهذا) عنده صحة الاستعلاء بل علو) حقيقة (لان العلم درجة) في نفس الأمر (وفيه رد على من زعم أنه تام في نبي العلو ولك أن تقول ان فرعون انما سألهم عن أمر يوجب الخام موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الأمر يوجب الخامة ويرد الآلة العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه من فهم مسكنا والجاهل الكار دون في نفس الأمر ولا وجه للعلو أصلا (وقصارى الأمر استعلاء وهم لظن فرعون باههم علماء وظنهم أنفسهم كذلك فافهم (وقيل) بمجاز (من المؤامرة أى المشاورة) يعنى ان المجرد استعمال في معنى المفاعلة (أو مجاز عن الاشارة) ابتداء (وردبانه حقيقة في القول بخصوصه فلا تبرك الأصل) وفيه أن ههنا ضرورة في ترك الأصل لان استعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم (ونظيره قوله) أي قول عمرو بن العاص لعائدة أو حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في التقرير كذا في الحاشية

(أمرتك أمرا جازا ففصيتي) * فأصبحت مسلوب الامارة نادما

فانه لم يكن لعرو بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا حصين على يزيد بن المهلب مع انهما استعمال لفظ الأمر والقصة على التقدير الأول ان ابن هاشم خرج مرارا على معاوية فأسر فأشاره عرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتله معاوية فأطلقه ثم أسفد وأراد ان يروج فقال عرو بن العاص ما قال (وحد القاضي بالقول المقتضى طاعة الأمور بفعل الأمور به وارضاء جمهور الشافعية وفيه دور) من وجهين أحدهما من أخذ من مقتضى الحدود من الأمور والمأمور به في الحد والآخري من أخذ الطاعة (لان الطاعة موافقة الأمر واجب أو لا بان علمنا الأمر من حيث هو كلام كلف في علمنا الخطاب به وهو (المأمور) علمنا (ما يتضمنه) الكلام (وهو المأمور به وفعل مضويه وهو طاعته) حينئذ توقف الأمر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور (ولا يخفى ما فيه) لانه ان أراد مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة المأمور به وفهم الطاعة أبعد وان أريد الكلام المقيد بالقيود والدور عائد قطعاً كذا في التحرير وهذا غير واف فان مراد الجيب أن الأمر معلوم بوجه عرضي وهو الكلام والمقصود معرفته بالكنه أو بالرسم الجامع المانع ومعرفته بهذا الوجه تستلزم معرفة المأمور بوجه كونه هو الخطاب بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه انما المضمونه فأخذت هذه الاشياء المعلومة بالأوجه المذكورة في الحد والرسم وخرج الحاصل أن الأمر الكلام المقتضى انما الخطاب بضمون ما خوطب به فلا يراد أصلا لكن ينبغي أن يراد بالقتضاء الاقتضاء الحتمي الآن بيني على ما شتهر عن الشافعية ان المندوب مأمور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه (و) أحب (ثانيا) بان معرفته بوجه عرضي يمتاز به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف بالغة قبل التمديد والمقصود معرفة حده حينئذ يحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الأمر فتؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الأمر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والأول بعد الاشتراك في أحداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه أن الموقوف عليه هنالك الأمر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع (أقول ان قلت أخذ العرضي في الحد يخرج عن الحدية لان المجموع) من الداخل والخارج (حارج) ولا يصح الحدية وههنا قد أخذت الأمور والمأمور به وكلاهما خارجا عن حقيقة الأمر (قلت قد تكون الحقيقة المحدودة (ذات تعلق) وازافة لا يمكن ملاحظتها بالبحاط المتعلقة (فلا حظة المتعلقة لتحصيل تلاب

في تسلمه تعليل القدرة والآلة بتأني الامتثال ما يلزمه تعليل غيره به (الثالث) الاستدلال على جوازه وقوعه في القرآن
والسنة قال الله تعالى فاذا قرأناه واتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ثم لتأخير وقال تعالى كذب آياته ثم فصلت من لدن
حكيم خبير وقال تعالى ان الله يأمركم ان تذكروا بقرة وانما أراد بقرة معبنة ولم يفصل الابعاد السؤال وقال تعالى واعلموا
انما غنمتم من شئ فان لله نسجه وللرسول ولذي القربى الآية وانما أراد بذى القربى بنى هاشم وبنى المطلب دون بنى أمية وكل من
عدا بنى هاشم فلما منع بنى أمية وبنى نوفل وسئل عن ذلك قال انا وبنو المطلب لم نفرق في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وسبنا

الحقيقة لا يخرجها عن الحسنية) كل في حد أحد المتضامين فإنه لا بد فيه من أخذ المضاييف الآخر (فانه لا يلزم أن يعتبر)
الخارج (محمولاً) بل انما يعتبره تغلفاً من المتعلقات فافهم (و) أوجب (الثالثان حصول الشئ بنفسه) في العلم الحضورى (غير
حصوله بصورته) الذي هو التصور المطلوب) في العلم الحضورى والمطلوب العلم بالمحدود والحصول والموقوف عليه هذه الاشياء
الحضورى فلا دور للاختلاف نحو الادراك (ورد) هذا الجواب (بأن ما أخذ في التعريف لا بد من صورته) ولا يكتفى
حضوره (لانه) أى التعريف (تحصل صورة من صور متعددة) فلم يختلف جهة الادراك أصلاً (ولهذا لم يكن الحضورى
كسبياً) اذ حصوله فيه أصلاً (فتفكر ثم هو متفوض بأمرتك يفعل كذا) لانه قول يقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به
(الآن يخص) الأمر (النفسي بالتعريف ويلزم كونه أمراً) واعلم أن هذا الإراد غير مختص بتعريف القاضى بل وارد على
المختار أيضاً فالجواب أنه خبر عن الأمر وليس فيه اقتضاء لفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قولاً مقتضياً لطاعة المأمور بالذات بل
اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه أمراً باعتبار النفس فإنه اخبار عن أمر فان أريد به انشاء الأمر مجازاً
فهو أمر لفظياً كان أو نفسياً فإنه لا فرق بينه وبين الفعل كذا فتدبر (و) قال (جمهور المعتزلة) الأمر (قول القائل لمن دونه
افعل وأورد) عليه (التهديد ونحوه) فإنه قوله لمن دونه افعل مع انه ليس أمراً (و) أورد (قول الخاكي والمبلغ) وأمر
(الأدنى) للأعلى (استعلاء) فانها أوامر مع عدم صدق الحد عليهم لان ما عدا الاخير ليس قول القائل والأخير ليس قول الأعلى
(وأوجب بان المراد فعل حقيقة) وفي التهديد ليس افعل حقيقة (وفي الحكاية) والتبليغ (ليس قوله) ولا أمر آمنه
(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 أمر الامة بل عرفاً) فلا بأس بخروجه (أقول) أو يقال (الأدنى أعم حقيقة
أو ادعاء) وفي أمر الأدنى للأعلى علو الأدنى ادعاء وهذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع (وقال قوم منهم) الأمر ارادة
الفعل وأورد بان المهمل لعذره في ضرب عبده) وفي بعض النسخ المهمل أى من هدده غيره وعلى هذا قوله لعذره يتعلق
بقوله (بأمر عبده) بفعل (ولا يريد) اتيانه به ليم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر قد يتخلف عن الارادة
فلا يكون عينه (ولا يخفى أنه يحجب عمثه في الطلب) فإنه بأمر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل
التحقيق أن هذا ليس أمر حقيقة بل صورة فقط فإنه طلب صورة فلهم أن يقولوا ارادة صورة فتدبر (والتفرقة) بين الارادة
والطلب (بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم) عند الخصم (فانه فسر) الارادة (بما لا يستلزم الوقوع) فان الارادة
عند ناصفة خصصة لأحد طرفي المتدور بالوقوع فلا يتخلف القدر عنه ولذا قال الامام الهمام فيما روى عنه في الفقه
الأكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون أمره وعند المعتزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد دفع أو علم مصلحة وفسر بعضهم
بعدم الكراهة قالوا تعلق هذا النحو من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولأن قول الارادة
تكون ينه وهي ما ذكره ويجب وقوع المراد في القديمة بحسبها ونشر بعية وهي تبين المشروعات واقتضاهامع الرضا واعطاء
الثوبة وهي لا تستلزم المراد قطعاً ولعلمهم أرادوا هذا النحو من الارادة وبهذا فسر بعض نقاتنا من أهل السنة رفعهم الله تعالى
وخذل أعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً (فان دفع) بما قررنا أو قررنا (ما في المختصر
لو كان) الامر (ارادة لوقعت المأمورات كلها لانها تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل أبو اسحق) على ابطال كون الامر
ارادة (بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف) المدبورة (ليقضيه غدا ان شاء الله تعالى فإنه لا يحتمل) لعدم قضائه في القدر
(فدل على) أن الشرط لم يوجد (و أنه تعالى ما شاء) والاحت (فتبئ الامر بدون المشيئة) وهي الارادة فالامر غيرها (وفيه)

بين أصابعه وقال في قصة نوح أنه ليس من أهلاك أنه عمل غير صالح بين بعد أن توهم أنه من أهله وأما السنن فيسان المراد بقوله وأقيموا الصلاة بصلاة جبريل في يومين بين الرقتين وقوله عليه السلام ليس في الخضراوات سدة ثم قال بعد ذلك ليس فيما دون خمسة أوشق صدقة وقال في أربعين شاة ساة وخذوا عني مناسككم كله ورد متأخر عن قوله وآواز الزكاة والله على الناس حج البيت من استطاع الآتية وقال وجهدوا بأموالكم وأنفسكم وهو عام ثم ورد بعده ليس على الاعي حرج وكذلك جميع الاعذار وكذلك أمر النكاح والبيع والارث ورد أولاً أصلها ثم بين النبي عليه السلام بالتدريج من يرث ومن لا يرث ومن يحمل نكاحه

مأفيه) أما ولا فلان الاستثناء بالمشيئة ابطال للمبين فلا حلف فلا حنث لأجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه وأما ثانياً فلان الإرادة القولية غير التكوينية كذا في الحاشية وان حقيقة رجوع الى ما قررنا (مسئلة * صيغة افعل ترد لعشرين معنى الايجاب) نحو (أقيموا الصلاة) وهو الامر حقيقة (التدب) نحو (فكاتبوهم) ان علمتم فيهم خير ليس أمر الايجاب بالجماع الفقهاء بمن يعتد بهم خلافاً لداود الظاهري وأتباعه وليس أمر اباحة كإزعم بعض مشايخنا والأضاع الشرط والعذر من قبلهم أن الشرط خرج بخروج العادة والحق أن الكتابة أحسان فتكون مندوبة إلا أن يضرب المسلمون فحمل القيد على العادة لا وجه له (التأديب) نحو ما روى الشيخان عن عمرو بن سلمة قال كنت غلاماً في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سم الله وكل بيمينك و (كل مما يليك) وعند الشافعي) هذا الامر (للايجاب وهو بعيد) كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقاً على ان نص كل واحد مطلق (والفرق أن التدب لثواب الآخرة) أي يكون هو المقصود منه (والتأديب للتهذيب الاخلاق) وهو المقصود منه (وربما يستجلب الثواب) وهو لا ينافي مقصودية التهذيب ولهذا أدرجه بعض في التدب (الارشاد) نحو (واستشهدوا ذللتنا نافع الدنيا) خاصة (الاباحة) نحو (كلوا واشربوا كذا قيل) ولما كان هذا محتملاً للايجاب أيضاً لان الامر ليس للتكرار والا كل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازداد المرض قرض قال (والاولى) في التمثيل واذا حلتهم (فاصطادوا) فإنه بعد الاحرام مباح قطعاً (التهديد) نحو (اعلموا ما شئتم) انه بما تعملون بصير (الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا في نحو يق) نحو قوله تعالى (قل تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتتان) نحو قوله تعالى (كلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً) ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد فالواهم ارضيكم الله فريسته صارفة عن الاباحة (قيل الاباحة تكون فيما سوجد بخلاف الامتتان) وبعضهم عموها فلم يعدوه (الاكرام) نحو قوله تعالى لأهل الجنة (ادخلوها بسلام) آمنين (التسخير) نحو قوله تعالى (كونوا فرقة) حاشين خطاباً لمن اعتدى في السبت من اليهود نصيد الحيتان وكان الاصطباح حراماً فيه في شرعهم (التعجيز) نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (فأوبسوا) من مثله (الاهانة) نحو قوله تعالى (كونوا حجارة) انليس المقصود صيرورتهم حجارة كافي كونوا فرقة بل الغرض بيان انهم مهانون (التسوية) نحو قوله تعالى (اصبروا أو أوتصبروا) ويختص بما اذا عطف التهي عليه (وهذا يدفع توهم الرجحان والاباحة يدفع توهم التحريم الدعاء) نحو (اللهم اغفر لي الالباس) نحو (افعل للساوي التني) نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بادعاء أن الصبح صار من المستبعدات مبالغة في طول الليل (الأيام الليل الطويل الأناجلى) * بصح وما الاصبح منكم بأمثل

(الترجي) نحو (ذلك) القول حال كون القائل (مترقباً) للاصبح ووضع منه الفرق وقد أدرج في التني أيضاً (الاحتقار) نحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام ٣ (بل ألقوا) ما أتم تلقون خطأ للسحرة والمقصود منه الاحتقار (وذلك قد يكون بمجرد الاعتقاد من دون أن يفعل فعلاً الاعلى الحسارة (دون الاهانة) فإنه لا يكون الا بالفعل (التكوين) نحو قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له (كن فيكون) ولا يغير فيه الانتقال من حالة لى أخرى كافي التسخير) وقد أدرجه بعضهم في التكوين (التخيير) نحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه اذا لم تستبى (فاصنع ما شئت)

٣ قوله بل ألقوا ما أتم تلقون ليس في التنزيل آية بهذا النظم وانما نظم آية سورة طه قال بل ألقوا اذا جبالهم وعصيمه وآية سورة الشعراء قال لهم موسى ألقوا ما أتم تلقون اه كتبه مصححه

ومن لا يحل وما يصح بيعه وما لا يصح وكذلك كل عام ورد في الشرع فأنما ورد دليل خصوصه بعده وهذا مسلوك لا سبيل الى انكاره وان تطرق الاحتمال الى أحد هذه الاستسهادات بتقدير اقران البيان فلا يتطرق الى الجميع (الزابع) انه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق بل يجب تأخيرها لاسيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز ان يراد لفظ يدل على تكرار الافعال على الدوام ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفاعل 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

أى تخيير في الفعل وقت زوال الحياء (وقد أدرج بعضهم بعضا في بعض) وقد أشرفنا اليه (مسئلة * صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب) لا غير (و) عند (أبي هاشم وكثير في السند وهو قول الشافعي) رحمه الله تعالى من القولين فان قوله الآخرانه للوجوب (وله في النهي قول واحد) هو أنه لا تحريم (والفرق بحكم) فان كلاهما صيغتان طالبتان فكون أحدهما للتم دون الآخر تحكيم وأما ان طلب الاجتناب عن المفسدة أهم من جلب المنفعة فأمر على لاغوى فلا يدفع التحكيم من حيث الصيغة وله أن يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احدي الصيغتين للطلب الحتم دون الاخرى وقد يدفع بأن استعملهما بالاستسقاء على غلط واحد فالتحكيم لازم قطعاً وقيل رجوع الشافعي عن القول بالنسب فافهم (وقيل) هو (مشارك بينهما) اشتراكاً كلياً وروى أيضاً عن الشافعي (وقيل) هي موضوعة (لمشارك) بينهما (وهو الاقتضاء) حتماً كان أو ندباً وروى عن الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور المارديدي رحمه الله تعالى ونسب الى مشايخ سمرقند (وقال اشعري والقاضي) من الشافعية (لا يدري لأيهما) بخصوصه وقد اضطرب النقل عن اشعري فبعضهم نقلوا أنه يستيقن أن الامر موضوع لواحد من الوجوب والنسب أو الإباحة أيضا لكنه يتردد في أنه لأيهما وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه لأى من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج عن الحاصل وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه للوجوب أو النسب أو الإباحة أو التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بنى الامام غير الاسلام قدس سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي يعني بناء على رأى المتوقف فانه يتوقف في النهي أيضا فيصير حكمهما واحداً وهو باطل فسقط مافي النولوج المتوقفون في الامر متوقفون في النهي لكون التوقف في الأمر أنه للوجوب أو النسب بعد التيقن في أنه لطلب الفعل وفي النهي التوقف في أنه لا تحريم أو الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترتل فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهداد في دفعه ان المتوقفين في الأمر انما توقفوا لانه يحى علمان كثيرة منها التهديد وفيه المطلوب الترتل فلزم التوقف في أنه لطلب الفعل أو لطلب الترتل والتهديد عليه والنهي أيضا قد يستعمل في غير طلب الترتل كالتصغير ونحوه فلم يعلم أن موجه طلب الترتل أو غيره وإذا كان موجهه غير معلوم أصلاً لم يعلم انهما لطلب الفعل والترتل والازم عدم الفرق بين الأمر والنهي فتأمل (وقيل أمر الله تعالى (الوجوب وأمر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) (النسب) (وقيل) هي (حقيقة في الإباحة) (وقيل) هي (مشاركة بين الثلاثة) من الوجوب والنسب والإباحة ونسب الى الروافض (وقيل) هي صيغة موضوعة (للقدر المشترك بينهما وهو الاذن) سواء كان مع المنع عن الترتل أو لا ونسب الى المرتضى الرافضى أيضا قال (الشيعه) فيما اختار وأهى (مشاركة في أربعة الثلاثة) المذكورة (والتهديد فتلك) المذاهب (عشرة كاملة وقد يزداد) عليها (وينقص لنا) والاستدلال السلف) من الصحابة الكرام والتابعين الاخير (بها على الوجوب وشاع) هذا الاستدلال (وذاع بلان تكبر فدل) ذلك (على اجتماعهم) أنه لانه فان قيل لعله) أى الاستدلال المذكور (كان يقران الوجوب) فلا يدل على الوضع (بدليل استدلالهم بكثير منها للنسب قلنا) لم يكن استدلالهم بالقرائن (بل بالظهور والتبادر) يدل على التبادر (بصرفهم الى النسب بقرائن دون الوجوب بالاستقراء) الصحيح (واعترض بأنه ظن في الأصول) ولا يعتبر (لانه) اجماع (سكوتى) مفيد للظن وأيضاً الاجماع أحادى فلا يفيد القطع (الجواب) لا نسلم أنه أى أن الاجماع السكوتى ظنى (بل علم عادى) بانهم اتفقوا على أن التبادر منها للوجوب حاصل (بالتكرار) في ملاحظة استدلالهم بالأمر وهذا علم ضرورى لا يحوم حوله ارتياب أصلاً (كالتجربيات والشاهدات) وليس نقله أحادى بل متواتر المعنى فان في كل طمقة نقلت استدلالهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر (ولو سلم) انه ظن (فطن في اللغة) ويكفي فيها الظن فان أكثر مباحث اللغة مظنونة (ولو سلم) انه ظن في الأصول (فيكفي) هذا

وشرط مطلق غير مقيد وهو أيضا دليل على من حوز في الامر دون الوعيد وعلى من قال بعكس ذلك * وللخالف أربع شبهة
 (الاولى) قالوا ان جوزتم خطاب العربي بالجمجمة والفرسي بالزنجية فقد رتبتم بعدا ونعسقم 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 وآ واحقه يوم حصاده كالكلام بلغة لا تفهم مع انه يفهم أصل
 الايجاب ويعزم على أدائه و ينتظر بيانه وقت الحصاد فالنسوية بينهما تعسف وظلم الجواب الثاني انه يجوز ان يبي عليه السلام

الظن (والاعتذار العمل بأكثر الظواهر لانه المقدور) فيها فان قلت فاذن كيف ثبتت الفرائض المقطوعة قلت بانضمام قرائن
 أخرى دالة على أن هذه الأوامر للوجوب قطعاً فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى (ما من عبد أن لا يسجد إذا أمر ترك) وكلمة
 لاتأ كيد المنع زيدت (المراد) بالأمر (المسجد والمجرد) عن القرينة (ولولا) الأمر المذكور (الوجوب) فقط (لم يتوجه
 الانكار) اذ لا انكار في تركه غير الواجب ولا في تركه محتمل غير الوجوب فان قلت يجوز أن يكون سجداً محفوفاً بقرينة
 دالة على الوجوب لكن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قال (واحتمال قرينة حالية أو مقالية لم يحكمها القرآن غير فادح
 في الظهور) فإنه احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور (و) لنا (ثالثا) قوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا
 لا يركعون فان المقصود الذم) على ترك الركوع (ورتبته على مخالفة الصيغة من حيث هي هي فدل على الوجوب) لان مخالفته
 هي الموجبة للذم (ولا اشترطه والالجاز العذر) بأنه لم يكن واجبا (فلا يترتب الذم) على مخالفة الصيغة (و) لنا (رابعا) قوله تعالى
 (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أن تصيهم فتنة أو يصيهم عذاب أليم (والمراد) منه (ايجاب الحذر اذا لامعنى اللذنب) ههنا فان
 الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والافلاذنب أيضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل 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 أو لا فان الأمر بالحذر لا يصلح للذنب وغيره سوى الوجوب (وهو) أي وجوب الحذر (دليل للوجوب)
 اذ الحذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز أن يكون المراد المخالفة جملة على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم نبييا
 أو وجوبا أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام أيضا في كل حكم من الاحكام قال (وجمل المخالفة على جملة على
 ما يخالفه مرادا) أي جملة على مخالفة المراد بالامر بأن يحمل على غير ما يكون مراده تعالى (أو) جملة المخالفة (عليها اعتقادا)
 بأن يعتقد خلاف ما حكم تعالى به (بعيد فان المتبادر من خالف أمره تركه المأمور به) والجملة على المحمل البعيد لا يكون
 الا صارف واذ ليس فليس (ان قيل أمره مطلق) فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب (قلنا) ما هو مطلق (بل عام لاضافة
 المصدر) وهي تغدي العموم (وصحة الاستثناء) فإنه يصح أن يقال خالف أمره الا هذا الأمر وهذا غير واف فإنه لا شئ في أن
 بعض صيغ الامر نادية ومسيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما أورد من الدليلين انما يقيدان وضع لفظ أمره للعموم لأن المراد
 ههنا العموم ودفع هذا الإيراد بان غاية ما لزمنه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على انه غير الوجوب والعام المخصوص
 حجة في الباقي ورده الشيخ الهداياته للخصم أن يقول يجوز أن يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الايجاب وفسه أن هذا
 تخصيص من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على أنه ليس للوجوب والاجماع مخصص
 قطعاً وقد أجيب عن أصل الإيراد بأنه ان كان مطلقا يقيد المدعى أيضا لان ترتب الوعيد على مخالفته ينادى على الوجوب قال
 في الحاشية وفيه ما فيه ووجه بانه على تقدير الاطلاق يكون في قوة الجزئية لان المهمة في قوتها فلا يقيد المطلوب وفيه غفلة عن
 تحجر الجواب فان حاصله أن ههنا مصدر مضافا واذ لم تكن للاستغراق فهي للجنس ويتبادر من الآية وجوب الحذر لمخالفة
 جنس الامر فيكون وضعه العموم والمصالح هذه المخالفة عدله لوجوب الحذر وبه اندفع أيضا ما أورد أنه يجوز أن يكون
 الذين يخالفون مفعول فليحذر وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن أنفسهم كافي قوله تعالى
 فاقتلوا أنفسكم وذلك لانه على هذا أيضا يتبادر أن السبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وأيضا ههنا بعيد غاية البعد لا يجوز
 العرف قطعاً ثم ههنا اشكال أوردته مطلع الاسرار الالهة قدس سره أنه قدم 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 مخاطب جميع أهل الارض من الزوج والترك بالقرآن ويستعمرهم به يشتمل على أوامر يعرفهم بها المترجم وكيف بعده هذا ونحن نجوز كون المندوب مأمورا على تقدير الوجود فأمر العجم على تقدير البيان أقرب نعم لا يحصل ذلك خطابا بل انما يسمى خطابا اذا فهمه المخاطب والمخاطب في مسئلتنا فهم أصل الامر بالزكاة وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد وكذلك قوله تعالى أو يعفو الذي يبده عقدة الشكاح مفهوم وورده بين الزوج والولى معلوم والتعيين منتظر فان قيل فليجز خطاب المحتون والصبي قلنا ما من لا يفهم فلا يسمى مخاطبا ويسمى مأمورا كالمندوب على تقدير الوجود وكذلك الصبي مأمورا على تقدير

حقيقة في التسبب فلا تكون هذه الصيغ أوامر فلا يترتب على مخالفته الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على ابطال ما يقول الشافعية ان المندوب مأمور به ويمكن دفعه بما قرر الشيخ الهدادان الكريهية دل على أن مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المندوب والمباح لا يوجب الوعيد بوجه فالامر ليس الا الطلب الحتمى وقد أجمع على أن صيغة افعل أمر فهي الوجوب فتأمل فيه تأمل الصادقا (واستدل أولان تارك المأمور به عاص بدليل) قوله تعالى حكاية عن موسى (أفصيت أمرى) مخاطبا لأخيه هرون (أى اخلفنى فى قومى) قاله حين أراد الذهاب الى الطور لاخذ التوراة كاقص الله سبحانه فى كلبه (وكل عاص متوعدا بقوله) تعالى (ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم) فتارك المأمور به متوعدا فيكون الامر للوجوب (وفى التحرير اضافة أمرى عهدية ولان سلم تجرده) أى تجرد الامر (عن القرينة) وهى أن اجلاس النبي الخليفة كان لانفاذ أحكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط (وهذا سهل بقوله) تعالى فى حق الملائكة (لا يعصون الله ما أمرهم) فلنا أن غير الاستدلال ونثبت الصغرى بهذه الآية (وقد يمنع استلزام دليل الكبرى) ايها وهى كل عاص متوعدا (مستندا بأن المراد) بمن بعض الله (الكفار بقرينة الدوام) والتأيد وجهه على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادعاه (والاولى) فى اثبات الكبرى (التحويل على الاتفاق) فان الاجماع منعقد على أن العادى متوعدا بهذا او رده عليه ما مر فان غاية ما زعم أن العصيان بخالفة الامر لا بخالفة الصيغة ويدفع بضم الاجماع على أن الصيغة أمر فتذكر (أقول بهذا الدليل تمسك الشافعية فى كتبهم) على أن صيغة الامر للوجوب (وقد غفلوا أنه ينقى ما ادعوه من كون المندوب مأمورا به) فانه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصبا بالدليل المذكور بعينه وكل عاص متوعدا كذا كر فتارك المندوب متوعدا هذا خالف (وهل هذا الاتناقض الا أن راد تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة) عن القرآن عاص والحاصل التقيد فى الصغرى (وفيه ما فيه) فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه أنه لا تنافي بين كون المندوب مأمورا به وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثانى هذه الصيغة للوجوب ولا شبهة فى عدم المناقاة بينهما وحاصل الاستدلال أن تارك ما وقع عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعدا وهذا غير واف فانه ليس الغرض أن بين مفهومى الدعوى بين تناقيا بل ان هذا الاستدلال ينقضى كون المندوب مأمورا به لان الصغرى كلية هى أن كل تارك مأمور به عاص واردة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المصنف والدليل العام بنفسه واذا كان هذا الدليل بنفسه 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 المعاني المذكورة (وغير التسبب والوجوب) من المعانى (بعيد القطع بفهم الترجيح) فى الفعل المأمور به فيكون لاحدهما (وانتفاء التسبب للفرق بين اسقنى وندبتك أن تسقنى) ولو كان للتسبب لم يكن بينهما فرق (فانه يندم على الاول فى الترك دون الثانى) فعلم أنه فرق بينهما (وفيه أن الخصم) وهو القائل بالتسبب (لا يسلم الفرق) بينهما مطلقا بل يقول مفهومهما واحد من كل الوجوه (ولو سلم) الفرق (فيكونه) أى ندبتك أن تسقنى (نصا) فى التسبب غير محتمل للوجوب (وعدمه) أى عدم كون اسقنى نصا فيه فانه يحتمل انصرافه عنه بصارف (قيل وأيضا لا ينقضى) 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 التحرير لو قال) المستدل الاشتراك (المعنوى بالنسبة الى معنوى) أخص خلاف الاصل اذا لخصوا أدخل فى الافادة) فهو أولى (انجبه) الدليل فان مطلق الترجيح أو الاذن أعم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون الاخير أولى (وفيه

البلوغ أعنى من علم الله أنه سليلغ أما الذي يفهم ويعلم الله ببلوغه فلا يحيل أن يقال له إذا بلغت فأنت مأثور بالصلاة والركعة
والصلاة يساق في مثل هذا الخطاب وإنما يساق في خطبا يعرضه العقاب في الصبا (الثانية) قولهم الخطاب يراد لفائدة وما لفائدة
فيه فيكون وجوده كعدمه ولا يجوز أن يقول أبجد هوز وير يدبه وجوب الصلاة والصوم ثم يبينه من بعد لأنه لغوم من
الكلام وكذلك المجهل الذي لا يقيد قلنا إنما يجوز الخطاب بمجمل يفيد فائدة مما لان قوله تعالى وأوحاه يوم حساده يعرف
منه وجوب الابتداء 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 مباحة الداخل تحت الأعم مجازا وهو خلاف
الأصل بالنسبة الى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص أدخل فان العموم عا كل أحوط وأشمل فافهم
(أقول ماذا كره المستدل لنفي التذب) من حديث الفرق بين المذكورين (لوتدل على نفي المعنوي) أيضا لان في المرجح
المطلق ويذم في اسقنى (فتدبر) قائلوا للتذب (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 مشيئتنا) والوجوب يتألفه وبعد
تسليم المقدمات التقريب غير تام لاحتمال أن يكون للاباحة والمباح أيضا مردود الى المشيئة الآن يقال أنه متف بالضرورة
لفهم الترجيح فتدبر فيه (قلنا) لم يرد الى مشيئتنا (بل) رده (الى استطاعتنا) وهو شأن الواجب فان التكليف على حسب
القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشيئة فسد المعنى فان الامر كما سبق الطلب الحتمي حينئذ يكون المعنى اذا طلبت منكم
طلبيا حتميا فأتوا منه ما شئتم ثم لم يوسلم فلا يتم التقريب فانه لا يلزم منه أن الصيغة للتذب وإنما يلزم أن الطلب الحتمي للتذب
فتدبر (و) قالوا (تأنيا) 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 للتذب فكذا الامر) له (أقول) في الجواب (الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون
من له ولاية الالزام) والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما أنه ليس بينهما فرق في المعنى فمتنوع كيف والصيغة
موضوعة للوجوب فيجب أن يصدر عن له ولاية الإيجاب ولا يصح استعمالها لادنى التجوز وأصر فاعن الحقيقة وأما النقل
عن أهل العربية بان الموضوع له واحد فهما فيطالب بتعجيجه ولو سلم فلا يعارض قولهم ما تواتر عن الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم فان قلت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونه به 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 الالزام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الالزام 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 الالزام متكلما لا يصلح قرينة للإيجاب ويصح منه التذب والاباحة وأما كونها
حقيقة عرفية فقد مر في العام ما يفي لدفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع انى وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من
التبادر واذا تجاوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر من غير قرينة استدباب العلم بالوضع وأما كتب النحو فلا تظهر
منها أن الامر في الدعاء والإيجاب 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 للتذب بل لمطلق الطلب متضرعا) فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والامر
الابارتية كونه للتذب فلا يتم التقريب بل يلزم أن يكون للطلب متضرعا وهو خلف وبهذا اندفع أن الامر في هذا المتع سهل
فان له أن يقول انه لا فرق بين الدعاء والامر الابارتية فيكون الصيغة للطلب المطلق المتحقق في الدعاء أيضا فلم يكن الصيغة
للووجوب وجه الدفع أنه لا يتم التقريب على هذا أيضا فانه يلزم حينئذ أن لا يكون للتذب بل لمطلق الطلب ولو متضرعا
ولم يذهب اليه ذاهب معتد به وهو خلف فافهم (وفي المناج) لان سلم ان السؤال للتذب بل (السؤال الإيجاب وان لم يتحقق) فانه
ليس لادنى أن يوجب على المستعلى شيئا (وفيه ما فيه) فان الدعاء لم يرد للطلب متضرعا ولا شائنة فيه للإيجاب أصلا قال في
الحاشية لعل صاحب المناج ناظر الى الوضع لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتأمل ولك أن توجه كلامه ان السؤال في اللغة
موضوع للإيجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للتذب ولا يتحقق الإيجاب

مطلق الامر اذا ورد ولم يتبين انه لايجاب أو التذب أو انه على الفور أو التراخي أو انه للتكرار أو للمرة الواحدة أو داعم اعتقاد الاصل ومعرفة الترددين الجهتين وكذلك أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح يعرف امكان سقوط المهر بين الزوج والولى فلا يخفى عن أصل الفائدة وانما يخلو عن كمالها وذلك غير مستنكر بل هو واقع في الشريعة والعادة بخلاف قوله أيجسد هوز فان ذلك لا فائدة له أصلاً (الثالثة) أنه لا خلاف في انه لو قال في جنس من الابل شاة أو أراد جنسان الا فراس لا يجوز ذلك وان كان بشرط البيان بعده لانه تجهيل في الحال وإيهام بخلاف المراد فكذلك قوله اقتلوا المشركين يوهم قتل كل مشرك

من الأدنى على المستعلى فلا يستعمل فيه فتدبر قائلوا الاشتراك المعنوي بين التذب والرجوب وبينهما والاباحة (قالوا ثبت الرجحان أو الاذن بالضرورة) الاستقرائية أي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن (فلم يثبت الزائد) من الحرج في الترتل على الرجحان أولم يثبت الزائد هو الرجحان (لعدم الدليل) عليه (فلامدلول الا ذلك) واذا قرر كلامهم هكذا وأعرض عن التقرير المشهور بان الرجحان أو الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الرجوب من غير دليل فلم يثبت (أقول) ندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية) وهو ممنوع عنه وجه الدفع أن المقصود أن فهم الرجحان أو الاذن بالاستقراء والزائد من غير دليل (فافهم قلنا) قد ثبتت الزيادة على الرجحان أو الاذن (بأداتنا المتقدمة فعدم الدليل) على الزيادة (ممنوع) المتوقفون (قالوا) لو علم الوضع فاما بالعقل أو النقل والأول باطل كيف (العقل لا مدخله) في معرفة الاوضاع (وأما النقل فالأحد) منسه (لا يفيد العلم) بالضرورة (والتواتر يوجب وجود الاختلاف) فيه وأيضا يكون الخلاف حينئذ بينهما واذا بطل التواتر والأحد يطل العلم بالنقل أيضا وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف بمعنى لا تدرى معناه كما مر في النقل الثاني من الأشعري (قلنا أولا) لا نسلم أن العقل لا مدخله فيه بل (العقل قد يكون له مدخل 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 يتقل المنع الى الشق الأخير لانه قول يجوز أن يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن مختلفا فيه ثم يستمد بالعقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ويقع الخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم اطلاع البعض عليها فافهم (و) قلنا (ثانيا) اخترنا أنه أحد وسلطانا أنه لا علم بل (يكفي الظن بالاستقراء) وهو كما في المغويات واثبات الفروض المقطوعة بانضمام القرائن الأخرى (و) قلنا (ثالثا) اخترنا أن النقل متواتر كيف لا (تواتر استدلال العلماء تواتر انهماله) وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلان لم تحضمه سابقا بل انما يتحقق لاحقا (والاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا) وأما خلاف مثل القاضي والأشعري فلعلمه للعقل عنه (على أن التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة) دون أخرى فنفيد العلم لا ولتلك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون بهما (وما قيل ذلك) أي كون التواتر بالنسبة الى طائفة (بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل) لان الكل معتبر عقل هذا الامر العظيم (فأقول) اشتراك الكل في السبب ممنوع لان التواتر اذا كان متفاوتا ~~كثيرة المطالعة لأقضيتهم وتواتر يختم مثلا~~ وعدمها كان سبب العلم متفاوتا فن أكثر مطالعة أفضيتهم وتواتر يختمهم علم التواتر ومن لافلا (فتدبر) ~~مسئلة~~ * الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترتب وهو انما يعرف بالشرع) اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما مر في فصل الحاكم وإذا كان الوجوب مما لا يعرف الا بالشرع فكيف هذا لا يعرف الا بالطريق الأولى (وعند جماعة) هذه المسئلة (لغوية) تعرف باللغة من غير توقف على الشرع (ومنهم) الامام الشافعي والأمدى وأبو إسحق الشيرازي وهو الحق فان الايجاب لغة الاثبات والالزام) لاستحقاق العقاب بالترتب (وأمره تعالى ليس الاثباته والزانه على الخاطئين) فاصل المسئلة الأمر للالزام وهو لا يتوقف على الشرع أصلا (واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب الحتم مطلقا) أي طلب كان (بل) هو لازم (لأمر من له ولاية الالزام عقلا) وهو الله تعالى المالك للامور كلها (أو عادة) كالسلطان وغيره (فهو) أي استحقاق العقاب بالترتب (تعريف لهذا الصنف) من الوجوب وهو الزام من له الولاية ولكن بالالزام (هذا) ~~مسئلة~~ * الأمر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط) من دون الاشتراك (ففي الاباحة والتذب يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام) فهما مغايران للوجوب فيكون الاستعمال في أحدهما استعمالا في غير

وهو خلاف المراد فهو تجهيل في الحال ولو أراد بالعشرة سبعة كان ذلك تجهيلا وان كان ذلك جائزا ان اتصل الاستثناء به بأن يقول عشرة الاثلاثة وكذلك العموم للاستغراق في الوضع انما يراد به الخصوص بشرط قرينة متصلة مبنية فأما ارادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع وهذا محجة من فرق بين العموم والمجمل والجواب أن العموم لو كان نصافي الاستغراق لكان كإذ كرموه وليس كذلك بل هو مجمل عند أكثر المتكلمين مترددين الاستغراق والخصوص وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في الاستغراق واردة الخصوص به من كلام العرب فان الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل مما مثل في ذهنه وحضر

ما وضع له (وحكي الخلاف في ذلك بين أهل الحق) القائلين بأن الأمر للوجوب فقط قال الامام نضر الاسلام واذا أريد بالأمر الاباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين التثني والاثبات فلما جاز أن يقال اني غير مأور بالنقل دل على أنه مجاز لانه جاز أصله وتعداه وجه القول الآخر أن معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا أصح انتهى كلياته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الأمر أن كونها بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فهما لان الاستعمال في الجزئ ليس حقيقيا أو اياها مما يبان للوجوب ولا تصادق بينهما فأن البعضية ولذا تحير العلماء الاعلام المشار إليهم بالبيان (ف قيل مجمل الخلاف لفظ الأمر) والحاصل أن لفظ الأمر اذا أريد به الاباحة أو الندب فهل هو أمر حقيقة أم لا وان كان الصيغة مجازا وهذا كما مر المندوب مأور به أم لا (ورديانه لم يقل أحدان المباح مأور به الا الكعبي من المعتزلة) ويلزم منه أن يكون مأورا به عند أهل السنة القاعين بالبدعة قال في التلويح هذا التوجيه كان جيدا لولا انظم المباح في هذا السلك وهو خطأ منه فان الامام نضر الاسلام لا يرى المندوب مأور به حقيقة وأيضا لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم (وقيل) ليس النزاع في لفظ الأمر (بل) في (الصيغة) وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهما) أي الندب 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 بازا معنى مجازي مع القرينة كما مر وللجدال أن يقول الصيغة مشتركة بين الثلاثة لكن أحد معانيه وهو الوجوب متبادر من غير قرينة لعلبة الاستعمال والآخران مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فهما كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجادل إشارة الى الضعف ووجهه أن الامام نضر الاسلام غير قائل بالاشتراك 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) للفظ 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 عينا) وهو ظاهر (ولا غير على ما) حقق (في الكلام) وهي المراد بالحقيقة فهنا فالخالف ان اطلاق صيغة الامر في الندب والاباحة استعارة من قبيل اطلاق أحد المتباينين على الآخر لاجل وصف جامع أو حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل على الجزء (قالا أمر) حال كونه مستعملا (فيهما انما يدل على الاذن المشترك) بين الثلاثة أو التراجع للمشترك بين الايجاب والندب (وثبوت ما به المبانية) وجواز الترتيب (انما هو بالقرينة) الخارجية وهذا أصح عنده وأورد عليه بوجوه الأول ما اشار اليه المصنف بقوله (ولا يتحقق ما فيه من الوهن وان قيل) في التوضيح (انه دقيق) وبالجملة يستلزم أن لا يكون الأستدنى الانسان) الشجاع (مجازا) لانه يمكن أن يدعى فيه أيضا انه مستعمل في مطلق الشجاع أسدا كان أو انسانا فافهم ما به المبانية بقرينة خارجية (وهو باطل اجساعا) فان الكل متفقون على أنه استعارة (هذا) الثاني انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والخصاص فانه انما ثبت صحة تنفي الأمر به عنه وانما النزاع في الصيغة الثالث أن في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بأنه مستعمل في مطلق الاذن أو التراجع خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا أطلق وأرديه الندب والاباحة وهنهما يراد بل يريد معنى مشترك وتتحقق كلامه أن المقصود أن الأمر المستعمل في مواضع الندب والاباحة نحو واذ حلتتم فاصطادوا فإذا قضيت الصلاة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة أم حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيها بحيث يراد ان بخصوصهما

في فكره فيقول مثل ليس للقاتل من الميراث شيء فاذا قيل له فالجلاد والقاتل قصاصا ليرث فيقول ما أردت هذا ولم يحظر لي
بالوال ويقول للبنت النصف من الميراث فيقال فالبنت الرقيقة والكافرة لا يرث شيئاً فيقول ما خطر ببالى هذا وانما أردت
غير الرقيقة والكافرة ويقول الاب اذا انفرد يرث المال أجمع فيقال والاب الكافر أو الرقيق لا يرث فيقول انما خطر ببالى الأب
غير الرقيق والكافر فهذا من كلام العرب واذا أردت السبعة بالعشرة فليس من كلام العرب فاذا اعتقد العموم قطعاً فذلك
لجهله بل ينبغي أن يعتقد أنه ظاهر في العموم محتمل للخصوص وعليه الحكم بالعموم ان خلى والظاهر وينتظر أن ينسبه على

وانما فرض استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك الا أنه تسامح على ما هو دأب المشايخ فذهب
الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما الى الأول وحاصل دليلهما أنه يتقن عنهما المعنى الحقيقي للصيغة
وهو الاقتضاء حتماً ووجوباً وعبراً عنه بالأمر لانه هو فيقال النقل ليس مأموراً أو واجباً أي متعلقاً بفعل مستعمل في الحقيقي
وحينئذ انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره هو نفسه الثاني وحاصل دليله أن الصيغ الواردة في محال التدب
أو الاباحة لا يفهم منها جواز الترتك أصلاً كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعى أحد أنه يفهم من كنت نهيتكم
عن زيارة القبور فزورها فانها تارة جواز الترتك بل انما يفهم ذلك من جهة أخرى وهذا بخلاف الأسد فإنه يفهم منه
الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجليل لا الحسن المطابق فاندفع الأول أيضاً
وبما فررنا ظهراً أن دفاع ما قيل بصير النزاع حينئذ لفظياً لان الحقيقة القاصرة اصطلاحاً خاص لا يفهمه الكافرة وهي مجاز
باصطلاحهم فابتدأهم المجازية لانه الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة أنه دقيق ثم بقي ههنا
كلام آخر هو أنه هب أن هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزئيات شرطاً في التجوز وعلاقة التشبيه بينهما موجودة
مصححة للاستعارة فاذا استعمل في التدب أو الاباحة بخصوصهما يكون استعارته البتة ولا يتم الكلام إلا أن ثبت المنع من اللغة
هذا النحو من التجوز ولم يثبت الى الآن فتأمل واعلم هذا الخبر الهام انما نازع وحكم بكونه حقيقة في الأوامر الواردة في
محال التدب أو الاباحة في القرآن والحديث لأنه ينكر استعارته لهما مطلقاً فتدبر قال بعض المتأخرين الذي بلغ مبلغ
السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام غير الاسلام ان الأحكام الثلاثة ليست متباينة بالذات وانما التفاروت بالاعتبار من
جهة الشدة والضعف ضرورة أن الطلب القائم بذاته تعالى أمر واحد لكنه معروف بالشدّة والضعف والتوسط فهو من
جهة الشدة واجب ومن جهة التوسط ندب ومن جهة الضعف اباحة فالأمر المستعمل في التدب والاباحة ليس مستعمل في غير
الوجوب فلا مجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف اسماً له قال ان معنى الاباحة
والندب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فاناسلنا أن الأحكام الثلاثة متغايرة باعتبارها لكن صيغة الأمر
لأي شيء وضعت (٣) للطلب مع الاعتبار الذي صار به مغاير لهما فاذا استعمل في التدب أو الاباحة يكون مجازاً قطعاً فانه استعمل
في غير ما وضع له ولو كان مغايراً له بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للتغايرة بين الوجوب
وبين ما لم يكن موضوعاً للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد بدأ طنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من أعرض
مشكلات كلام هذا الخبر الهام قد اعترف بالتصور عن حله كعبرين الأئمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف
فعليه بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام ﴿مسئلة * صيغة الأمر﴾ (بعد الخطر)
والتحريم بأن يقع متصلابه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزورها أو يقع معقباً وبالسبب التحريم نحو وإذا حلتم
فاصطادوا (للاباحة عند الأكثر ومنهم الامام الشافعي والامدى والوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي)
الباقلاني من الشافعية (والمرتلة واختاره الامام نضر الدين الرازي) من الشافعية (والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد
التحريم) والخلاف في كونه للاباحة أو الوجوب (على ما) نقل (في المحصول وتوقف امام الحرمين) في الواقع بعد الخطر
(وقيل) الأمر بعد الخطر (لما طرأ الخطر عليه اباحة كل أو وجوباً) واختاره الشيخ ابن الهمام (وهو قريب الى الصواب
للاكثر غلبتها في الاباحة في عرف الشرع) غلبة يسرع بها اليه من غير قرينة حتى صارت الحقيقة مهجورة (فيقدم على
اللغة) أي الحقيقة اللغوية (لانه) أي الاستعمال فيها (مجاز) لانها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العربية

الخصوص أيضا (الرابعة) أنه ان جاز تأخير البيان الى مدة مخصوصة طويلة كانت أو قصيرة فهو تحكم وان جاز الى غير نهاية فربما يخترم النبي عليه السلام قبل البيان فسبق العامل بالعموم في ورطة الجهل متمسكا بعموم ما أورد به الخصوص قلنا النبي عليه السلام لا يؤخر البيان الا اذا جوز له التأخير أو أوجب وعينه وقت البيان وعرف أنه يبقى الى ذلك الوقت فان اخترم قبل البيان بسبب من الاسباب فسبق العدم مكافا بالعموم عند من يرى العموم ظاهرا ولا يلزمه حكم ما يبلغه كالو اخترم قبل النسخ لما أمر بنسخه فانه يبقى مكفاه داما فان احوالوا اخترامه قبل تبليغ النسخ فيما أنزل عليه النسخ فيه فيستحيل

على اللغوية بالاتفاق اهجرانها وانما الخلاف بين الامام وصاحبه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم (وذلك نحو) قوله تعالى واذا حلتم (فاصطادوا) وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة (فانتشروا) وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث (فادخروها) وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فأسكوها ما بيدكم وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أدن محمد في زيارة قبر أمه (فزوروها) فانه يذكر الاخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظرفا له للندب لا للإباحة (الى غير ذلك) من الامثلة ونحو قوله تعالى وكأوا واشر وواحي تبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ونحو علم أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعني عنكم فالأذن باشر وهن (وما قيل) في الجواب (الاباحة فيها للدليل) متعارف عن الوجوب (وهو العلم بانها شرعت لنا) أي لا تتفاننا فان الاضطهاد مشلا انما شرع لنا كفه وتلذذا كفه قطعنا (فلا ينقلب علينا) أي لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب بل نحن احق بكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب (فغير متوجه اذ مقصودهم حل المشكوك) في أنه للإباحة أهل الوجوب لفقدها الدليل (على الغالب المتيقن ولو بالدليل) والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الاباحة حقيقة عرفية وهي لا تثبت الا اذا ضارت بحيث سبقت اليها من غير ضرورة فتح الجيب الفهم من غير ضرورة والذي في هذه الامثلة فريضة فلم يثبت العرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف بل قصارى امره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة فاطنية عليه فتدبر (ولو منع حدوث العرف مستندا بقوله تعالى فاذا انسخ الاشر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم) حين جاءت فاطمة بنت حبيش اليه صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة أستحاض فلا أطهر فأفادع الصلاة قال لا اتما ذلك عرق وليس يحفظ فاذا أقبلت حضنتك فدعي الصلاة (واذا أدبرت الحضضة فاغسلي عنك الدم ثم صلى) رواه الشيخان مع الاكتفاء بالمضرب في أدبرت فههنا الأخر أيضا للوجوب (لكان له وجه) فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف (فالرجوع الى الاستقراء) فغلبت به (وغسل الخنثية بوجود المقضى للوجوب وهو الصيغة ولا مانع) عنه (فانه كما يمكن الانتقال من التخريج الى الاباحة يمكن منسه الى الوجوب) واذا وجد المقضى من غير ما نعت وجب القول به (وأجيب بأن العرف مانع) عن الوجوب (ومقتضى) للإباحة قلنا ان العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتذكر الشافعية الذين وافقونا (قالوا لو كان كذلك) أي لو كان الواقع بعد الخطر للإباحة (لا يمنع التصريح) بالوجوب وهو باطل بالضرورة (وأجيب بانه قد يكون التصريح (بخلاف الظاهر) فهو غير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للإباحة لتفاض التصريح بالوجوب ظاهر معناه المتبادر قبل فينشذ عن بطلان اللازم ككيف والخصم يراه مغيرا وليس الالتمافاته الظاهر فتدبر (مستثناة * الامر بطلب الفعل مطلقا عندنا فيجوز) المأمور (بالمرة) أي باتيان الفعل مرة (ويحتمل التكرار) بطريق استعمال المطلق في المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد أخرى فهو ماز وم العدد (واختره الامام الرازي والآمدني) وكلاهما من الشافعية ثم ظاهر قوله عندنا يقتضي أن هذا المذهب الخنثية وليس كذلك فانه صرح الامام نفي الاسلام أنه لا يحتمل التكرار وفي البديع صرح به وقال عندنا وأيضا ينص المصنف أنه لا يحتمل العدد عند الخنثية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بطريق الأولى فالحق في الترجمة ما في التصريح برأيه لا يحتمل التكرار ورد المصنف اياه بانه باي عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر رد فانه لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كالا يخفى (وقال الأستاذ التكرار) لازم (مدة العمر) إن أمكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير من أهل الأصول (على أنها المرة ولا يحتمل التكرار)

أيضا اختراجه قبل بيان الخصوص فيما أريد به الخصوص ولا فرق (مسئلة) ذهب بعض الجوزين لتأخير البيان في العموم الى منع التسدر فيجى البيان فقالوا اذا ذكر اخراج شئ من العموم فينبغى أن يذ كر جميع ما يخرج والأوهم ذلك استعمال العموم في الباقي وهذا أيضا غلط بل من توهم ذلك فهو المخطف فإنه كما كان يجوز الخصوص فإنه ينبغى أن يبقى يجوز الة في الباقي وان أخرج البعض اذ ليس في اخراج البعض تصر يح بحسم سبيل شئ آخر كيف وقد نزل قوله تعالى وثقه على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فستل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال الزاد والراخلة ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة

عند الاطلاق مجازا (وهو قول أكثر الشافعية) وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم وبأبي عنه بعض فروعهم ظاهرا والله أعلم (وقيل بالوقف) في استعمالها في المرة والتكرار (لاشترائئ) بينهما (أو الجهل بالحقيقة واختاره الامام) ونقل الآمدى ما اختاره عنه كذا في الحاشية (لنا وألا اجماع أهل العربية على أن هيئة الأمر لا تدل على الطلب في الاستقبال) من المأمور (وخصوص المطلوب) من الصوم والصلاة والنج وغير ذلك (من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي) فالأمر انما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمله في الحاشية لما منع ان يمنع انحصار دلالة الهيئتي في الطلب في الاستقبال فان الصيغة عند انحصم للسرة فالخصم كأنه تقر بالدعوى ولعله أراد به منع الاجماع والا فلا يسمع ذلك أن تمنع أن المادة هي الطبيعة من حيث هي فإنه سيجب أن الأمر مختص بالمصدر المفرد الدال على الوحدة فتأمل وانتظر فإنه سيجب عما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا أن نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب والمادة للطبيعة فالأمر انما يدل لطلب الطبيعة فاذا أتى المأمور بفرد واحد انقطع الطلب ويبلغ الفعل مرة أخرى فإنه غير مطلوب والتكرار ليس الا ايقاع بعد أخرى ولما تمتع كون الفعل الثاني مطلوباً بامتنع كون التكرار مطلوباً فلا يحتمل الأمر التكرار وأما تجوزة فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لان المصدر لما أخذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يبى الاشتقاق عنه وهو ضرورى والاشتقاق ليس يصلح الا ما يندمج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت اجماع أهل العربية على أن المنذج في الطبيعة من حيث هي والمقيد بالوحدة المنتشرة فلا يجوز بلادة التكرار أصلا لانها تخرج عن كونه طبيعة مطلقة وكونه واحداً لا ينتشر فلا يحتمله الأمر لاحقيقة ولا مجازاً وهو المطلوب وعلى ما قررنا اندفع ما أورد على التحريم أنه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذى لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا ما اعتدى في هذا المقام والقوم يتواعم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدأ وسيجي ان شاء الله تعالى (و) لنا (ثانيا) صح (افعل مرة أو مرات) فيكون افضل عاما في المرة والمرات (ولادلالة العام على الخاص) فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصح اطلاقه على المرآت من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فان قلت يجوز أن يكون الوضع للمرة ويكون التقيد للمرة كما كيدا وبالمرآت تجوز اقال (والجمل على التأكيد والمجاز خلاف الظاهر) فان التأسيس والحقيقة أصل لا يعدل عنه من غير دليل (فان دفع ما في شرح المختصر ان احتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما) بل يجوز أن تكون الصيغة ظاهرة في السرة وتحتمل 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 بها لا يمنع نصوعيته حال الاطلاق في أحدهما وجه الدفع ظاهر فإنه يلزم على هذا التجوز وهو خلاف الأصل (أقول) هذا الدليل (منقوض بلا تفعل مرة أو مرات على) المذهب (الأشهر) من أنه لتكرار وجوابه أنه قد دل الدليل فيه على التكرار فعمل لا تفعل مرة على التجوز ومرآت على التأكيد بخلاف الأمر فلم يعدل عن الأصل فيه هذا ثم اعلم أن هذا أيضا لا يتم في اثبات الاحتمال فاننا نقول الأمر لطلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لان نفس الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمنع ان يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الأصل ولا يلزم منه احتمال عند الاطلاق اذ دلالة للاعم على الأخص الا بالتجوز وقد عرفت أن التجوز على هذا النمط لا يجوز فتأمل وتشكر أصحاب التكرار (قالوا أو لا تكرر الزكاة والصلاة) والصوم وغيرهما مع انها مأمورات أنت لا يذهب عليك أنه لا يتم التقرب فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلاة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لانه لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لخر وجهها هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا

وطلب الخفارة وذلك يجوز أن يمين بدليل آخر بعده وقال تعالى والسارق والسارقة فذكرا الصاب بعده ثم ذكر الخرز بعد ذلك وكذلك كان يخرج شيئاً شبيهاً من العموم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله اقتلوا المشركين أهل الذمة مرة والعسيف مرة والمرأة مرة أخرى وكذلك على التسديد ويجوز الاحالة في شيء من ذلك فان قيل فاذا كان كذلك ففي يجب على المجتهد الحكم بالعموم ولا يزال منظر الدليل بعده فلنا سبباً في ذلك في كتاب العموم والخصوص ان شاء الله (مسئلة) لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل والتخصيص العموم كطريق الجمل والعموم حتى يجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وما ثبت

الاستعمال المجازي دليلاً على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم (فلنا) ليس تكرر من الصيغة بل (من غيره) ونحن لانعم التكرار من خارج (وهو) أي الغير الموجب للتكرار التكرار (السبب) وهو الوقت في الصلاة وتكرره ظاهر وفي الزكاة السبب النصاب وهو وان لم يكن بتكرار لكن الخول أقيم مقامه وهو متكرر فافهم (وعورض بالبح) فانه ما أمور غير متكرر بل اتما وحسب في العمر مرة واحدة (فتأمل) فان فيه ان لهم أن يقولوا ان عدم التكرار لدلالة دليل خارج وهو الحرج في التكرار (و) قالوا (ثانياً) ثبت التكرار في النهي (مدة العمرة) فوجب في الامر لا محاطب (حتماً) فكهما واحد (والجواب أولاً) أقول النهي كالأمر لغة في عدم اقتضاء التكرار (عند قوم فلا يتم الاعلى المكر فيه) أي القائل بالتكرار في النهي لا على المستوى بينهما والحق انه لا ورود لهذا لأن له ان يثبت التكرار في النهي ثم يقبس الأمر عليه وليس مقصوده الجدل (و) الجواب (ثانياً) هذا (قياس في اللغة) فلا يصح وفيه أنه ليس قياساً بل استدلالاً بما ثبت من اللغة من مساواة الأمر والنهي في الأحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا المطلب الكف وذلك طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه أن ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق أحدهما عن الآخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فعله البيان وان أراد المساواة في بعض الاحكام فلا ينعف فافهم (و) الجواب (ثالثاً) بالفرق بان الظاهر من الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا يعد انتفاءً للحقيقة واذا المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب استمرار هذا الانتفاء (بخلاف الاثبات) فان الوجود في حين يعد وجوداً للحقيقة عرفاً ولغة واذ في الامر طلب للحقيقة فوجودها في حين كاف فافتقر الأمر والنهي هذا جواب بعدم تسليم عدم افتراقهما الا في كون أحدهما طلباً للفعل والآخر للكف وحاصله أن الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه أصلاً فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع الاحكام سوى كون أحدهما طلباً للفعل والآخر طلباً للترك فلا تلتفت الى ما قيل انه لا اختلاف الا بالسنن فافهم (وربما يفرق كما في المختصر بان التكرار في الأمر مانع عن أداء (سائر الأمور) لانها متضادة لا تجتمع في زمان واحد (بخلاف النهي) فانه غير مانع للكف عن المهيات الأخر (اذ التروك تجتمع) لانضاد فيها وحاصله منع صحة القياس ببدء المانع في أحدهما أما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملازم للتكرار دون الامر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه منع وجود الجامع (ومن ثم يلزم عليهم نسخه) أي انتساخه (بكل تكليف بعده ولا يجامعه) لانه متأخر رافع للتكرار وهو النسخ (فتدبر) وفيه أنه ان يريد انتساخه بالكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمراً ولا شناعة في التزامه وان أراد انتساخه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فلم عندهم فيلزمونه (وفيه أن الكلام في الدلالة لاقى الارادة والاولى لا تستلزم الثانية) وغاية ما يتم من المانع منعه الارادة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما أبدت من مانع المنع (كذا في التحرير) أقول على أنه يتم في الافعال المتضادة فقط (دون غيرها من الافعال) وهم قالوا) انما يند التكرار (ان أمكن) والافعال المتضادة لم يمكن التكرار فيها فهو خارج عن النزاع (والثاني 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 شائعة حينئذ فتأمل (و) الثاني بان الصيغة) ووضعها المعنى (لتحصيل القياس لغة) بأن يحمل كل لفظ على ما عائله في الصيغة والدلالة على التكرار دلالة صيغة فاذا لم تدل الصيغة لغة في المتضادة لم تدل في غيرها لان أحكام الصيغة لا تختلف (فافهم) وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا تدل عليه في المتضادة صارف بصرفه عن المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا يندفع هذا بما أجاب به عما في التحرير فلنا سلماً ان الوضع للارادة بالذات لكن وبما يقصد منه الاستعمال في الملابس أيضاً صارف في غير المتضادة يراد مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم

بالتواتر بخبر الواحد خلا فالاهل العراق فانهم لم يجوزوا والتخصيص في عموم القران والمتواتر بخبر الواحد وأما الجمل
فبما تم به البلوى كما وفات الصلاة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكاة وجنسها فانهم قالوا لا يجوز أن بين الاطريق
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 وسياق في القسم الرابع وطرف يتعلق بما تم به البلوى وقد ذكرناه
في كتاب الأخبار

وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر (و) قالوا (ثالثا الأمر نهى عن جميع أصداده كما مر) في الاحكام (وهو) أى النهى (مستوعب)
الزمان (فيستوعب الامر) أيضا فيلزم التكرار (والا لزم ارتفاع القيصين) لانه بالكف عن الاضداد يرتفع نقض الأمر به
فلو جاز عدم الاتيان بالمأمور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه أيضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين اللذين لاثالث لهما مع
انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا تفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر (قلنا) لانسلم أن كل نهى
مستوعب بل (النهى الضمى بحسب الامر) فحسب عندنا (فان) كان الامر (دائما فداً) يكون النهى (وان) كان (في)
وقت فففيه فحسب) أى فالنهى يكون فيه (وانما يقتضى الاستيعاب اذا كان صريحاً وليس الأمر نهياً عن الاضداد صريحاً وربما
يقرر الجواب في المشهور بأن دوام النهى عن الاضداد متوقف على دوام الامر فالاستدلال بدوام النهى على دوام الأمر دور
وقيل في التعمير ان توقف دوام النهى على دوام الامر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الاقنى
ورده المصنف بأن النهى الضمى انما ثبت لاجل تفويت ضد المأمور به والتفويت من شرط اتحاد الزمان ففرقة دوامه
وتكرره يتوقف على معرفة دوام الأمر وتكرره فيلزم الدور قطعاً وهو غير وافي فان كون النهى ههنا ضماً قد ثبت بدليله
وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهى للدوام بالاجماع فيلزم تكرار الأمر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدلل على
دوام النهى بكونه مقوتاً للأمر ولم يفعله المستدل فتأمل فيه (و) قالوا (رابعاً لو لم يتكرر) الأمر (لم يرد النسخ) عليه لانه اذا
أقى مرة فلم يبق أمر حتى يرتفع بالنسخ (أقول) في الجواب (ورود النسخ) ليس الا على الدوام المظنون شرعاً والكلال في الدلالة
لغة) ولا يلزم من الاول الثاني وهذا غير وافي فان الأمر لم يبدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعاً لاسماعه من يجعله
غير محتمل للدوام والتكرار فعلى أى شئ ورد النسخ وان أراد أنه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم فانه
يحمل عليه في كلام الشارع فالخروج في الجواب انما لا يمنع تكرار الأمر بتفسيده الدوام والتكرار وبشكر السبب فنقول النسخ
أما وارد قبل العمل فلا اشكال حينئذ وما بعد العمل والاتيان بالمأمور به فان كان الوجوب متكرراً بتكرر العلة أو ثابتاً للتفسيده
صريحاً فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه أن يكون الأمر المطلق للتكرار بل فهم من
الخارج وما لا يكون الوجوب فيه متكرراً فلا يصح انتساخه بالنسخة الى الآتى وانما يتنسخ من غيره فقد دريت أن القول
بعدم التكرار انما ينافى النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر (و) قال (في المناجح تبعاً) للحاصل (الحصول) محسباً
(وروده) أى ورود النسخ (قرينة التكرار) اذا الأمر المطلق محتمل اياه (ورده بأنه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلاً للعموم لغة)
اذ يصح أن يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما عرفت بالاستثناء الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا 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)
فانما المردة (قالوا اذا قيل ادخل فدخل مرة فامتنل قطعاً) فعلم انه ثمرة والامتنال ههنا (قلنا) لانسلم دلاله الامتنال
بالمرة على أنه لها بل (انما يصح امتتنال لان الحقيقة حصلت في ضمن المرة) وهى كانت مطلوبة (لالا اله الظاهر فيها والامتنال
بالتكرار) لانه تضاد المرة وفيه أن الامتنال بالمرة ينادى أعلى نداءه بلغو حينئذ المرة الثانية فهذا وان لم يدل على أن المرة
داخلة في مفهومه لكنه دل على أن مفهومه لا يحتمل التكرار والاصح الامتنال به أيضاً لكنه لا يصح وقد سدنا طريق الهرب
الى المجاز فتذكر وسيجي ان شاء الله تعالى وجه دخول المرة في مفهومه مع ماله وعليه فانتظر (قبيل) في حواشى مرزاجان
(فيه نظر) اذا المرة تحصل في ضمن التكرار) فيصح الامتنال به (فان الفعل الصادر) عن المأمور (في المرة الثانية) كما هو فرد
للطبيعة من حيث هى كذا ذلك فرد للطبيعة المقيده بالوحدة المطلقة وهى المراد بكونها المرة) لان الوحدة لو لم تكن مطلقة لما

القسم الثاني من الفن الاول في الظاهر والمؤول اعلم اننا بينا ان اللفظ الدال الذي ليس بمجمل اما ان يكون نصا واما ان يكون ظاهرا والنص هو الذي لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذي يحتمل فهذا القدر قد عرفته على الجملة وبقى عليك الان ان تعرف الاختلاف في اطلاق لفظ النص وان تعرف حده وحد الظاهر وشرط التأويل المقبول فنقول النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة اوجه الاول ما اطلقه الشافعي رحمه الله فانه سمي الظاهر نصا وهو منطبق على الغيبة ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور فنقول العرب نصت الطيبة را سها اذا رفعته وأظهرته وسمى الكرسى منصبة اذ تظهر

صح الامتثال الا بقرده معين لا غير (فالفرق) بينما اذا كان الطبيعة من حيث هي وبينما اذا كان للمرة في الامتثال بال تكرار وعدمه (تحكم) أقول مرادهم بللمرة ما يضاد التكرار والضم الى المرة الاولى) أي المراد المرة التي لم تضم الى المرة الأخرى (بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار) كيف ولو كان كذلك لم يكن في المأل فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار (فالفرق واضح) ولو قال المرء حاصل في ضمن التكرار لا تهاجر ووه في تحقيق الامتثال بها وان لم يكن من الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي لم يتوجه اليه هذا الرد فافهم (وسؤال سراقه اجننا هذا العامنا أم لا أبدي) والحق أن هذا سؤال أفرع عن جاسس كما في 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 جابس فقال أفي كل عام يا رسول الله قال لوقتها لو حجت ولو حجت لم تعالوا بها لو لم تستطيعوا ان الحج مرة فمن زاد فخطوع كذا في الدرر المنتورة وأما سؤال سراقه في الجبل 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 ليس معه هدى فليجئ وليجعلها عمرة فقال سراقه بن مالك بن جعشم العامنا هذا أم لا بدي فسلم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أصابعه واحدة في أخرى فقال دخلت العمرة في الحج مرتين لابل لا بدي (ربما يستدل به لا اشتراك لفظا) بأنه لو لا ما تشابه عليه ولمسأل (أو) يستدل به لا اشتراك (معنى) فلان السؤال كان لتعيين أحد مصداقيه وهو للقدر المشترك بين المرة وللتكرار (أو) يستدل به (لاحتمال التكرار) فلهذا لا الاحتمال للمصاح السؤال قال المصنف (والكل محتمل) بحسب الظاهر وقد يستدل به للتكرار أيضا بان السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه المخرج العظيم فاشتبه عليه الأمر لهذا التعارض فسأل وهذا تارة من بعد فاعترض عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار أنه يجوز أنه اشتبه عليه الأمر فيه بأنه متكرر بتكرار السبب كصلاة وان أشهر الحج سبب أم لا فسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال وتؤيد هذا أنه غضب عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام وروى رب وابات السنن أن قوله تعالى لانألو اوعن أشياء ان تدلكم شؤكم نزل فيه فتدبر (مسئلة) صيغة الأمر لا تختمل العموم والعدد المحض عند الحنفية خلافا للشافعي لم يفردا كثيرا يحتمل هذه المسئلة وفرعوا على مسئلة التكرار مسئلة طلق وتعقب عليه في التحرير بأن الطلقات الكثيرة قد تكون بتطبيق واحد فليس هناك تكرار فلا يضح هذا التفريع بل هي مبتدأة ولعلها لهذا أفرده وتؤيد هذا أن التكرارات اتيان المأمور به وهو المبدأ مرة بعد أخرى والعدد تعدده أو تكرره وهذا أعم مطلقا من الأول لان اتيان الحقيقة مرة بعد أخرى انما يكون في ضمن أفرام تعدده وهو العدد والتعدد والتكرار ربما يكون بالاتيان مرة واحدة كالحق الطلاق وزعم العموم من وجه خطأ ثم ان المطلوب ليس الطلاق بل ايقاعه وهو التطبيق فلا بد من تعدده فزعم التكرار وشبهه أركانه بعض أساتذة عصره في محكم الأصول التعدد متفرع على التكرار وأما مشال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر تطبيقه متكررا ضرورة أن تعدد الشيء بتكرار السبب وان كان التلظ واحدا فانه لا اعتداده انما الاعتداد لا اعتبار الشارع الذي عليه مبنى الاحكام مع أن الامام نقر الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم أيضا فلا يرد عليه فتسدر (لأن الضرر معناه أوقع ضربا) لانه مشتق من المصدر الذي هو تكرر اذا تعريف عارض (وهو مفرد) متكرر (في الاثبات لا بدليل العموم) فلا يعم (وهو الواحد فلا يقال لرجلين رجل) فهي ليست اذن للحقيقة من حيث هي والاصح اطلاقه على المشي لانها موجودة فيه فعم أن مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة (فلا يحتمل الكثرة للتضاد) فلم يحتمل العدد أصلا وهذا يعني بدل على انتفاء التكرار وانه للمرة وفيه نظر من وجوه الاول أن التكررة موضوعة للحقيقة والتشويين بدل على الوحدة والانتشار ولذا يقال للثنتين

عليه العروس وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجد فرجة نص فعلى هذا أحده حد الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معني منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص (الثاني) وهو الأشهر ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد كالحسنة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل السنته ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ القرس لا يحتمل الحمار والبعر وغيره فكل ما كانت دلالتة على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه ناصقاً طرفي الأنبات والنقي أعني في أنبات المسمى ونقي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حد اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى

رجل فلا يلزم منه وضعهما الواحد وقد مر دفعه بأنه يلزم حينئذ أن يكون اللفظ المذكور الموضوع منسجماً عن المعنى إذا وقع مفعولاً مطلقاً كما كيد هذا الثاني سلماً ان التكررة موضوعة للواحد لكن لم لا يجوز أن يكون المبدأ المصدر المنسلخ عن التعرف والتشكيك غاية ما في الباب أن المصدر لم يستعمل فيه أصلاً فتأمل فيه الثالث سلماً أنه المصدر التكررة لكن لا نسلم وجوب بقاء معناه المطابق في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئة مندرجاً فيه بل انما هو عاداته فلا يلزم بقاء معناه الذي كانت المادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز أن يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي يوجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن أن يقال ظاهر نصوص أئمة الغمير شد إلى 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 العند أصلاً لا حقيقة كما هو ظاهر والامتثال أيضاً لا يكون بالانبات بالعدد بل بالواحد ويلغو الآخر فان بالانبات الواحد يصدق أنه أتى الحقيقة المطلوب أو ما في صورة التكرار فظاهر أنه وقع الامتثال بالاول وتلغو المرة الثانية وأما في صورة الانبات بالعدد فدفعه فإنه يقع الامتثال بالواحد لا بعينه ويلغو الآخر على أن التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكرر الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلق ليس المطلوب نفس الطلاق فإنه ليس بمبدأ بل التطلق وهو المبدأ ولا يصح تكرر الأجزاء حقيقة أو حكماً من الشارع ولا تدل مجازاً أيضاً فإنه لا يصح التصرف في المبدأ بالمأخوذ في الفعل بارادة الأفراد فإنه تصرف ينافي الاستتقاق لان العرب متفقون على أن المبدأ المأخوذ لا يكون الا لشرط شيء قد مر وتشكر تمهما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استندرك وقال (لكن الوحدة قد تكون حقيقة فصيح بلائية) لانه المتبادر (وقد تكون اعتبارية وهي وحدة الجنس) وهي غير متبادرة إلى الفهم (فتصح مع النسبة ولذا صح نسبة الثلاث في الحرة والثنتين في الامة في طلق نفسها) أو طلق امرأتين لان الثلاث في الحرة والثنتين في الامة كل أفراد الجنس فهي واحدة بالجنس (وأما الثنتان في الحرة فعدد محض) ليس فيه جهة من الوحدة فلا تصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي رحمه الله فإنه عنده يصح نية العدد لان الأمر محتمل 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 كالثنتين والجواب أن المقصود أن كل أفراد الطلاق الملوكة هي الثلاث أو الثنتان فان الجنس المدلول لكل أحد هو الثلاث أو الثنتان 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 أراد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكأن الثلاث مجموع اعتباري فالانبات أيضاً كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الامة أنه لا يكفي الوحدة الاعتبارية أية اعتبارية كانت بل لابد 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 كما يجتمع شيئاً يكون واحداً بل لابد من اعتبار الشارع أحكاماً تعرب على المجموع غير أحكام الأجزاء والثلاث في الحرة مجموعاً أحكاماً غير أحكام الأجزاء فواجب الفرق في الحال والدينونة الغليظة وخروج المحلل عن محله التكاثر وليس هذه الأحكام مجموعاً أحكام الأجزاء فالثلاث طلاق واحد عرفاً وشرعاً وأما الثنتان فلما لم يكن لهما أحكام سوى أحكام الأجزاء لم يكن لهما وحدة ولا يقال لمجموعهما أنه واحد عرفاً وشرعاً ثم الشرح ابن الهمام ههنا كلام آخر هو أن الالفاظ أسماء المعاني وأسماء العين فاسماء المعاني تطلق على الكثير أيضاً كما في بعض أسماء العين فيقال للقيام الكثير قياماً كالأول واحد بخلاف الرجل فإنه لا يقال لرجل واحد ورجلين رجل وطلاق من قيل أسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين على السواء فينبغي أن يصح ارادة الثنتين أيضاً لكن استمر وعلى ما قالوا ولم يفرقوا أصلاً وهذا الكلام على الإطلاق غير صحيح فان بعض أسماء المعاني

معناه المقطوع به نص ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاباً واحداً لکن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد
 الثالث) التعبير بالنص عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج
 اللفظ عن كونه نصاباً فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق اليه احتمال أصلاً وبالوضع الثالث أن لا يتطرق اليه احتمال
 مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا يخرج في اطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن
 الاستنباه بالظاهر أبعد هذا هو القول في النص والظاهر أما القول في التأويل فيستدعي تمهيد أصل وضرب أمثلة أما التمهيد

كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال لصيام شهرانه صوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال للطلقين أنه طلاق في الشرع
 والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير أيضاً لأنه يطلق على القيام المستمر قيام إذا لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد أما إذا
 تخلل بان قام زماناً ثم قعد ثم قام يقال لهما قيامان لا قيام كيف وقد أجمع أهل العربية أن المفعول المطلق قد يذ كر لسان العدد
 فيفرد عند الوحدة ويثنى ويجمع عند التعدد وهو ينادى أعلى نداء على أنه لا يطلق على المتعد صيغة المفرد فتدبر ثم يبق اشكال
 قوى هو أن الماضي والأمر يسان في تضمن المصدر المفرد فكأنه يجوز اعادة الواحد الاعتباري في الأمر فكذا في الماضي
 فيلزم صحة ثنية الثلاث في طلقت كإحسنت في طلبي والفرق مشكل والمرجوح من الله تعالى أن يأتي بالفتح (وان قيل لولم يحتمل)
 الأمر (العدد لم يصح تفسيره) أي بالعدد (مثل طلق نفسك ثنتين) فصح تفسيره بالثنتين فتعان (قلنا لا نسلم أنه تفسير بل
 تعبير) فإن أصل المدلول كان هو الواحد وإذا أريد التقييد بالثنتين جرد عن الوحدة وأريد الجنس وقيد وأما إذا سلك على
 مسلكنا لا حاجة الى هذا فإن الأمر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت بقيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين
 ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذي كالمنا فيه بما عرفت من أن الثنتين ليس مدلولاً لحقيقة ولا مجازاً فتدبر (ولهذا
 قالوا إذا اقترن العدد والوقوع به) لأن أول الكلام يبقى متوقفاً على الآخر (فلو ماتت قبله لم يقع شيء) وهذا يأتي على ما قلنا
 أيضاً لان المطلق مع القيد كلام واحد مفيد لمعنى لأن المطلق يدل على اطلاقه والقيد يدل على معنى آخر ﴿﴾ فرع لو حلف
 لا يشرب ماء انصرف الى أقل ما يصدق عليه) من القطرة وغيرها لأنه نكرة فيدل على الماء الواحد فيحذف قطرة لعمومها في النفي
 (ولو نوى مياه الدنيا صح) لان الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كفي الثلاث من الطلقات (فيشرب ماشاء ولا يحسب)
 لو ردد النفي على المجموع ولم يشربه للعسرة (ولو نوى كوزاً) دون كوز (لا يصح هذا ما قاله علماءنا وفيه ما فيه) وجهه ظاهر هو أنه
 جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء فينبغي أن يصح ثنية كل فرد من القليل والكثير هذا ذال
 في الحاشية وأيضاً إشارة الى ما في السلم أن الكلي كما يصدق على الواحد من أفرادها يصدق على الكثير منها بصدق واحد فيقال
 على رجلين رجل وهذا شئ عجيب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح إلا بأصداق كيف ولو صح هذا لزم أنه يقال زيد وكر
 انسان واحد وهذا لا ترى وما قال علماء المعقول فرادهم أنه يصدق عليها بأصداق كثيرة وأيضاً لا يكفي الصدق عند العقل بل
 لا بد من الصدق عرفاً ولفظاً ولا شك أنه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضروري والانتكار مكابرة فتدبر ﴿﴾ مسألة *
 صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة قيل) موضوعة (للتكرار) بتكرار الشرط والصفة (مطلقاً) علة كان الشرط أو الصفة أو لا
 (وقيل ليس) الأمر المعلق (له) أي للتكرار (مطلقاً) فان كان علة فهل يتكرر) الأمر (بتكررها) عقلاً اختلف فيه (والحق
 نعم) يتكرر (وقيل لا) يتكرر وإذا ثبت الخلاف على هذا النمط (فدعوى الاجماع في العلة كافي للتخصر وغيره) على
 التكرار بتكررها (غلط) ولا يصح تغليب مدعى الاجماع بأن الخنفة 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 اتفق الاجماع
 قطعاً لكن بعد كل العدانكار الحكم بعد ثبوت علة العلة الامن منكرى القياس مطلقاً (لنا أولاً ما تقدم) أن الهيشة للطلب
 فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم (و) لنا ثانياً ان دخلت السوق فاشترت كذا لا يتكرر والا كان ككلمة
 فلا يفهم منه التكرار فانه أجمع على أنه ليس ككلمة (وأما التكرار بالهـ) المعلق عليه (فلا ضرورة لتكرار العـ لول بتكررها
 لا امتناع التللف) فان المقصود انه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وحينئذ يمنع التللف قطعاً ثم هذا التقييد انما هو عند من
 يجوز تخصيص العلة بالمانع (وليس هذا) التكرار (بالصيغة) بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع كزعم ابن الحاجب انتهى

فهو أن التأويل عبارة عن احتمال بعضه دليل بصيربه أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر وبشبه أن يكون كل تأويل صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز وكذلك تخصص العموم برد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز فإنه أن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض فكأنه رذله إلى المجاز لأن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد فان قرب كفي في اثباته دليل قريب وان لم يكن بالغافي القوة وان كان بعيدا افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل قرينة وقد يكون قياسا وقد يكون ظاهرا آخر أقوى

وذلك لأنه لم يثبت الإجماع بل ثبت الاختلاف وان قيل ان مراد من قال أنه بالصيغة أن التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكر العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظهرية ربما تختلف عن الدال قال فينبذ آل النزاع لفظيا فان مراد الجمهور النافين للتكرار باعتبار الصيغة أنهم غير. ووضوعه له 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 الجفينة في) السرقة (الثالثة يد السارق اليسرى) مع أنه السرقة الموجبة للقطع (وجلدوا في الزنا أبدا) مازي بعد الجلد وان وجد ألم مرة مع أن كلهما علة (قلنا السرقة علة لقطع بدوادة إذ) الميدان (لاتقطعان بسرقة واحدة) اجماعا يؤيده أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فالعنى اقطعوا يد السارق ويد السارقة فلا توجب الآلة قطع جميع أيدي كل (وتلك) اليد (هي اليمنى اقراء ابن مسعود) فاقطعوا (أيمنهما) وهي حجة عندنا وعليه انعقاد الإجماع أيضا وبه جرت السنة المتوارثة (فإذا قطعت مرة) بسرقة (فأت المحل) للقطع فأى شئ يقطع بالثالثة كما إذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق أو لا يقطع (بخلاف الجلد) فإنه لا يفوت به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانياً 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 إذا سرق السارق وأقطعوا يده ثم إن سرق فأقطعوا رجليه كذا في التقرير (أو الإجماع) المكرر وفي الأمر المعلق (قالوا ثبت بالاستقراء في أوامر الشرع تكرار المعلق) بتكرار المعلق عليه (نحو) قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة) فأغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى (الزانية والزاني) فأجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا) (قلنا) تكرار المعلق (في العلة مسلم) ولا يتفهم (و) التكرار (في غيرها) يكون (بدليل خاص) غير الأمر دال على التكرار ولا يتفهم هذا أيضا (ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة) لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا وفي هذا المثال تأمل فتأمل منكره والتكرار في العلة (قالوا) التكرار في العلة فالشرط (أولى) بان يتكرر فيه فإنه لا يتعدد بدلا فاذا تعدد كذلك وجب تعدد المشروط (فكما تكرر الشرط تكرر المشروط) لان التكرار تعدد (قلنا) التكرار يكون (باعتبار الوجود لا الماهية والعلة تقتضيه) فكما وجدت وجد (دون الشرط) فإنه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد الشرط انما هو باعتبار الماهية فإذا تعدد ماهية الشرط تعدد المشروط قطعاً بدر (مسئلة) القائلون بالتكرار فانهم يوجبون بالفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بتعدد ود الأمر فوجب المبادرة (وأما غيرهم فاما) أي فيقولون الأمر بما (مقيد بوقت. وسع أو مضيق فقد تقدم) أن الموسع يجوز فيه التأخير إلى الآخر وأما المضيق فلا يحتمل التأخير (أو غير مقيد) بوقت محدود (كلاهما بالكفارات) نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا عرابي المفطر عداهم شهرين متتابعين رواه البخاري (والنساء السحرة الصلاة) قال الله تعالى في ذبهن أيام آخر وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقهار واما الشيطان (فهو مجرد الطلب) للفعل في المستقبل (فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الجفينة) وغيرهم يعبرون بالوجوب على التراخي (وعزى إلى الشافعي وأصحابه) قال ابن برهان لم ينقل من الشافعي وأبي حنيفة نص عليه وانما فرقوه عما تبدل عليه كذا في الحاشية (واختاره) الامامان (الرازي والآدمي) كلاهما من الشافعية (وقيل بوجوب الفور) فيأتم بالتأخير (وعزى إلى المالكية والحنابلة) (و) الشيخ أبي الحسن (الكرخي) منا ونقل عنه أنه مبنى 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 الفور وهو وجوب الفور وعند الامام محمد للتراخي يعني

منه ورب تأويل لا يتقدح الابتعاد بقرينة وان لم تنقل القرينة كقوله عليه السلام انما الرباق النسبته فانه يحمل على مختلفي الجنس ولا يتقدح هذا التخصيص الابتعاد واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص وقوله عليه السلام لا يتبعوا البر بالبر الا لسواء بسواء نص في اثباته بالفضل وقوله انما الرباق النسبته حصر الرباق النسبته وتنفى بالفضل فالجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه أولى من مخالفة النص ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالتقريب في العقليات فان دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراد باللفظ بوجه ما فلا يجوز التسلسل

الطلب المطلق عن الفور والترخي والحق ما عليه الجمهور أنه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآتي في السنة المتأخرة فاضاعنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ وحجة الامام محمد ظاهرة وحجة أبي يوسف رحمه الله أن الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعريض على الترك فيكون حراما لكن اذا أدرك سنة ثانية وجب فيها ارتفاعه كما صرح به صدر الشريعة لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يكن وسيلة لم يكن انما فتمرة الخلاف تظهر في قول الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه في السنة الثانية أولا فتدبر (واختاره السكاكي والقاضي) أبو بكر الباقلاني بوجوب (فورا الفعل أو العزم كافي) الواجب (الموسع وتوقف الامام في أنه للفور أو للقدرد المشترك) بين الفور والترخي فان أتى على الفور ببراءة من يقين وان أخر احتمال الاثم (فيجب الفور) احتياطا (ولا يتحمل وجوب الترخي وقيل بالوقف مطلقا) في الفور والترخي (لا احتمال وجوبه) أي الترخي (فعله يأثم ان يادر لتماثل ما تقدم في التكرار) من أن الهيئة مجرد الطلب والمادة للتحقيقة من حيث هي فلا يدل الاعلى الطلب في المستقبل في أي جزء كان منه ولنا أيضا أنه لو كان للفور كان الواجب موقتا بأول الاوقات بعد تعلق الأمر وفي غيره بوجوب كونه قضاء ويكون أداء الزكاة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع فانلوا الفور (قالوا أولا ساقى للفور) والأوامر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها الهيئته (قلنا) لانسلم أنه للفور بالوضع بل يفهم (بالقرينة) وهي طلب السقي عند الحاجة ولحوق العطش (و) قالوا (ثانيا) كل مخبر وكل منشي يقصد الحاضر بالاستقراء (فكذا الأمر) يدل عليه (الحاقاله بالأعم الأغلب) في الاخبارات والانسانات (والجواب أولا أقول من الخبر المطلقة العامة) المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في المادي أو الحال والمستقبل (وهو حقيقة عند ابن سينا وأتباعه) فلانسلم أن كل مخبر 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 عرفا هي الثبوت في زمان الوصف (مع أن خبر الماضي لا يقتضي المقارنة) بالحال ولا يقصدها المخبر (بل المضي مطلقا) مقارنا كان أو بعيدا (فكذلك الأمر في الاستقبال) أي يجوز أن يكون كذلك وهذا السند جيد (و) الجواب (ثانيا) كما قيل الحاضر في الأمر زمان الطلب) فان الطلب فيه في الحال (ولا يقتضي ذلك أن يكون زمان المطلوب حاضرا) والكلام كان فيه والدليل على تقدير تماميته يفيد الاول (أقول مراد المتسلسل زمان متعلق الخبر والانشاء) يكون حاضرا والمخبر والمنشي يقصدان وقوع متعلقهما فيه (فكذا متعلق الأمر) وهذا انما هرجدا (و) الجواب (ثالثا) أنه قياس في اللغة وهو مجموع (ان قيل) حاصل الدليل الحاق الأمر لسائر الانشآت والاخبارات و (الحاق ليس قياسا بل هو) (استقراء) كاستقراء وقوع الفاعل فانه الحاق الأقل بالأكثر الأغلب (قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد الوعية الموجودة عند المتبوع) فههنا لا بد من تتبع أنواع الانشاء والأخبار (فمع وجود الأمر وعدم تبعه لاستقراء) بل هناك استقراء بعض الأنواع وقياس الامر عليها (فانما الالقياس (و) الجواب (رابعا) ان الحال في الأمر متبع فان الحاصل لا يطلب) واللازم من الدليل هو الحال (فلا يمكن) فيه (الا استقبال اما فوراً) كما عندكم (أو بعده) كما قيل (أو مطلقا) كما نقول فاللازم من الدليل منافي للمدعى وغير لازم فهذا الجواب منع لتماثل التقريب ونقص اجابى بانه لو تم لزوم الاستحالة (قيل ليس مراده بالحاضر الآن) حتى يلزم ما ذكرتم (بل المراد (أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل) وهو الحال العرفي (فالفور داخل فيه) فلا استحالة وتم التقريب (أقول لوصح) ما ذكره هذا القائل (لكان الأمر في المطلوب مقترنا بالحال) العرفي ويكون مثل صيغ الحال (وهو خلاف الاجماع من أهل العربية) والفور ليس الاوائل المستقبل عرفا فلزم منه ما بنا فيه ورجع المحذور فقهرى فتدبر (نعم لو قيل) في الدليل ان

في العقليات الابنص بالوضع الثاني وهو الذي لا يتطرق اليه احتمال قريب ولا بعيد ومهما كان الاحتمال قريباً وكان الدليل أيضاً قريبا واجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما يغلب على ظنه فليس كل تأويل مقبولاً بوسيلة كل دليل بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط الأناضرب أمثلة فيما يرضى من التأويل وما لا يرضى وزم في كل مثال مسألة ونذ كر لاجل المثال عشر مسائل خمسة في تأويل الظاهر وخسة في تخصيص العموم (مسألة) التأويل وان كان محتملاً فقد تجتمع قرائن تدل على فساده وأحد تلك القرائن لا تدفعه لكن يخرج مجموعها عن أن يكون منقاداً غالباً مثاله قوله عليه السلام

الأصل يقتضي أن يكون الأمر للحال لكونه أغلب ولم يمكن و (المقارنة كالحال) للقرب جعل الأمره (علا بقدر الامكان لم يبعد كإقيل في الحال) العول للفعل فان أصلها أن تكون مقارنة للعامل ولما لم يكن في الماضي التزم قد يكون قريباً (فافهم و) قالوا (ثالثاً النبي الفور والأمر نهى عن ضده) فيكون للفور أيضاً 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 باليس (مانعك) أن لا تسجد إذا أمرتك (ذم على ترك المبادرة) الى السجود فهو للفور ووضع الأمر على نحو واحد فتكون الصيغة (قلنا) ليس الأمر بالسجود مطلقاً بل مقيد بقوله تعالى (فأذاسو بته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) والكلام كان في الأمر المطلق وأما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي وههنا مقيد بالفور فله فتدبر (و) قالوا (خامساً) لم يكن للفور (و) جاز التأخير فاما الى وقت معين فلا دليل عليه (وان قيل الوقت المعين كبير السن قال (وكبر السن مثلاً لا بين اذ كم من شاب يموت فجأة) فلا يتحقق هناك كبر السن فيقوت الواجب (و) كم من (شيخ يعيش مدة) طويلاً فيمكن أداء الواجب بعد كبر السن مؤخر فلا يصلح الكبر معينا للتأخير (أو الى آخر أزمته الامكان وهو مجهول فيلزم) بالتأخير اليه (تكليف الحال قلنا) هذا (منقوض بجواز التصريح بالتأخير فإنه جائز اجتماعاً) مع أن مقدمات الدليل جارية فيه أيضاً (والحل) للدليل (أن الحال انما يلزم بل يجب التأخير) الى آخر أزمته الامكان (دون التفويض) اليه بان يأتي في أي زمان من أزمته القدرة فتدبر (فائدة) أبطل في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التأخير في الجمع الاثم بالتفويت في العمرانه اذا سألنا مسائل وقال قدوجب على الجفهل في التأخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكه عندي فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت مع التفويت وان قلنا لا يحل لزوم الفور وان قلنا ان كان في علم الله موتك فالتأخير حرام والافجيل فلا يصح هذا لان ما في علم الله تعالى مجهول عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لاصحاب الفور وردده الشيخ الهداد بانه لفتي أن يجب بانه يحل لك التأخير على احتمال الاثم ثم قلت قبل ادراك العام الآخر وحينئذ صرت محكوما عليه بالاثم وحاصله أنه يجوز له التأخير مع عدم التفويت في العمرانه ولا استحالة فيه وقد يجب بان المنطق على الظن فلفظي أن يجب أنه يحل لك التأخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات فجأة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التأخير وأنت لا يذهب عليك أن مدة الستة مانعة عن وقوع الظن بأحد الطرفين فان الموت بطول المرض الاسبوع وشهر غير نادر فأين الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب على الفور بخلاف الزكاه ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التأخير الى ظهور المرض الويسل الذي يظن به الموت فافهم (و) قالوا (سادساً) قال الله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات والمراد سبهما) فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فأر بدسبها الذي هو أداء الواجبات وكذا الخيرات ان أر بدسبها خيرات الآخرة من الثوبات فلا بد من تقدير السبب ويمكن أن يقال الخيرات هي نفس أداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبعد التماسوا التي الكريمة تدل على وجوب المسارعة الى أداء الواجبات فلزم الفور (قلنا أولاً) حينئذ لو كان الاوامر للفور يلزم كون هذه الآية تأكيداً لها وان لم تكن للفور تكون تأسيساً (والتأسيس أول من التأكد) فلا يكون الأمر للفور (فانقلب) الدليل (عليهم) ولك أن تقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة فاولم تكن الاوامر للفور لزم انتساخها ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتأكيد ليس بتلك المثابة فيحمل عليه دفعه للشيخ قالوا اما موضوعة للفور ومستعملة نحوها والثاني خلاف الاصل فتعين الاول فتدبر (و) قلنا (ثانياً) هذا الأمر (محمول على الفضلية) والندب (والا لم يكن مسارعاً ومستيقاً) فانه لا يقال لا في الواجب في وقته انه مسارع واعلم أنه نقل هذا التأويل عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدلال على استحباب تعجيل الضجر وسائر الصلوات وأنت تعلم أنه لا يصلح لما توار من الصحابة ومن

لغيلان حين أسلم على عشرين سنة أسلمك أربعا وفارق سائرهن وقوله عليه السلام لغيري والديلي حين أسلم على أختين أسلمك
أحدهما وفارق الأخرى فان ظاهر هذا يدل على دوام النكاح فقال أبو حنيفة أراد به ابتداء النكاح أى أسلمك أربعا
فانكحهن وفارق سائرهن أى انقطع عنهن ولا تنكحهن ولا شئ في أن ظاهرا لفظ الامساك الاستصحاب والاستدامة وما ذكره
أيضا محتمل ويعتصدا حتماله بالقياس إلا أن جملة من القرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى في النفس من التأويل ولها أنا
نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة إلا الاستدامة في النكاح وهو السابق إلى أفهامنا

بعدهم الاسفار في الفجر وتوارع رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابدان بالظهور ثم انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض
الاستدلال لاحتمال التأويلات الأخرى كما سظهر بعد ان شاء الله تعالى (و) قلنا (نالتوتم) الدليل (الدل على الفور شرعا والكلام
في الدلالة لغة) فلا تقرب فيه أنه ان أراد أن الاوامر وردت مطلقه ثم يدقيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا باعث وان
أراد أن الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم التأخير وهو خلاف الاصل مع أنه يتم المقصود فانه حينئذ يحمل الأوامر
الواردة في كلام الشارع على الفور هذا فتأمل وقلنا ربه انه لو تم لدل على وجوب السارعة في الواجبات كلها وقتها وغيرها
مع أن منها موسعات جائرة التأخير إلى آخر الوقت اللهم الا أن يخص نمان منها ما هو مندوب التأخير كالظهور في الصيف قطعا
وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت ولا شك أنه لا يجوز التأخير إلى ما بعد الموت كما في قوله تعالى
وأنفقوا مآثرنا فمن قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب كما في قوله تعالى انما التوبة على الله
للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الايمان فغاية ما لزم كون الايمان
واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له قدس وقلنا سادسا سلمنا أن المراد بالمسارعة المبادرة إلى الفعل فغاية ما يلزم منه
المبادرة إلى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التأخير كما في ظهور الصيف فلا يدل على الفور أصلا ثم الأمر على هذا
يكون للتدب البتة فان من أسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة إليه قطعا فتدبر (قال الامام) على ما نقل عن البرهان
أما الشافعية فذهب غلاتهم إلى أنه ان نادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز أن يكون غرض الأمر هو التأخير وهذا شر
عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون إلى أن من يدر أول الوقت كان ممتثلا قطعا وان أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو
الختار وبالجملة الذي أقطع به أن المكاف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع المطلوب وانما التوقف في أنه هل يأثم بالتأخير مع
كونه ممتثلا بأصل المطلوب انتهى ولعل احتجاجه بان الطلب متحقق والشئ في جواز التأخير فوجب الفور وهذا بظاهرة محتمل
فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان أول الكلام يدل على التوقف ثم أول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة
وأخره على الخروج والشئ انما هو في الاثم في التأخير لا في بقاء العهدة بالواجب فيمكن أن يحمل كلامه على أن الأمر المطلق
للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشئ في أن المبادرة واجب بدليل زائد كالأمن عن القوات أم لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم
وحاصل الدليل أنه لما شئت في جواز التأخير ووجب الفور احتياطيا للأمن عن الاثم وعلى هذا النزاع لكن بطالب بالدليل على الشئ
في الاثم بالتأخير ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا يدري أنه للفور أو للقدر المشترك في المبادرة بخروج عن العهدة بالواجب
قطعا وان أخر لم يقطع بالخروج عن العهدة لانه يحتمل أن يكون الفور مطوبا فبقي اثم التأخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب
في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه بحكم الخ نفس الواجب فيمكن بانه في أدائه ممتثل والتوقف في الاثم بالتأخير فيه لأجل
التوقف في تقييده بالفور وعليه حل كلامه وقرردا يسله بقوله (وجوب الفور وجواز التأخير مشكوكه) والطلب محقق فيجب
البدار احتياطيا لثبوت الامتثال فيه قطعا (اذلوا أخر فانه وان امتثل باعتبار ايقاع أصل المطلوب) وهو نفس الفعل (لكنه
يحتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه) فان للفعل حثيتين حثية نفسه وحثية كونه واقعا في زمان في التأخير ممتثل
باعتبار أداء نفسه واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غير أوانه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور فبايقاعه في مؤخر ليس
بايقاع في وقته المقدر شرعا فليس فيه امتثال بحكم الصيغة والايقاع المطلوب نعم لودل دليل على وجوب القضاء كان امتثاله
للاامر فلا قطع في التأخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء عنده ليس واجبا وجوب الأداة فتأمل (قلنا لانسلم أنه مشكوكه)
فان الدليل الأثم قد دل على أنه للقدر المشترك فافهم ﴿ مسئله * الامر بالامر ﴾ بنى لغيره (ليس امر) من الامر (الثاني)

فانالوسه عناه في زمانا للكان هو السابق الى أفهامنا (الثاني) انه قابل لفظ الامسالك بلفظ المفارقة وفوضه الى اختياره
 فليكن الامسالك والمفارقة اليه وعندهم الفراق واقع والنكاح لا يصح الا برضا المرأة (الثالث) انه لو اراد ابتداء النكاح
 لذكر شرائطه فانه كان لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة وما أوجج جديد العهد بالاسلام الى أن يعرف شروط النكاح
 (الرابع) انه لا يتوقع في اطراف العادة انسلا كهن في رتبة الرضا على حسب مراده بل ربما كان يتبع جميعهن فكيف
 أطلق الامر مع هذا الامكان (الخامس) أن قوله أمسك أمر وظاهره الايجاب فكيف أوجب عليه ما لم يجب ولعله

الغير (على المختار كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مر وهم بالصلاة لسبع) رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن
 حده مروا وأولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع (فلا أمر للصبي من قبل الشارع) وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا
 فانه أمر للثاني من الأمر بالاتفاق كما نقل المصنف في الحاشية عن السكي انما النزاع في مثل مر لفلان بكذا وقيل النزاع مطلق
 والظاهر هو الأول لان المصدر بقل الخطاب فيه للثاني والمخاطب بقل مأمور بنقله فلا يصح فيه الخلاف أصلا فقدر (لنا كما
 أقول لو كان) هذا أمر للثاني (لزم معصية العبد عند معصية السيد) قوله للسيد (مر عبدك أن يبيع عبدي) فلم يأمر
 السيد ببيع لانه على هذا العبد مأمور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية وللأمر باطل قطعاً فان قلت يلزم التصريح بعصيانه عند
 العلم كيف والسيد سفير ومعبّر محض لكن عصيانه غير معتد به لعدم الولاية للأمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة
 وشرعاً انه عصى أمر هذا الأمر فافهم (واستدل أولاً أنه لو كان) الأمر بالأمر أمر للثاني (لكان ذلك) أي مر عبدك أن يبيع
 عبدي (تعد بالأنه أمر بعبد الغير) وتصرف فيه بالاستخدام وأورد عليه أن التعدي أمر عبد الغير من غير توقف على أمر السيد
 وههنا أمره متوقف على أمر السيد فاللزامة ممنوعة وأجيب ان الكلام في أن المقدار الأمر الصادر للسيد بما مره هل هو أمره
 منه وحينئذ فلا توقف للأمره على أمر السيد وأمره وعدم أمره سواء في تعلق الأمر للعبد من الأمر فلزم التعدي قطعاً فلذا
 غير المصنف الايراد بوجه آخر وقال (أقول انما يلزم التعدي لو لم يكن أمر) الأمر للعبد (بالواسطة) أي بواسطة الأمر للسيد فانه
 اذا أمر وجعل السيد سفيراً فهو اذن دلالة وليس تعدياً والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير اذنه حقيقة أو دلالة (تأمل) فانه
 حقيق بالقبول (و) استدلال (ثانياً) لو كان ذلك القول أمر للعبد (لكان ذلك مناقضاً للقول للعبد لاتباعه) لأن الأمر بشئ
 والنهي عنه متناقضان بالضرورة والتالي باطل (وردت بطلان التالي لجواز النسخ) أي لجواز أن يكون قوله لا يتبعه بعد ذلك
 نسخاً له (وهو معنى المناقضة) في الانشآت وفيه أنه فرض هذا النهي مقارناً لذلك القول فيكون مناقضاً وهذا من الكلام ليس
 كذلك بالضرورة فان العقلاء يفعلون هكذا (قالوا فافهم ذلك) أي كون الأمر الأمر 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 (بقرينة أنه) أي
 الرسول أو الوزير (مبلغ) ومعبّر لأمر الله أو الملك ولا كلام فيه فافهم (مسئلة) * اذا تكرر أمران متعاقبان غير متعاطفين
 فيما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم صم اليوم (ولا صارف) من التأكيد (من تعريف) نحو صل الركعتين صل الركعتين
 (أو غيره) كسقى اسقى فانه أي فان كل واحد من الثلاثة (مؤكد اتفاقاً) أما الاول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين
 وأما الثاني فلان المعادسرفتين الاول) وأما الثالث فللدلالة قرينة جرمية كالحاجة في المثال المضروب وهي تندفع بالاول
 (فقبل) الأمر الثاني (تأسيس) جزاء لقوله اذا تكرر (المطلوب) ههنا (الفعل مكرراً) فالوجوب وجوبان (وقيل) الثاني
 (تأكيد) للاول (والمطلوب المرة) من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ان الهمام (وقيل بالوقف) فلا يدري
 أيهما واقع (لاول) أي القائل بالتأسيس (أن وضع الكلام للافادة) الجديدة (لانني الوهم كافي التأكيد) فالتأسيس
 هو الأصل فهو أولى (وهو معنى ما قال الامدى ان في التأكيد مخالفة لظاهر الامر من الوجوب للفعل مرتين (التي غيره) أي
 الوجوب مرة (فما قبل) في حواشي مرزاجان (لا يلزم في التأكيد استعمال صيغة الامر في غير معناه) حتى يكون مخالفة
 الظاهر (لأن زيد الثاني في جاء زيد زيد لم يدل الاعلى ما دل عليه) زيد الاول مندفع اذ مراده خلاف الفرض من وضع التركيب
 وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك أنه في التوكيد لا يحصل التية (وفيه) أي في الدليل (ما فيه) لأن أصله افادة التركيب فائدة
 جديدة انما هي في غير التكرار وأما في التكرار فالغلبة للتأكيد ودفع الوهم (والثاني) أي القائل بالتأكيد كثرة التكرار

أراد أن لا يتكف أصلاً (السادس) أنه ربما أراد أن لا يتكهن بعد أن قضى منهن وطراً فكيف حصره فهن بل كان ينبغي أن يقول أنكح أربعاً من شئت من نساء العالم من الاجنبيات فانهن عندكم كسائر نساء العالم فهذا أو أمثاله من القرائن ينبغي أن يلتفت اليها في تقرير التأويل ورده وآحاديها لا يبطل الاحتمال لكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف للظاهر وبصير اتباع الظاهر بسببها أقوى في النفر من اتباع القياس والانصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين والا فلسنا نقطع بطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن وانما التصوّد لتذليل الطريق للجهدين (مسئلة *) من

في التأكيّد والظن تابع للاغلب (ورج) هذا الرأي (بان الاصل براءة الذمة) ووافقها التأكيّد اذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التأسيس فان فيه وجوبين (وعروض بالاحتياط) فانه في التأسيس اذ بالعلم به يفعل مرتين وبالعلم بالتأكيّد يفعل مرة ففي الاول الخروج عن العهدة بتيقن وفي الثاني احتمال الامحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد كصوم ثلاثين من شهر رمضان وقد غمّ ليلته فلم ير الهلال وأما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في أنه من شعبان أو شهر رمضان وهنالك يمكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط 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 التأكيّد فيه) أي في العطف (لم يعهد فيعمل بهما الا بخرج من خارج) بصرفه الى التأكيّد (مسئلة *) اذا أمر بفعل مطلق بالمطلوب (فيه الماهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرداً) فان قلت فعلى هذا المطلوب في الامر بأداء الدين أداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فرداً فالمدعى عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الديون تعضي بأمثالها لأن العين غير الدين حقيقة وان أعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والازم الاستبدال قال (ومعنى قولهم الديون تعضي بأمثالها) أنها تعضي (بأفرداً مثله لها) لأن الدين أو صاف في الذمة والمؤديات أفرادها (لا) انها تعضي (بهويات معينة كالأمانات) فانها معينة وجب على الامين أداءها والفعل فيها لا أنها واصاف على الذمة وبعبارة أخرى ان الواجب على المدين أمر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلاً فالمدعى هو الدرهم وهذا معاريفه نحو اتمام من التعاريف هو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجهه ان انطبق عليه عبارة المشايخ والفرع الفقهي فعملك ببطامة الدلائل التفصيلية للفقهاء (وقيل المطلوب الجزئي الحقيقي واختاره ابن الحاجب) ولا يناق مذهب اليه أنه يحتمل التكرار لأنه حينئذ المطلوب جزئيان حقيقيان مجازاً فتأمل فيه فانه موضع تأمل (لنا ما تقدم) في المبادئ الكلامية (من وجود الماهية المطلقة فيصح طلب الجاهدا) ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب الجاهدا الماهية لأن المقضي قائم فان المبدأ المأخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والافتقار غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الأمر فتدبر (أقول) لنا (أيضاً) لو كان الجزئي الحقيقي مطاباً بالكان اضرب بجملاً لأنه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي لاهمها لم يصح طلب الفرد المنتشر أيضاً لذلك ولا طلب المعين أي معين كان لأنه مطلق الشخصيات فلم يبق للمعين من حيث تعينه والتي لا يتعين قبل الوجود فهوم معين غير معلوم وهو الاجمال كذا في الحاشية (فافهم) وربما عني كون المتعين غير معلوم قبل الوجود ويستند بالعلم الفعلي فالأولى أن يقال ان المعين غير معلوم التبعة بالضرورة ثم انه لقائل أن يقول المطلوب المعين أي معين كان وهو المطلق وليس هو كالماهية فانها على رزعم مهمة غير متحققة في الاعيان بخلاف المعينات فانها تصير للوجود والمكلف مخير 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 (ولاشئ من الماهية الكلية بجزئي) قلنا فرق بين اللابشر شئيه وبشرط لاشئيه اذ حصلته 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 في هذه المسئلة أن الواقع مقر بما وقعت في ابتداء الاسلام قبل الحصر في عدد النساء فكان على وفق الشرع وانما الباطل من أن كفة الكفار مخالفة للشرع كالجوع في صفة واحدة بين عشر بعد نزول الحصر فتقول اذا سلم هذا أسكن القياس عليه لان قياسهم يقتضي اندفاع جميع هذه الانكحة كالزكح أجنبيتين ثم حدث بينهما اخوة برضاع اندفع النكاح ولم يتخير ومع هذا فتقول هذا بناء تأويل على احتمال من غير نقل ولم يثبت عندنا رفع حجج في ابتداء الاسلام ويشهد له أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة وهم الناحون ولو كان جائزاً لفارقوا عند نزول الحصر ولأشك أن ينقل ذلك وقوله تعالى

فهى الواحدة اذا تعينت بتعين وهي الكثيره اذا تعينت بتعينات وهي الكلى 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 معروضاً للعوارض وهي الاشخاص الموجودة والمأهية من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي معدومة بعدمها أيضاً واذ عرفت هذا فتقول كل موجود مشخص ان أراد أن كونه شخصاً جامع للوجود فسلم والمأهية لا بشرط شئ أيضاً شخص هذا المعنى وفي الكبرى ان أريد المأهية مع قيد الكلية فسلم أيضاً لكن لا يلزم الا كون الوجود مع المأهية المقيدة بالكلية ولا ينافى وجود الطبيعة وان أراد كونه شخصاً بمعنى ان الشخص داخل فيه فمفوع وكذا ان أريد في الكبرى المأهية التي تكون معروضه للكلية ولو في حين فهي ممنوعة وان المأهية بشرط شئ هي التي تصير جزئية مشخصة وههنا من الكلام محمله الكلام ثم ان هذا غير وافي فان المطلوب من الأمر ما هو عرض لجزئياته فليس له وجود عند الفئتين بوجود الطباع أيضاً بل الحق أن يقال ان المأهية لا بشرط شئ محمولة على الافراد قطعاً وموجودة بوجود الافراد ولو بالفرض كما يقال اذا وجد انسان يكتب وجد الكاتب والمطلوب بالامر هو هذا النوع من الوجود وهذا بعد وجوده وان لم يكن وجوداً حقيقياً أولاً وبالذات ثم انهم لو ذهبوا الى ما ذهب مشايخنا الكرام رجمهم الله أن المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان المأهية لا بشرط شئ استراحووا من هذه التكلفات فان الفرد المطلوب موجود بالضرورة وان كان العنوان عرضياً وغير موجود حقيقة وبالذات فتأمل فيه

مسئلة * الاتيان بالمأمور به على وجهه كما طلب مع الشرائط والاركان (هل يستلزم الاجزاء) أم لا (فان فسر) الاجزاء (بالامتثال فم) يستلزم الاجزاء (اتفاقاً) لان الامتثال الاتيان بالمأمور به على وجهه لا غير (وان عرق بسقوط القضاء) عن الذمة تحقيقاً وتقديراً كما في العيد ونحوه (فالمختار) عند الأصوليين كلهم (أنه يستلزمه) ولا قضاء على الذمة (وقال عبد الجبار) المعتزلي (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 بديهى لا يليق بحال عاقل أن يتقومه بانكاره فضلاً عن أن يتخذ مذهباً لكن عبارات العلماء الكرام ذوى الأيدي والابصار تنادى أعلى نداء بكون النزاع معنوياً فهو الاحق بالقبول ويجعل قول عبد الجبار من جهة غلبة الهوى على العقل هذا (لنا) أولاً كما أقول لبقاء الاقتضاء بعد الاتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات كاداء الدين والامانات) فلا يطلب بعده في الأوامر المتعلقة بهذه المعاملات (فكذلك في غيرها) من العبادات فلا يبقى الطلب بعد الاتيان (لان الوضع واحد) في الأوامر كلها واذ لم يبقى الطلب والاقتضاء فلا شئ على الذمة فلا قضاء وللنا نقس أن يقول له أن أوضاع الأوامر واحدة لكن عدم بقاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها مأوراً بها بل لأمر خارج هو أن المقصود هناك وصول المال مرة جبراً لحقه ولا كذلك العبادات فان المقصود هناك الفعل فيجوز أن يطلب مرة بعد أخرى فتأمل فيه فإنه موضع تأمل (و) لنا (ثانياً) ولم يستلزم الاتيان على وجه سقوط القضاء (لم يعلم امتثال أداؤه باطل اتفاقاً مما للامزمة فلا أن اقتضاءه باق بعد) أى بعد الاتيان والالاميركن محالاً لمطالبة القضاء (اذلنزاع في بقاء الاقتضاء بأمر آخر) فإنه يكون واجباً مستقلاً لاقتضاء لاول واذ كان الاقتضاء باقياً فلم يكن اتياناً به على وجهه) فلا يكون امتثالاً (وللنصم أن يجادل بان عدم الاتيان به على وجهه كما يجب القضاء بالمعنى الاول كذلك عند الاتيان به كذلك) أى على وجهه (فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء لا ينافى العلم بالامتثال) المعنى المقتضى عليه) وهو اتيان المأمور به كما أمر مع شرائطه وأركانها فالاقتضاء للفعل بحسب الاداء قد سقط وبحسب القضاء باق (تدبر) وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف اليراد وهو طاهر فإنه فرق بين عدم الاتيان والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول

وأن تجمعوا بين الأخين إلا ما قد سلف أراد به زمان الجاهلية هذا ما ورد في التفسير فإن قيل فلو صرح جبري في الابتداء هل كان هذا الاحتمال مقبولاً قلنا قال بعض أصحابنا الأصوليين لا يقبل لأن الحديث استقل حجة فلا بد مع مجرد الاحتمال مالم ينقل وقوع نكاح غيلان قبل نزول الحجر وهذا ضعيف لأن الحديث لا يستقل حجة مالم ينقل تأخر نكاحه عن نزول الحصر لأنه ان تقدم فليس بحجة وان تأخر فهو حجة فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه غيره (مسئلة). قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسألة الأبدال

فلا سقطه وجب القضاء بخلاف الثاني فإنه اذا سقطت مطالبة الاداء ولم يبق شيء في الذمة فأى شيء يسقط بالقضاء وان قيل يكون هذا اشتغالا آخر لا بد من تفرغه فهو واجب مستقل لأنه قضاء وان سمي هذا قضاء صارا النزاع لفظياً وافهم (و) لنا (ثالثاً) لو لم يسقط القضاء وتبقى مطالبته (لم تحصل الحصول) فان المأمور به قد حصل فأى شيء يطلب بعده (قبل الثاني ليس نفس الاول بل مثله) فليس هناك الحصول (واجب بأن المطلوب الطبيعة الكلية) للفعل وقد حصلت أولاً بالاتيان فلو طلب بعده لم يطلب الحصول (لأنه خصوصيات) أى ليس المطلوب خصوصيات الأفعال حتى يكون الثاني مثل الاول (أقول استحالة الحصول في) الطابع (الكلية ممنوعة فإنه ليس) تحصيله (بذلك الحصول) حتى يكون محالاً (بل في ضمن فرد آخر) غير المأمور به (على أنه لو تم) ما ذكره من أن المطلوب في الأمر الطبيعة الكلية (لم يتحقق القضاء) أصلاً لأنه فرد من أفراد الكلي المطلوب بالأمر فيكون اتياناً بالمأمور به ويمكن دفع هذه العلاوة بأن المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التمسيد لا يتأى الكلية وحينئذ الطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصل كذا في الحاشية ويمكن أن يقرر الكلام بمثل ما مر بان المطلوب بالأمر اتيان الطبيعة في وقتها فإذا أتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لم تحصل الحصول فإنه لا سقط العهدة الأولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فلا سقط مرة أخرى لعوقد (و) لنا (رابعاً) القضاء استدرالاً لمافات من المأمور به (والمفروض أنه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء) فلا استدرالاً للقضاء (وربما يمنع أن القضاء ذلك) أى استدرالاً لمافات (بل القضاء الاتيان بمثل ما وجب أولاً بطريق الزوم) وكيف يكون استدرالاً كما لما فات عند من يوجب من غير فوت (ولأن تقرر الدليل بان اتيان مثل ما وجب ان كان لا سقط ذمة كانت مشغولة فلا شغل إنما الشغل اذا ذات منه شيء فحينئذ يكون مسقطاً وان لم يكن لا سقط ذمة فهو واجب رأسه لقضاء الاول في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي وظهر أن استدرالاً لمافات من لوازم القضاء فقط وافهم عبد الجبار وأتباعه (قالوا لو كان) الاتيان بالمأمور به على وجهه (مسقطاً) أى القضاء (لكن المصلى بظن الطهارة) إنما أوسا قاطعته القضاء اذا تين الحدث) بعد خروج الوقت (لأنه ان أمر بها) أى بالصلاة (يبقى الطهارة فلم يفعل) مع اليقين بها فيأتم لأنه ترك المأمور به وهو الشق الاول (وان كفى الظن) في الصلاة المأمور بها (فقد أتى كما أمر فيسقط) القضاء وهو الشق الثاني (والجواب أولاً) أقول الأمر بالطهارة الواقعة) أى تختار شفاً ثالثاً هو أن المأمور بها الصلاة مع الطهارة الواقعة لكن الظن بقيامها كافي (وصحة الظن لأنه داسل المطابقة فان كان مطابقاً) للواقع (فذلك) كافي (والواجب القضاء) لأنه لم يرد المأمور به مع شرطه (وإنما لم يأت بعذر الظن) لأنه هو المقذور والخطأ فيه ليس من نقصه (كالخطأ والنسيان) يسقط بهما الا تم وافهم (و) الجواب (ثانياً) يمنع بطلان سقوط القضاء لأن المسئلة خلافية) فلا حد أن يلزم السقوط ويقول الأمر كان بها بظن الطهارة (الان) المسئلة (عند الجمهور اتفاقية) فلا يتأى هذا الجواب من قبلهم (و) الجواب (ثالثاً) بان القضاء واجب مستأنف بأمر آخر (وليس قضاء حقيقة) (و) الواجب (الاول قد سقط) الظاهر أن هذا جواباً باختيار الشق الثاني يعني أنه كان مأموراً بالاداء على ظن الطهارة وقد أدى فقد سقط والقضاء أيضاً قد سقط وهذا واجب آخر (كذا في المختصر وفيه ما فيه) لأنه لم يعهد في الشرع لا يفجر مثلاً فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم قتل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا الثاني في غاية السقوط فان القضاء إنما شرع لاستخلاص ذمة قد اشتغلت بالواجب لفواته بخلاف ما نحن فيه لأنه اذا سلم أن طان الطهارة أدى كواجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء اسقاطاً له وقد يجب أولاً بان هذا أداء ترتب على أداء الاول بالأمر والثاني من غيره وهذا غير دافع للايراد فإنه لم يعهد هذا الترتب في الشرع أصلاً وان قيل أنه وجد هذه الصلاة كان استنهاداً بالتنازع فيه وثانياً بان قضاء ولو يجاز فليس هذا من غير المعهود وهذا

حيث قال عليه الصلاة والسلام في أربعين شاة فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتهما من أى مال كان قال فهذا باطل لان اللفظ نص في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفع النص فان قوله وآتوا الزكاة لا يجاب وقوله عليه السلام في أربعين شاة بيان للواجب واسقاط وجوب الشاة رفع للنص وهذا غير مرضى عندنا فان وجوب الشاة انما يسقط بتجوير الترك مطلقا فأما ان لم يجز تركها الا بسد يقوم به ما فلا يخرج الشاة عن كونها واجبة فان من أدى خصلة من خصال الكفارة المحيرة فما فقد أدى واجبا وان كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى فهذا توسيع للوجوب واللفظ نص

في غاية السخافة فانه لا كلام في اسمية والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا أداء فلزم غير المعهود قطعاً ثم ان الموجبين للاداء ثانياً قد اتفقوا على انها تؤدي بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم (و) الجواب (رابعاً على ما قيل الامر بظن الطهارة مادام الظن باقياً والافتيان المثل) هذا أيضاً اختيار الشئ الثاني لكن لا مطلقاً بل بالظن الباقي ما لم ينظر خطؤه وان كان خطأ في الواقع فبعد ظهور الخطأ يلزم القضاء ولا اثم لانه غير مقصر فان قلت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلاة بظن الطهارة وقد أتى بها فوجب القضاء اما بالسبب الاول وقد انتهى فلا يوجب القضاء وبسبب آخر وقد مر أن القضاء بالسبب الاول وأما لأن المأثى به انقلب فاسد الظهور فساد الظن وكانت الحجة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لان العمل متى صار مسلماً الى صاحب الحق الذي هو أكرم وأرحم على العبد لا يجعله معدوماً ومحموماً من ديوان الثواب قلت ان الصلاة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل هالها موقوفة فان استمر الظن تكون صحيحة والا فتبقى الذمة مشغولة فيجب القضاء لتغيريها وهذا ليس من الانقلاب في شئ بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فانه يخرج حرمه وجاموقاً فافهم (أقول لو تم) هذا الجواب (لم يكن فرق بين الظن المخالف) للواقع (والمطابق) له لان الامر ليس الا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فهذا الظن ان كان خطأ ولم يظهر الى أن مات فقدم مثل فلزم أن يكون الاخرى المخالف والمطابق على السوية (وقوله في الاجتهاد ان الخطأ أجر والصيب أجر بن) مطابقاً لحديث حكى في الصحيحين اذا حكم ما كره فاجتهد ثم أصاب فله أجران فاذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد (يدل على خلافه) لانه بوجوب عدم المساواة في الأجر (فتدبر) وهذا قياس بعمل جزئى على اخراج حكم كل واحد واجب العمل الى يوم القيامة فان اصابة الحكم المطابق مما يمكن نصب الشارع الدليل أو الامارة عليه فالخطأ فيه للعقل عنه فلا بعد في اقتراق الاصابة والخطأ وأما العمل الجزئى فلو اعتبر فيه الخطأ وقع الحرج العظيم وليس يمكن الاحتراز عنه مع عدم وجود الاخلاص الموجب للثواب الا ترى العمل على حكم خطأ مخرج بالاجتهاد لا ينقص من الاجر شيئاً فكذلك هذا فافهم

(فصل * النهى اقتضاء كف عن فعل حتماً استعلاء) واستخراج فائدة القيود على محاذاة ما مر في الامر (وأورد) نحو (كف عن الزنا) فانه اقتضاء للكف عن الزنا الذي هو الفعل حتماً مع أنه أمر (وأجاب العلامة بان المراد) بالفعل المكفوف عنه (فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضى) ومأخذ اشتقاق كف الكف وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان تاماً لكن لما كان مشتملاً على قيد زائد قال (أقول الأقرب) في الجواب (أن في كف وان كان الاقتضاء بالصيغة) لأن صيغة الامر موضوعة للاقتضاء (لكن اقتضاء الكف ليس بها) أى بالصيغة (بل) الاقتضاء للكف بالصيغة (في لا تزن وهو) أى الاقتضاء بالصيغة هو (المراد) في الحد فافهم (وقيل) في الجواب كف عن الزنا (باعتبار الاضافة الى الكف أمر) فانه طلب (و) باعتبار الاضافة (الى الزنا) وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهى النفسى لكن غرض الأصولى لم يتعلق به (وبحدود الغير تعلم بالمقاييس الى الامر بالمقابلة) فالنهى على منوال تعريف القاضى قول يقتضى طاعة المنهى بالكف عن المنهى عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل لغيره لا تفعل استعلاء والقول لمن دونه لا تفعل أو ارادة الكف عن الفعل ويرد عليها مثل ما يرد هناك ويدفع بمثل مادفع به ثمة (ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التحريم) استعلاء نحو قوله تعالى (ولا تقتلوا) أولادكم 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 تزغ قلوبنا) بعد اذ هديتنا (الارشاد) نحو قوله تعالى (لا تسألوا عن أشياء) ان تبدلكن تسوكن الظاهر من شأن زوجه أنه للتحريم (التحقير) نحو قوله تعالى (ولا تمدن عينيك) بيان العاقبة (نحو قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلاً اليأس) نحو قوله تعالى (لا تعتذروا اليوم) وقد يجىء لعان آخر كالسوية والتهديد والالتماس (والخلاف

في أصل الوجوب لافي تعيينه وتصنيفه وعلله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخير وهو كقوله وليس تجزئ ثلاثة أحجار فان اقامة المدرم مقامه لا يطل وجوب الاستحشاء لكن الحجر يجوز ان يتعين ويجوز أن يتغير بينه وبين ما في معناه ثم انما يتكرر الشافعي هذا التأويل لا من حيث انه نص لا يحتمل لكن من وجهين أحدهما أن دليل الخصم أن المقصود سد الخلة ومثل أن سد الخلة مقصود لكن غير مسلم انه كل المقصود فعله قصد مع ذلك التعبد بالشرك الفقير في جنس مال العنى فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات لأن العبادات منهاها على الاحتياط من تجريد النظر الى مجرد سد الخلة

في أنه هل له صبغة) موضوعة بازاء اقتضاء الكف الحتمي (و) الخلاف (في صبغته أي ظاهرة في الخطر دون الكراهة) كما عليه المعتبرون من أهل الاجتهاد والاصول (أو بالعكس) من امها ظاهرة في الكراهة دون الخطر (أو مشترك) لفظي بينهما (أو) متواط موضوع (للمشترك) بين الخطر والكراهة (أو) هي (موقوفة كما تقدم في الامر) خبر لقوله والخلاف يعنى الخلاف هنا كالخلاف ثمة (ونقل الاستاذ الاجماع على أنه للخطر بعد الوجوب) لا كما اختلف في الأمر الواقع بعد الخطر (وربما يعنى) الاجماع فيخالف فيه (وقد توقف الامام) فيه وهذا انما يتيسر لو أبدى عدم صحة نقل الاجماع ﴿مسئلة﴾ * انتهى هل يدل على الفساد) وهو عدم ترتب الحكم عليه (لغة) أم لا يدل (المختار لا) يدل لغة عليه وقيل يدل (لأن أن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس) المدلول (في لفظ النبي سوى طلب الترتب) حتما (وهو لا يستلزم ذلك) أي عدم ترتب الاحكام (قطعا) وكيف لا ومن البين أنه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت أحكامه ولكن لا تفعل ان فعلت عاقبت لم يعد مناقضا للغة وعرفه ولم يحكم بتغير النبي عن موضعه وانكار هذا مكارهة القائلون بالفساد لغة (قالوا الامر يقتضى الصحة) وهو ظاهر جدا فإنه لا يأمر عاقل بامر لا يكون هو صحيحا ومعتبرا عنده (والنهي نقيضه. وفتضى النقيض نقيض المقتضى) فمقتضى النهى نقيض مقتضى الامر وهو الفساد (والجواب أن المتقابلين لا يجب تقابل أحكامهما) فلانسلم ان مقتضى النقيض نقيض المقتضى فيجوز أن يكون. فتضى الأمر الصحة مع غير اقتضاء النهى الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل ولا يكون واقعا الا المترتب الآتيا بخلاف النهى فإنه يقتضى الكف عنه وهو لا يقتضى عدم ترتب الآتيا فافهم (على أن للاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعان المتقابل) فينبذ يجوز أن يكون الأمر مقتضا للصحة والنهى لا يكون مقتضا لها وفيه أيضا تنافى في الاحكام وفيه أن المستدل ادعى وجوب التنافى بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهى مناقضا وهو الفساد فان منع وجوب التنافى بينهما فهو الوجه الاول والافليس في البدن. فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة ورد بانه استدلال باسنة رعا حال المتنافيين فتدبر وقد يجاب أيضا منع اقتضاء الامر لغة الصحة فإنه اطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا وعقلا وفيه انه اطلب الايقاع لما أخذ في العين وظاهر أن الوجودية هي ترتب الثمرات والآتيا فهو مقتضى ترتب الثمرات في نظر الآمر والمصاح منه طلب الايقاع فتأمل فيه ﴿مسئلة﴾ * انتهى هل يدل على الفساد شرعا) أم لا (المختار نعم) يدل مطلقا في العبادات والمعاملات (وقيل يدل في العبادات فقط) دون المعاملات (والسبب مال) الامام حجة الاسلام (الغزالي و) الامام (الرازي) وصاحب هذا المذهب قائل بعدم دلالة في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لأنه ان أراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو الطلان في اصطلاحنا ففيه أن الحنفية ذهبوا الى أنه لا يقتضى الفساد بل يقتضى الصحة في الشرعيات عبادات كانت أو معاملات وسخناره المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان أراد أعم من أن يكون الفساد بالذات أو بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم لاجل الذات أو مقارنة وصف أو مجاور فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابله فإنه لم يذهب أحد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهى عن الذات لا لأجل الوصف كما صرح به في المختصر قلت نقل ههنا حاشية مفيدة لكون النهى مطلقا سواء كان لذاته أو لأجل الوصف وأيضا لا يصح تعلق النهى لذاته عندنا بالشرعيات فلا تدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب الثاني مقابله الاول ههنا ولا جواب عن هذا البحث الا أن يقال المراد أن النهى بما هو نهى من غير ملاحظة قرينة صارفة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني دلالة الاق 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 وهو استنباط يعود على أصل النص بالابطال أو على الظاهر بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين فإن 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 ييسق 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 الملاك والأسهل

(لنا أو لا يزل علماء الأمصار في الأعصار يستدلون على الفساد بالتهى مطلقا) عبادة كانت أو معاملة فدلالته على الفساد مجمع عليه وفيه على ما سيجيء أن هذا مسلم في غير الشرعيات أما فيهم أغير مسلم ولو جعل المدعى أنه بما هو هو مع قطع النظر عن القران الخارجية يدل على الفساد فالخاصل أن علماء الأمصار كانوا يستدلون بنفس النهى على الفساد لأنه ويحتاجون في الفساد لغيره إلى القرينة الصارفة فهو الفساد شرعا لكن استدلال الحنفية على كونه للصححة الذاتية والفساد لاجل الوصفان تم بدل على أن مقتضى نفس النهى في الشرعيات ذلك مع أن الشرعية مانعة عندنا عن الفساد قائل (و) لنا (نابا حكمة الناهي تقتضى قبح المنهى عنه فإن الحكم إنما ينهى عن الفعل شاء) فيكون القبح فيه لذاته والقبح في نظر الحكم لا يترتب عليه الثمرات أصلا فلزم الفساد فيه أن حكمة الناهي إنما تقتضى 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 أطلق الدال مطابقة له أفراد كاملة وناقصة ينصرف إلى الكامل وأما ههنا فالتهى ليس موضوع القبح ولا للفساد وإنما يلزم لضروره حكمة الناهي فهو من باب الاقتضاء أو الدلالة الالتزامية التابعة ولا ينصرف فيهما إلى الفرد الكامل بل ينكشف لك أن شاء الله تعالى أن حكمة الناهي القتضية تكون المنهى عنه كما تتدلى على النهى في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا (قالوا لودل) النهى على الفساد (لناقض تصريح الصحة) وهو باطل فإنا نعلم قطعاً لوقال الشارع لا تطلق في الخيض وإن طلق يقع ويترتب أحكامه ولو فعلت عاقبتك كان صحيحا (والجواب منع الملازمة) فإن التصريح بالصحة مغیره ولأنه أن تقرر دليلهم بأنه لو كان دالا على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا للمفهومه عند العقل كان التسليم مناقض لمفهوم الاسد عند العقل مع أنه ليس كذلك العلم القطعي بما ذكره في بطلان التالي تأمل المقتصرين على الفساد في العبادات (قالوا العبادات ما موربها فلا تكون منها عينا) للضاد بينهما (والجواب يجوز أن يكون النهى راجعا إلى الوصف) فتكون ما موربها بالذات وإنما النهى عنها للاشمالية على الوصف (فلا تضاد لتغير المحلين) للمأورية والتهية وهذا الجواب إنما يتنص من منكر استدعائه الفساد مطلقا وأما من قبل مدعى الفسادان هذا إنما ينتج ان الفساد لازم في العبادات المنهية وأما أنه ليس في المعاملات فلا يدل عليه أصلا بل يجوز أن يكون هناك للدليل آخر فتدبر (على أن المعاملات قد تكون واجبة) أيضا فهي ما موربها فلا تكون منها عينا كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير ما موربها فيجوز أن يكون منها عينا بخلاف العبادات فإن كليهما ما موربها فتتافى النهى كذا في الحاشية مورب مثله على أصل الدليل فإن العبادات منها ما هي مندوبة فلا تكون ما موربها بها إلا أن يراد بالما موربها أعم ثم قال بهذا استدفع ان المعاملات مباحة فلا تكون منها عينا للتعبد ولا يظهر وجه الدفع إلا أن منها ما هي حرام فيتعلق به النهى وفيه نظر ظاهر فإن دعوى المستدل أن النهى في المعاملات لا يقتضى الفساد بخلاف العبادات للضاد في الأمور بة والنهى والمعاملات غير ما مورب فتوجه الكلام مثبت أنها غير ما موربها لأنها مباحة لبتة فينا فيه النهى فإن أريد أن منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها أيضا وهو خلاف مذهب المستدل وتم النقض وإن أريد أنها حرام لاجل الوصف فتكون مباحة لذاتها فالتهى مضاد لها وإن فرق بأن الإباحة لذاتها والنهى الوصف انقلب على أصل الدليل وجواب النقض لا بد أن يكون بحيث لا ينقلب أصلا فتدبر فحينئذ قد بان لك أن الجواب المعتمد هو أحداث التغيير في المحل وشيد أركان الاستدلال الشيخ ابن الهمام أن المقصود في العبادات الثواب فإذا نهى عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب بخلاف العبادة عن ثمرتها بالنهى فلا تكون مشروعة أصلا وأما المعاملات فلا بعد أن يقول الناهي جعلت هذا الشيء سببا لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت عاقبتك لا تخلو المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وإن كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فإن حكمه المثلث وثبت مع

في العبادات كما عين ذكر الحرف في الاستثناء لانه أكثر في تلك البلاد وأسهل وكما يقول المفتي لمن وجبت عليه كفارة البين تصدق بعشرة أمدا من البر لانه يرى ذلك أسهل عليه من العتق ويعلم من عادته أنه لو خير بينه ما لاختار الأ طعام على الاعتاق ليسره فيكون ذلك باعشا على تخصصه بالذكر والثاني أن الشاة معيار لقدر الواجب فلا بد من ذكرها إذا القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها فهي أصل على التحقيق ولو فسر النبي عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضا ولكن حكما بأن البدل يجري في الزكاة فهذا كله في محل الاجتهاد وإنما تسمى عنده طباع من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام وظن اللفظ نصابا كل

الحرمه والعبادات ليس لها عسرة تدويه بل غمرتها تكون الثواب لا غير وقد انعدم بالتهى فلا يصح وقال مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادات صحيح وينبغي أن تكون المعاملات أيضا كذلك فان التناقض للصحة متحقق وهو الهى وما ذكره من المثال فيه دليل صارف عن مفتضى الهى * و يقول هذا العبد ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه هب أن المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم أنه ينافى تعلق الهى الذى موجب العقاب فانه يجوز أن ينافى ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا أن يكون الشى عباده ومشر وعافى نفسه ويكون منها وغير مشر وع بوصفه فإذا أتى المكلف بهذا الفعل استحق لان يعطى أجر نفس الفعل ويعاقب على اتان به بوصف غير مشر وع وأن لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لاشتماله على وصف غير مشر وع فليس ببعيد أن يقال ان ملازمة الارتكاب بالتهى عنه أن يطل أجر الحسنه (١) ولكنه سقط الذمة المشغولة بها بوجودها فالسقوط عن الذمة بفعلها وهو نحو من الثواب وإذا عرف الحال في العبادات في المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره مطلع الاسرار الالهية ان التناقض للصحة متحقق في المعاملات وهو الهى فلا يفقهه هذا العبد فان الهى في الشرعيات مطلقا أو المعاملات فقط مقض للصحة فكيف يكون نافيا من ادعى فعله البيان فافهم وهو أعلم بالصواب * (مسئله * الهى عنه لا يكون متمتعا) مطلقا أو عن المكلف عندنا خلافا للثلاثة (الثلاثة) مالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعى وأحمد بن حنبل رجعهم الله تعالى وبأنافى جوارهم (لأنه) أى الهى عنه (مقدور) لان الهى تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على أحد الضدين قدرة على الآخر فالفعل الهى عنه مقدور وأيضا الهى طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا (ولاشئ من المتمتع بمقدور) وهذا ضرورى فالتهى عنه ليس متمتعا (وأورد أولا أنه متمتع بهذا المنع وهو) أى طلب الكف عنه (ليس بمحال) وإنما المحال طلب الكف عن المتمتع بغير هذا المنع (كتحصيل الحاصل بهذا الحصول) فانه ليس متمتعا وإنما المتمتع بتحصيل الحاصل بمحصل مغاير لهذا الحصول فالفعل كان مقدورا قبل ورود الهى وإنما لم يبق مقدورا بالتهى فلاستحالة (كذا في شرح المختصر) ولا يخفى جوابه فان الكلام في المتمتع لذاته ولا يصح فيه أنه متمتع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب أو ممكن وعند ورود الهى صار متمتعا وهذا انقلاب محال بل المحال محال دائما (أقول يلزم أن يكون الهى سلبا للقدرة) لان الشى قد استحال بالتهى وهو غير مقدور (وفيه انقلاب حقيقته) أى حقيقة الهى (لانه امتناع عنه بالاختيار لا بالضرورة) والآن يصير امتناع بالضرورة (هذا خلف) وبعبارة أخرى حقيقة الهى طلب الكف بالاختيار والمتمتع سواء كان متمتعا بهذا المنع أو غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منها عنه فان قلت لعل مقصود المورد أن الحقيقة الصلابة لها شروط وأركان بأنها الشرع الشريف بالأوامر والنواهي فإذا نهى عن الصلاة قبل الوقت علم أن الوقت شرط وكذا إذا نهى عنها من غير طهارة علم أن الطهارة شرط فالشرطية إنما فهمت بهذا الهى وعاء الامتناع به فتعلق بهذا الهى غير متمتع قلت لاشك في أن الشى بدون الركن والمشروط بدون الشرط متمتع لذاته البتة فلا يمكن تعلق الهى لما بينا وقد ظهر من هذا أنه لا يصح ابانته الشرائط بالتهى أصلا بل الهى يقتضى أن يوجد الهى عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم يستبان بالأوامر الشرائط عند ارادة الفعل فان الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن امكانه الذاتي فان قلت فقد بين الشرائط بالنواهي قلت سيجب ع جوابه بالتجوز في الهى عنه والتهى فان قلت الأركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وإنما متمتع في نظر الشارع بالتهى فيجوز أن ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعا قلت الأركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسى بالطهارة فليست هى مشروطات من غير شرط ولا يتمتع تعلق الهى بها وإنما يتمتع تعلق الهى بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة بالذات وصيغ الهى الواردة المتعلقة بالشرعيات

ما يسبق الى الفهم منه فليس يبطل الشافعي رحمه الله هذا الانتفاء الاحتمال لكن لقصور الدليل الذي بعضه ولا مكان كون التعبد مقصودا مع سدا الخلة ولانه ذكر الشاة في خمس من الابل وليس من جنسه حتى يكون للتسهيل ثم في الخبر ان رددين شاة وعشرة ذراهم ولم يردهم الى قيمة الشاة وفي خمس من الابل لم يرد فهذه قرائن تدل على التعبد والباب التعبد والاحتياط فيه أولى (مسئلة) يقرب مما ذكرنا تأويل الآية في مسئلة أصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية نص في التشرية فالصرف الى واحد ابطال له وليس كذلك عندنا بل هو عطف على قوله تعالى ومنهم من يلزك في الصدقات

ان علم فقدان شرط أو ركن بدليل آخر لا بأس بحمله على الاركان الحسية والافلا يصح الحمل عليها لان الحقيقة أصل فلا تتركه وبهذا يندفع أيضا ما لو قيل سلنا أن الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم يجوز أن يكون النهى المتعلق ههنا عن الاركان الحسية وتكون باطله في نظر الشارع فتم مقصودهم بأن النهى مطلقا وجب الفساد وذلك الاندفاع بأن الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة وقد يقرر مقصودهم بأن الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة وهي قد توجد بدون الشروط الشرعية 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 ثلث الثمرات والنهى المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهى عن أمور ممكنة بالذات قد استحال ترتب الثمرات عليها وهو أمر ادهم بالمتنع وهو كافي لمقصودهم من إيجاب الفساد الذاتي للنهى وسيجيء عليه ان شاء الله تعالى مع أن الأئمة الثلاثة صرحوا بان الفاتحة ركن للصلاة وتركها موجب للبطلان وجوز وانعلق النهى بها وهذا صريح أنهم يجوزون كون الصلاة ان كانت متروكة منهيًا عنهم ان الشيء منفسكا عن الجزم بمنع بالذات فافهم (و) أورد (ثانيا) النقض (بحق) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (دعى الصلاة أيام أقرائك) رواه الترمذي وأبو داود وتدعى الصلاة أيام أقرائها وهذا في معنى النهى وقد تعلق بالصلاة المقارنة عدم الشرط وحاصله النقض بالنهى المتعلق بالشيء المقارن عدم الشرط والركن فلا تنفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر (قلنا) مثله (محمول على بيان الانتفاء) أيام الأقرء بمعنى النهى مجاز عن التني فالمعنى ليس بتحقيق صلاة في أيام الأقرء وهذا تصرف في صيغة النهى (أو) قلنا النهى (راجع الى الإيقاع والعزم) عليه (لا الى الفعل) فالمعنى دعى عزم الصلاة أيام أقرائك فإنه لا تتحقق الصلاة فيها والعزم على المحال ممكن عند عدم الاعتقاد بالاستحالة بل معها أيضا وان كان من غير فائدة وانما جلت على أحد هذين المحازين (تقدما للعقل) الحالم باستحالة تعلق النهى الحقيقي بالصلاة الحقيقية في تلك الأيام (على النقل) الوارد فيه النهى متعلقا في تلك الأيام فأول بأحد التأويلين فافهم وقد يجب أن المراد بالصلاة الشبيهة بها من القيام والقعود والسجود وغير ذلك وهي أفعال حسية لا يقتضى النهى عنها الصحة وهي أمور ممكنة أيضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على رضاه لكن هذا انما يتلو كانت الحائضة الأئمة والخرساء لو أتت بهذه الاركان من غيرنية وعزم على الصلاة كانت آئمة وما وجد رواية صريحة فيها (فبيع الحر والمضامين) وهي ما كان في صلب الآباء من النطفة (والملاقيح) وهو ما كان في رحم الام من الحبل (وما أشبه ذلك) كبيع الميتة (كلها منقبات) أى ليست هي بيوعا والنهى الوارد بها ليس على الحقيقة بل مجاز عن التني أولس ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال مفقودا ووجود الشيء من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا تصلح لتعلق النهى بها فافهم أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا الصلاة تنقسم الى صحيحة وفاسدة والمقسم مشترك) في الاقسام فالصلاة الفاسدة صلاة حسيقة وقد ورد النهى عنه (قلنا) أو لا هذا التقسيم لهه ورد من أمثالكم فلا حجة فيه اللهم الا اذا ثبت الاجماع عليه وقلنا ثانيا سلما أنه ورد من يوثق به للحجة لكنه ليس على الحقيقة بل (ذلك) كتقسيم الانسان الى الحى والميت) فهو تقسيم مجازى وكيف يدعى أحدان الشيء الذى لا يوجد فيه ركن أو شرط فرد لهذا الشيء وهل هذا الا كما يقال الحجر فرد للحيطان فافهم (مسئلة) النهى عنه لعينه لا يكون شرعا عندنا) والشرعى الذى تعلق به النهى ليس منها لعينه بل لوصف أو مجاور (خلافا للأئمة الثلاثة) وفسر الشرعى بما لا يدرك الا بالسرع والحسى خلافه ويرد عليه أن الزنا لا يدرك الا بالسرع فله ايلاج في فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك الا بإبانة السرع وكذا الغصب أخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالسرع مع انهما حسان منهيان لأعينهما والحق ما فسر بعض المحققين من أنه الحقيقة التي اعتبرها الشارع عما هو شرع 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 ممن يجوز مصرف الزكاة إليه فهذا محتمل فإن منعه فلا يصور في دليل التأويل لا لانتفاء الاحتمال فهذا أو أمثاله ينبغي أن يسمى نصابا للوضع الأول والثالث أما بالوضع الثاني فلا (مسئلة) قال قوم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا نص في وجوب رعاية العدد ومنع الصرف إلى مسكين واحد في ستين يوما وقطعوا ببطان تأويله وهو عندنا من جنس ما تقدم فإله أن بطل لقصور 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 الصحيحة والظاهر المحرر ولا حق لعرق ظالم (لأن كل مشروع حسن ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن) فلا شيء من المشروع عنى عنه (أما الثانية فبالاتفاق) وبالضرورة (وأما الأولى) وهي أن كل مشروع حسن (فلان التبرع إنما هو لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية فلا يكون) مثل هذا الشيء (قيحا) لعينه (بل مرضيا) في ذاته وإن جاز أن يقارنه بالبيع فيقبح لاجله وهما بحث قد استصعبه بعض الاعلام وهو أن الشرع يطلق على معينين أحدهما ما أجازته الشارع وظاهر أن هذا لا يكون قبيحا لذاته والثاني ما مر فإن أريد بالمشروع المعنى الأول فسلم لكن غاية ما لزم أن ما أجازته الشارع لا يكون منها لعينه وليس هو مطلوب كما وردتم الحقيقة التي اعتبرها الشارع والصغرى ممنوعة وليس التبرع بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد بل يجوز أن يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون بعض أنواعه كافي سوى العبدن والتشريع حسنة وبعضها كصيام هذه الأيام قبيحة لا عينها فينتهي عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلاة في الشرع الأركان المخصوصة بعضها حسنة كما إذا استتمعت الشروط و وقعت في غير الأوقات المكرهة وبعضها قبيحة لذاتها كفاتت الشروط أو الواقعة في الوقت المكره كما مر فقد ظهر أن هذا الدليل مغطية باشتراك الاسم لكن الأمر غير خفي على البصير الحاذق أن اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور حسنة لا تكون قبيحة أو اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور قبيحة لا يكون سببا لثمرة ثم انتهى عنها القبح لا يلبق بحكمته كيف ويكتفي فيه النهي عن أجزاءه التي هي أمور حسنة واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الأجزاء لاجل النهي لغيرها لا يلبق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون الترتيب عليها غمرا في نظر المحترع لهذه الحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا يتصف به المنهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتيب الثمرات إنما يكون لصلاح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا وإن لم يقع به الجادل لكن يقع المناظر المستشهد ثم سأل المصنف مسلما آخر منقولاً عن الإمام الهمام محمد رحمه الله عليه وأرضى به الإمام فخر الإسلام وأشار إليه صاحب الهداية ولا يريد عليه ما ذكر ومحصله أن الحقيقة المعتبرة شرعا إذا دخلت عن الثمرات ممنوعة ولا تصلح لتعلق النهي وتفصيله ما أفاده بقوله (أقول التحقق أن الأفعال الشرعية أمور إما وجودات أو بعضها وجود وبعضها عدم) وليس الكل عدمات (وهي وإن كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لأحكامها) التي هي ثمراتها (الابعد جعل الشارع) من حيث هو شارع (واعتباره وهو) أي هذا الجعل والاعتبار (يخومن الإيجاد في نفس الأمر فهو جعل بعضها ركنا وبعضها شرطاً لحقائ كقوله) مركبة من تلك الأفعال (متصلة) في نفس الأمر (موجبة لأحكامها المقصودة منها) بعد وجود الشروط المشروطة بها (ووضع لها أسماء مخصوصة) أو استعمل فيها مجازا (وعلمها) أي علم تلك الحقائق (للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم أجمعين) خصوصا على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين وإذا علمت أن الحقيقة الشرعية ليست إلا ما اعتبرها الشارع مؤتلفة من أن كان مشروطة بشرط فليس فسادها وقبحها الذاتي لا يفتقدان شرط أو ركن والحقيقة العاقدة الركن أو الشرط من المستحيل بالذات فلا تصلح لتعلق النهي كما مر قبل فإيتراء في تعلق النهي به فلا جل عروض وصف أو مجاوزة لذاته إلا فيما إذا علم من خارج أن الركن أو الشرط مفقود فحينئذ تصرف في النهي أو المنهي كما مر وفي الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق أن الحقيقة الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة متصلة عند الشارع وهي المسماة بالأسماء الشرعية لا الصورة فقط وأن جعل بعض الأمور ركنا وبعضها شرطا توقيفي لا يدرك بالعقل وأن المستجبة منها الأركان والشروط لا تتعدم بعروض عارض لأن العلة التامة لوجودها موجودة في نفس الأمر فن قال لأن الصوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه أو شرطه وهو خلاف الإجماع فلانتهى

بالوضع الثاني فهو غير مرضي فانه يجوز ان يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب ومعناه فاطعام طعام ستين مسكينا وليس هذا مما تعافى توسع لسان العرب نعم دليله تجريد النظر الى سد الخلة والشافعي يقول لا يبعد ان يقصد الشرع ذلك لاجاءة ستين مهجة تبرك دعائهم وتحصناعن حلول العذاب بهم ولا يتخو جمع من المسلمين عن ولي من الاولياء فيعتم دعاؤه ولا دليل على بطلان هذا المقصد وقصيرا لآية نصابا لوضع الاول والثالث بالوضع الثاني هذه أمثلة التأويل هولند كأمثلة التخصيص فان العموم ان جعلناه ظاهر افي الاستعراق لم يكن في التخصيص الازالة ظاهر فلاجل ذلك نخلصنا ذكر هذا القدر والافيه انه

عنه الابعار وصف عارض فلا يكون منبها عنه لذاته ومنشأ ذلك أن كل أمر اعتبر ركناً أو شرطاً حسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ للفساد بل محاور انتهت قال مطيع الاسرار الالهية لا ينفع المخالفين فان طورهم أن حقيقة الصلاة والصوم مثل تلك الاركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة أو يقول ان الحقيقة الصومية هي المتصلة من تلك الامور مع التقيدات ككونها في غير العبد ودعوى أنه خلاف الإجماع غير مسموع لعدم البينة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام هذا * والتحقق على ما عنده هذا العبد أن ههنا مطلقين الاول أن الهى لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات فلا تكون هي منبها عنها بالذات ولا شئك أن الحقيقة الشرعية هي الافعال الحسنة التي اعتبرها الشارع محتجعة مشروطة بشروط خاصة وما ذكر المصنف وافيه وهذه الحقيقة لا تصلح للقيح الذاتي والنتهى عنها بالذات لان الشئ المستجمع للاركان والشرائط موجبة لتمام البتة فهي مشروعة فلا تكون غير مشروعة بالذات للقيح الا فاقدت أحد هذه الامور فهي من المستمليات فلا يتعلق بها التي لذاتها حينئذ لا يتوجه أن الصوم والصلاة هي الاركان الخ فانا سلمنا أنها الاركان لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة واعطائها الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب ثمراتها عليها وهو الصحة الشرعية فلا يستقيم أنها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقيح انما يكون اذا لم يرتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان شرط من شروطها أو ركن من أركانها فغير المشروعة شئ آخر لاهي وبعبارة أخرى الصلاة المنبها هي فرد من أفراد الصلاة التي اعتبرها الشارع أم لا وعلى الثاني فاوردنا من الصلاة بل عن شئ آخر والنصوص تأتي عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين نهى عن صلاة كذا بطله وعلى الاول فهي مشتملة على الاركان المعبرة عند الشارع والشروط المعبرة لو جودها والاركان جود الشئ من غير ركنه وشرطه وهو من أبين الاستمالة لا يصلح متعلق النهى واذا كانت مع الشرائط والاركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع من تبة الاحكام فلا تكون باطلة الذات قبيحة نفسها واذا قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبيح وما صنع ذلك الا لقيح وصف أو مجاور والى هذا كله أشار الامام محمد رحمه الله فيما ردد قول من قال الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منبها عنه أنه لو لم يقع الطلاق في الحيض فأى شئ حرمه بآى فعل عصى المطلق في الحيض ولم يبق النهى عنه الطلاق هذا كلام لا غبار عليه أصلاً ولا يتوقف على كون الصحة داخلية في مفاهيم الشرعيات وقد تفرست الله الباطل القبيح لعينه بأن الصحة داخلية في مفهوم الصلاة والصوم ونحوهما ولا تكون الصلاة والصوم المنبها لاعيانها ما صلاة وصومها لا تتفاء الذاتي الذي هو الصحة فالصلاة الغير الصحيحة مستحيلة فلا تكون متعلق النهى فالشرعى الذي يتعلق به النهى صحيح في حد نفسه منتهى لاجل الوصف وهذا التقرير يرد على آثار رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف به في الأصول وأنت لا يذهب عليك أن دعوى دخول الصحة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر لها أثر في كتب المشايخ نعم الذي يظهر من كلماتهم أن الصحة من التوازم فيما تتفاءلتنق وشو الذي وقع فيه الخلفي فلا بد في ان ذلك من الرجوع الى ما أوردنا من الحق الصراح فتدبر اعله بنفسك في كثير من المواضع وهذا وان أفضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصمك من الزلة فإنه لا يتخول عن الافادة والتحصيل **المطلب الثاني في الفروع** منها صوم يوم العيد فإنه مشرووع عندنا بأصله دون وصفه والذي يظهر من تتبع كلامهم فيه أنه صيام وورديه النهى فلا بد أن يكون بحيث لو صام أحد فيه وقع صومه صوماً وأتم والام يقع النهى عن الصيام بل عن شئ آخر واذا وقع صوماً لا بد أن يكون مشتملاً على الاركان والشرائط فجب المشروعة والام يمكن صوماً ولا متعلق النهى هذا غاية التمرير لكلامهم ولا يرد عليه ما ذكره وقرر لكلام الامام حجة الاسلام بأنه حينئذ بصير فأت الشرط أو الركن فلا يتعلق به النهى هذا خلف وبعد في الكلام كلام هو أنه قد ورد في بعض الروايات بصيغة التنفي نحو ألا لصيام في هذه الايام

في القسم الرابع المرسوم لبيان العموم ألقى (مسئلة) اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم الى قوي يسعد عن قبول التخصيص البديل قاطع أو كالفقاع وهو الذي يجوز الى تقدير قرينة حتى تقدر ارادة الخصوص به والى ضعيف ربما ينسك في ظهوره ويقنع في تخصيصه بدليل ضعيف والى متوسط مثال القوي منه قوله صلى الله عليه وسلم أيام امرأة تكلمت بغير إذن ولها فتكاحها بطل الحديث وقد حمله الخصم على الأمة فنباعن قوله قوله فلها المهر بما استحل من فرجها فإن مهر الأمة للسيد فعندوا الى الحمل على المكتوبة وهذا تعسف ظاهر لأن العموم قوي والمكتوبة نادرة بالاضافة الى النساء وليس

فهذا يقتضى أن تنفي الحقيقة الصومية وليس هو متباح حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على المأني به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في مسئلة اجتماع الوجوب والحرمه ما يشدك الذي دفعه فتذكر (وأورد) عليه (أنه يلزم) حينئذ (أن يكون الموضوع اخلافاً في مفهوم الصلاة) لأن الصلاة من غير طهارة لم تكن صالحة عندكم فينبغي أن يكون جزءاً من فائنا وليس الا الموضوع مثلاً فيلزم كونه داخلاً في ماع أنه شرط خارج هذا خلف (كذافي شرح المختصر) مطابقتها ثم هذا يلزم علمهم أيضاً فإن الصلاة الصحيحة ليست الا ما كان مقارناً للطهارة فيلزم أن تكون داخلة فيها فهو حواكم فهو حواكم (وأوجب منع الزوم لأن 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 يعتبر الشارع هذا الوجود لم يعد الاركان موجوداً وسبب عمله ان شاء الله تعالى منا وفي المشهور يقرر بأن التقييد بعبارة الشرط داخل لانفس الشرط فالصلاة مثلاً عبارة عن الاركان المحصورة بمقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كفي الصحة عندكم (قيل المراد بالزوم) أنه يلزم أن يكون جزءاً لمفهوم الصلاة (لا) أن يكون جزءاً (لحقيقتها وأراد بحجز المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوفاً على تعقله) بان يكون جزءاً لعنوانه (فهو مفهوم البصر جزؤه مفهوم اممي وليس جزء الحقيقة حتى تكون دلالة عليه تضمنية) ولا شك في لزوم ذلك فإنه لو لم يتصور الاركان مفيدة بعبارة الشرط لم تميز الصلاة عما ليس صلاة وهي الاركان الغير المقارنة لها (أقول) أولاً (التوقف) أي توقف تصور الصلاة على الموضوع مثلاً بحيث يدخل في عنوانها (ممنوع) وبحقيقة 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 كسائر الحقائق لكن الشرط مما يتوقف عليه وجوده هذا التعظيم فيفقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فتعدم الحقيقة ولا يلزم منه توقفه تعقلها على تعقل الشروط ولا دخولها في العنوان كما أن حياة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمراج الخاص ولا يلزم دخوله في حقيقة ولا في مفهومه فاندفع ما قيل ان التقييد لم يكن داخلاً لكان الصلاة مع عدم الموضوع صلاة والالزام اعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا في الحاشية أن المكاشفين لحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرط ويقولون للمقبولة منها أرواح في عالم الطوائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص وزن الاعمال ونصوص حراسة الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملائك تحرس القارئ في الآخرة والفران الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة منها الى العاصدة نسبة الحى الى الميت في عالمنا فهذا يعدل دليل على أن الصلاة أمر اعزله الروح للجسد والشروط انما هي شروط لوجوده فافهم (و) أقول ثانياً (لوسلم) الزوم (فبطان اللازم ممنوع فإنه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط) وانما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فتدبر اتباع الأمة الثلاثة (قالوا أولاً) والنهاية في الشرعيات كالتحسين في الحسيات) لان وضع الصيغة غير مختلف والنهاية في الحسيات يقتضى القبح لذاته فكذا في الشرعيات (قلنا) لان سلم المماثلة بين التبيين كيف (الحسى لا يلزم أن يكون حسناً لان خلق القبيح ليس بقبيح) وليست حقيقة باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبجعله (بخلاف التشريع) فان تشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحاً لذاته فان حقيقة جعل الشارع وقدمه بتحقيقه (و) قالوا ثانياً (قال الله تعالى) ولا تشكروا ما نكحكم أبواكم (والد كاح شرعى وقد نهي عنه لذاته حتى لا يكون مشروفاً أصلاً والحاصل الاستدلال بتعلق النهى بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها جماعاً (قلنا) لان سلم أن النهى عنه فيه شيء شرعى بل النكاح (محمول على اللغة) وهو الوطاء

من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم الا بقرينة 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 بأى وهي من كلمات الشرط ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة عن توقف في صيغ العموم الثاني
أنه أكد بما فقال أعما وهي من المؤكدات المستقلة بإفادة العموم أيضا الثالث أنه قال فنكاحها باطل رتب الحكم على الشرط
في معرض الجزاء وذلك أيضا يؤيد قصد العموم ونحن نعلم أن العربي الفصيح لو اقترح عليه بأن أتى بصيغة عامة دالة على قصد

فان قلت فينبذ لا يبطل نفس العقد ولا يحرم قلت بطلان العقد بالاجماع وبأن المقصود من العقد عمرته وهي حل الوطء لانه
مشروع لاجله والمالم ترتب هذه الثمرة عليه بل استحالة الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم (أو) قلنا (كما مر في صلاة
الحائض) من كون النهي بمعنى النبي أو المراد النهي عن العزم فتذكر (مسئلة النهي في الحسيات) قد مر تفسيره (كالغيبية
والكفر) وسائر العقائد الباطلة (يدل باتفاق الأئمة الأربعة على الفساد أي البطلان) لذاته (وعدم السببية للحكم) أي الثمرة (لان
الأصل هو الأصل) والقيح الذاتي هو أصل في النهي كما أن الحسن الذاتي أصل في الأمر (الادليل) 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 ويستلونك
عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على أن التحريم للأذى لا لنفس القربان فيصيح موجباً للحكم والثمره
حتى يثبت نسب الولد المتكون من الوطء في المحيض (وأما) النهي (في الشريعات فعلى فساد الوصف) أي فيسدل على فساد أمر
خارج ووصفاً كان أو مجاوراً (عندنا) لان النهي الحقيقي يقتضي أن يكون الشرعي ممكنة واقفاً بما لا يباع ومقتضى النهي الذي هو
العج يلزمه أن لا يكون مشروعا أصلا فعملنا بما يجب النهي دون مقتضى النهي (تقدما للقضى على المقضى 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 صرح طلاق الحائض) فان الطلاق في نفسه ليس قبيحا وإنما القبح للمجاور (و) صح (ذبح مملوك الغير)
فان الذبح ما هو أخرج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وإنما القبح لأجل كونه موجبا لتلف مال الغير (و) صح
(الصلاة في الأرض المغصوبة) كذلك كما مر (و) صح (البيع عند النداء) لان البيع لا يثبت فيه وإنما هو توهم اختلال
الجمعة المفروضة (والمقول عن مالك واختاره ابن الحاجب أن النهي للوصف مطلقا يدل على فساد أصله لئلا تضاد لتغاير
المحلين) محل الشرعية ومحل الفساد غاية ما يلزم كون الأصل ملزوم القبح (وملزوم القبح لا يكون قبيحا بعينه) بل
بالعرض واذ لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الأصل فيقضي الصوم في يوم الغمر مشروعا وإنما الفساد لو وصف كونه اعراضا
عن ضيافة الله تعالى (فصح التذرع بصوم يوم العيد لقبوله الايجاب) الذي هو التذرع لكونه لا يثبت فيه وإنما هو في الوصف ولم
يتعلق به التذرع ثم انه بعد التذرع يومه بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلاة في الأوقات المنهية فانه لا يقع فيها من حيث هي
صلاة وإنما القبح لوقوعها في وقت تعبد فيه الشمس والشيطان فيصح التذرع أيضا لعدم تعلقه بالتشبيه بعبادة الشيطان
وكذا الربا وسائر السيوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة المال بالمال بالتراضي وإنما الخبث لأجل شرط الزيادة
أو غير من الشروط الفاسدة والموجب للملك إنما هي من جهة كونها يبيع أو مبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والقسخ
لأجل الاجتناب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصف ولذا لا يثبت الملك قبل القبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذي كان واجب
الرفع من قبل الشارع اذ ثبت الملك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والقاسد في ثبوت المالك قبل القبض وبعده
فتدبر واعترض بان غاية ما لزمت أنه يصدق مسمى الصوم والصلاة والبيع على صوم العيد والصلاة وقت الاستواء والسيوع الفاسدة
لكن من أين لزم ثبوت استحقاق المحمدة لآتي بها وثبوت الملك في البيع القاسد وهذا الاعتراض في غاية السخافة فانك قد
علمت سابقا أن الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المستجمعة للاركان والشروط ومتى تحققت هذه الحقيقة
ترتب عليها الأحكام والثمرات الموضوعات 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 عما يستشكل بأن انعقاد
التذرع بهذا الصيام أو الصلاة لا يصح لان المسلم روى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام قال لا تذرع في المعصية ولا شئ

العموم مع الفصاحة والحزالة لم تسمع قرينته بأبلغ من هذه الصيغة ونحن نعلم قطعاً أن العبادة رضى الله عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكتوبة وإنما سمعنا واحداً ما يقول لغيره أعياماً رأيتها اليوم فأعطها درهماً لا يفهم منه المكتوبة ولو قال أردت المكتوبة نسب إلى اللعاز والهزء ولو قال أعياماً دبع فقد ظهر ثم قال أردت به الكلب أو الثعلب على الخصوص نسب إلى اللسنة والجهل باللغة ثم لم يخرج الكلب أو الثعلب أو المكتوبة وقال ما خطر ذلك بيالي لم يستكر فما لا يخطر بالبال أو بالأخطار وجازاً أن يشذ عن ذكر الالفاظ وذهنه حتى جازأخرجه عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ عليه بل نقول من ذهب إلى انكار

أن المعصية عامة سواء كانت لذاته أو من قبل الوصف فيلزم أن لا يصح التذرع الكونهم بمعصية قطعاً وما يقال أن وجوب الأداء لوجوب القضاء لأجل مصلحته فيه ولا معصية وانعقاد التذرع أيضاً لهذه الفائدة ليس بشئ لأن وجوب القضاء فرع وجوب الأصل وإذ لم يعقل وجوب الأصل لكونه معصية لا تذرعاً فلا قضاء وجوابه أننا قد بينا أن صوم يوم العدي ليس معصية في حد نفسه والتذرع إنما يتعلق به وإنما المعصية الاعراض المذكور ولم يتعلق به التذرع ولا نسلم أن المعصية عامة فيما يكون هو معصية أو مجاوزة كيف والالم يصح التذرع بالصلاة في الدار المغصوبة أو الموضوع على قارة الطريق بل المراد بالمعصية ما تصدق عليه المعصية حقيقة وحينئذ لا حاجة إلى ما أحسب به باختار رواية الحسن عن الامام أبي حنيفة رضى الله عنه أنه إن أضاف التذرع لصوم الغدي يلزم الصوم وإن كان الغدي يوم العيد لأن ما نذر به ليس معصية وإنما اتفق أن يكون عيداً بخلاف ما إذا أضاف لصوم العدي فإنه معصية مع أنه إن كانت المعصية تكون متعلقاً بالتذرع بقارناً بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء وإن كانت تتعلق التذرع بما هو معصية فليس في صورتين المذكورتين معصية فتدبر وأنصف ثم اعلم أن مشايخنا قسموا الغير الذي به القبح في المنهي عنه إلى لازم كفي صوم العيد فإن الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينقل عنه صوم يوم العيد وأنصح أنفسك كالتصوم مطلقاً وإلى أمر مجاوز قد ينقل عنه كفي البيع وقت النداء فإنه ما منهي عنه إلا لا خلال بالجمعة وهو قد ينقل عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فإنه أعماهى لمقارنته نية التحليل والنكاح قد ينقل عنه والقسم الأول أن ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والأد 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 أنهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم أفسده لأن وجوب القضاء إنما كان لوجوب الإتمام ووجوب الإتمام لخصه الشرع ووصيانه ما أدى والشرع فيه غير صحيح وما أدى واجب الرفع فلا صيانة فلا وجوب قضاء ومع هذا أوجبوا الصلاة والشرع في 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 يدخل فيه للعبارة فإن الشرع عين منسوبة وإن في كونه معصية لأجل الغير فإن كان هذا أخرجه عن سببته لوجوب الإتمام فهما بيان والأوجيا فالأولى أن يكتب في حديث مقارنة المعصية ويقال إن إتمام الصوم إنما يجب صيانة لما أدى وكل ما أدى لا يخلو عن الاعراض والصلاة إنما يجب إتمامها صيانة 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 عبادته صلاتية فحرم في هذه الأوقات كالركنة لوجود التشبه المنهي أتباع الامام مالك (قالوا استدلل العلماء على تحريم صوم) يوم (العيد بالنهي) الوازدي فيه وما وجد نكير فهو اجتماع (ورد أولاً بأن التحريم لازم) لمساكم (أعم) منه فلا يلزم ثبوته بثبوته فإتم التحريم وإن أريد التحريم التحريم لعينه فيستلزم الفساد معناه الاجتماع مع أن الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم (و) ردّاً (ثانياً بأنه وصف لازم) أى الوصف المحرم في صوم العدي وصف لازم (فلا يلزم) من الفساد فيه الفساد (في المقارن) فما علم الدليل مدعاكم فإتم التحريم وقد يجب عنه بأن الاستدلال ليس إلا لأجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه أنه ممنوع فلا بد من تبينه فافهم (و) رد (ثالثاً) وقيل بهذا (منقوض بالصلاة في المكان المغصوب ونحوها لخصتها اتفاقاً) مع تعلق النهي بها لأجل الوصف (تأمل) وأجيب عنه وجهين الأول أن النهي لم يتعلق بالصلاة إنما منهي عن الغصب فقط لكن صاحب الصلاة إذا ما قارناً بالغصب

صبيح العموم وجعلها جملة فلا ينكر منع التخصيص اذا دلت القرائن عليه فالمرضى اذا قال لغلامه لا تدخل على الداس فأدخل عليه جماعة من الثقلاء وزعم اني أخرجت هذا من عموم لفظ الناس فإنه ليس نصافي الاستعراق استوجب التعزير فلتتخذ هذه المسئلة مثالا لمنع التخصيص بالنوادر (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 تتقاضى تلك الخاصية التخصيص عليه فيما يوجب الاحترام والعدول عن لفظه الخاص الى لفظ يعم قريب من الاغاز والالباس ولا يلبق بمنصب الشارع عليه

كما أن الزكاة ليست معصية وان أدى الى المصرف حين الارتكاب بعصية وجوابه أنه قد ورد الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولا شأن أداؤها لمقتضى النهي لان الصلاة في الأرض المعصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النهي اذا العام كالخاص في ايجاب الحكمة فافهم الثاني أن المقصود أن مقتضى النهي ذلك ولاستحالة في التخلف لما منع وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا القدر لا يكفي بل لابد من التبيين للمانع فان النهي المقتضى عند كم لفساد الأصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصفه فافهم (قال الامام الشافعي) في الاستدلال (النهي لوصفه يضاد وجوب أصله) فلا يجامعه فوجب الفساد (ونقض بالكراهة) فبدل على الفساد أيضا (لان الأحكام) كلها (متضادة) فكراهة الوصف تضاد وجوب الأصل والحل أن لا تضاد عند تعار المحل (فأول بأنه ظاهر في عدم الوجوب) يعني أن النهي عن الشيء لأجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الأصل لعلبة المفسدة (كذافي المختصر أقول الظهور) أي ظهور النهي لأجل الوصف في عدم وجوب الأصل (ممنوع بل الظاهر رجوع النفي الى القيد) وأيد بما حكى عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد تقيوا واثباتا قيل مقصود الامام الشافعي رحمه الله أن النهي عن الموصوف بصفة يضاد وجوب هذا الموصوف وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا القيد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك المقيد وهذا غير واف فان مضادة النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما في الكراهة 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 بقي ههنا شيء هو أنه لا يمكن الامتثال الا باستصحاب المعصية حيثئذ ولا يطبق بشأن الحكيم ايجاب مثل هذا الأمر لكن الأمر غير خفي على المكشوف بحقيقة الأمر فان الحكيم ما أمر بهذا الفعل بالذات بل انما أمر بشيء يمكن مفارقه عن الوصف النهي والتقصير من المكلف يلزم اجتماعه مع الوصف النهي كما أنه أوجب ايغاء المنذور وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة النهي لكن لما نذر الصوم في العيد لزم من ايغائه الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكيم مثل هذا اقتدر ثم لما كان في الابفاء ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن الى خلف والقوات الى خلف ليس فواتا بكل وجه اختيار الحكيم بالافطار ويجاب القضاء وفهم وانما أطيننا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزعم ما تذهب اليه الأوهام في بادئ الرأي من استبعاد ايجاب شيء وتحريره عن سواء السبيل (مسئلة) القبيح لعينه لا يقبل التسخيم أي انتساح الحرمة ولم يرد التسخيم المصطلح (الا اذا كان له) أي عرض القبيح لعينه (جهة محسنة) تزيد فحمة كما يزيد العارض بودة الماء أو تغلب مصلحة الجهة الحسنة على مفسدته (كالكذب المنعن طريقا لعصمة نبي) أو انقاذ نبي أو اصلاح ذات البين (والقبيح لجهة اذالم يترجح عليها غيرهما من الجهات) المحسنة أي لم يكن هنالك جهة محسنة أصلا (فكذلك) لا يقبل انتساح الحرمة (كلنا) فانها محرمة لا يجاب اشتباه النسب وليس هنالك جهة محسنة أصلا فضلا عن أن تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل مع المنكوحه وهذا الصنع متعمدان بالحقيقة فليس في ذاتها قبيح أصلا انما القبيح لجهة أخرى كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشايخ الكرام من أن الزنا قبيح لعينه والفعال وان كانا متعمدين في بادئ النظر الا أن الأحكام مختلفة باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل في المماوكة 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 (فلا يجه) أي كل واحد مما ذكر (الله تعالى في مله) من الملل ثم أورد الشافعية علينا أن اولئك جعلتم الزنا سببا قربية المصاهرة حتى حكتم بالحرمة كافي الحلال مع أنه محظور لعينه وأوجه

السلام الا اذا اقترن به قرينة معروفة ولا سبيل الى وضع القرأتين من غير ضرورة وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالعضية بالغافي القوة مبلغا ينبغي أن يخترع تقدير القرأتين بسببه فلو صح هذا اللفظ لعلم الشافعي رحمه الله بموجبه فان كان من عادته اكرام ابيه فقال من عادتي اكرام الناس كان ذلك خلفا من الكلام ولكن قال الشافعي الحديث موقوف على الحسين ابن عمارة (مسئلة) ما ذكرناه مثال العموم القوي أما مثال العموم الضعيف فقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم الى أن هذا لا يوجب في إيجاب العشر ونهف

لا تفصل الانتساح وهذا المحذور لا يصلح سببا للتعمة أصلا وثانياً أنك تحكمون بتملك الغاصب المغصوب وتوجبون الضمان مع أنه فيجب لعينه لا يصلح سببا للملك والثالث أنك تمننون ملك الكفار أموال المسلمين بالاستيلاء مع أنه فيجب لعينه أراد المصنف أن يوجب عنها فقال (وثبت حرمة المصاهرة بالزناضري لحقيقة الوطاء) الموجود (بسببية الولد) يعني أن النكاح إنما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب للحرمة والوطاء الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وإن أهدر الشارع هذه السببية والولد ليس فيه فيجب انما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الوالد والوطاء يقوم مقامه في اثار الحرمة المحرمة من حيث أنه سبب لمن حيث أنه فعل محرم كالتراب يزيل الحدث من حيث أنه قائم مقام الماء وإن كان من حيث ذاقه مولانا وبالجملة إن سببية الحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر ومذهبنا مذهب أمير المؤمنين عمر وابن عباس وأكثر التابعين وهذا (كثوت ملك الغاصب) فان الغصب عما هو غصب لا يوجب الملك وهو المحذور بعينه بل انما يوجب (بسببية الضمان) يعني أن الغصب موجب للضمان عند فوات الاصل بأن يؤول اسمه وإيجاب الضمان يصلح جزءا للفعل الحرام وليس فيه فيجب أصلا وهو لا يجمع بقاء ملك المالك والالزام اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب الخروج عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان لثلاث يكون ثابتة في الاسلام فالواجب بالذات لثبوت المالك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له أضف المالك اليه استنادا فانه يحدث عنه إيجاب الضمان ويستند لهذا الإيلاء الغاصب الزائد وعملك ما يرجع عليه ملكا محظورا لكونه تبعا ولذا يجب التصديق به كذا قالوا وينقض بالمدر فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح أصول الامام نفي الاسلام قدس الله سره (و) هذا كثوت (ملك الكافر بالاستيلاء) وهو أيضا ليس سببا عما هو استيلاء بل (بسببية زوال العصمة) عن مال المسلم لا تقطاع الولاية الشرعية الموجبة للاعزاز بخلاف الباقي اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام فاذا زال العصمة انقطع ملكه في المال غير مملوك فيملكه الكافر بالاستيلاء وصار كالاحتطاب والاصطباح وهذا القدر يكفيها هنا في الاستناد وأما ثبات زوال العصمة في النص القرآني وبالسنن كما سيجي إن شاء الله تعالى فانظر (مسئلة) * النهي يقتضى الدوام والعموم (عند الاكثر) من أهل الأصول وأهل العربية (فهو القور) بخلاف الأمر (وقيل كالأمر) في عدم اقتضائه الدوام بل العموم أيضا (وفي المحصول أنه المختار وفي الحاصل أنه الحق لنا استدلال العلماء) سلفا وخلفا بالنهي على تحريم الفعل مطلقا (مع اختلاف الأوقات) من غيرا تنظرا الى قرينة دالة على الدوام (فدل) هذا الاستدلال منهم (على أن المتبادر منه نفي الحقيقة) للفعل أو الفرد المنتشر (وهو) انما يكون (بالانقضاء دائما) لجميع الأفراد عرفا ولغة فالنهي له حقيقة (فلا يرد أنه يستعمل لكل منهما) من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف الأصل بل يكون للقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فان خلاف الأصل قد يفسر اليه لدليل وهو: اقد دل الدليل على تبادل أحدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر (لا يقال الكف لا يتأتى مع الدوام) فانه لا يتأتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والالزام العصيان (لان الاقتضاء) والتكليف (مادام الشعور) وعنده يجب الكف دائما ولا يفسد فيه وقدم من قبل (قالوا نهى الحائض لا يدوم) فلا يلزمه الدوام (قلنا) انه مقيد عم أوقات القيد) ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم

(فصل) * دلالة اللفظ عندنا أربعة) وأما من عدنا فإذ يدعيه (منها العبارة وهو ما ثبت) أي دلالة ثبتت وتحقق (بالنظم) بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كافي للدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كافي الاقتضاء (ولو التراما) 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 بنضح 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 بنضح واللفظ عام في صبغته فلا يزال ظهوره بمجرد الوهم لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل لكنه لو لم يرد اللفظ ولم يرد دليل محض لوجب التعمير في الطرفين على مذهب من يرى صبغ العموم حجة (مسئلة) قال الله تعالى واعلوا أعماغتم من شئ فإن الله حسسه وللرسول ولذو 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 بينهم فالعبارة تعتبر فيها 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 الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها إشارة وردت بتغيير الاصطلاح من غير وائدية في قوة الخطأ عند المحصلين (ومنم الإشارة وهي) دلالة (التزامية لا تقصد أصلا) بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييد زائد هو أن لا تكون التصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء (والأذهان متفاوتة في فهمها) لكونها بعلاقة الرزوم وهو قد يكون جليا فدلالة جلية وقد يكون خفيا فدلالة خفية (فقد تكون نظرية) لخفاء الرزوم (كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن) وكسوتهن بالمعروف (الآية) فهي لإيجاب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود ونسب الولد إليهم بحرف اللام (فيه إشارة إلى اختصاص الولد بالولد نسبيا) إذ لم يرد التملك قطعا (فينفرد بنفقتهم) ولا يجب شئ منها على الأم (ويستدبعه) هذا الولد (بأهلية الإمامة) الكبرى التي هي السلطة العامة فيستحقه أن كان الأب قرشيا (والكفاة) فيصير كفوا لمن أبوه كف على (الاحرية والرق) فإنه لا يكون حرا ومرفوقا بحرية الأب ورقه (بدليل) خاص بهما وغير ذلك من الأحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالولد من الإشارة نظر فإن اللام موضوع للاختصاص وقد أرى بدهنا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود له من انتسب إليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان القصد إليه لإيجاب النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا إشارة نعم الدلالة على ترتيب الأحكام المذكورة على ثبوت النسب إشارة البتة فافهم (وكقوله تعالى للفقراء المهاجرين) الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم (الآية) فإنه) وان سبق لإيجاب سهم الغنمية لهم (دل على زوال الملك) فخلفوا) لأن الفقير من لا يملك شيئا من المال في التعبير عنهم بالفقير إشارة إلى زوال الملك والاصاروا أغنياء (ايقال) لفظ التقير (استعارة لاضافة الاموال اليهم) فيكونون ملاك الاموال فلا يكونون فقراء بل استعير لئلا ينقطع طمعه عن الانتفاع بالمال (لان الاضافة) الدالة على الملك (حين الاخراج) من الديار والأموال (لانتافي الفقير الآن) فلا تصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقير على الحقيقة (و) قال (في التبرير والوجه أنه) أي زوال الملك بل الدلالة عليه (اقتضاء لان صحة اطلاق الفقير بعد ثبوت ملك) التقير (الأموال متوقفة على الزوال) فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء (أقول) اطلاق الفقير وان توقف على زوال الملك لكن (لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فيكون الاستيلاء من بلا) عن ملك المؤمنين (موجبا للملك) لهم أي للمستولين الكفار (نابت بالإشارة كما يشير إليه) قوله تعالى (أخرجوا من ديارهم وأموالهم) لان التعليق بالمشقوب واجب عليه المبدأ فالأخراج بسبب الفقر (فتدبر) وهذا غير واف فان كون الاستيلاء من بلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التبرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الأول فتدبر فالأولى في الجواب ما قاله مطلع الاسرار الالهية فتدبر ان توقف الاطلاق على أمر لا يجب كونه اقتضاء والا لزم 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 بعدد في الكلام كلام فإنه 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 بلا موجبا غير مقصودا إشارة فافهم (وكقوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام) الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكواوا شربوا حتى يبين لكم الحيط الأبيض من الحيط الأسود من الفجر ثم أعوا

حرمان ذوى القربى فقال أصحاب الشافعي رحمه الله هذا تخصيص باطل لا يحتمله اللفظ لانه أضاف المال لهم بل بالتمليك وعرف كل جهة بصفة وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة وأوحى حنيفة أئني القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المترتبة وهو مناقضة للفظ لأن أول وهذا عندنا في مجال الاجتهاد وليس فيه إلا تخصيص عموم لفظ ذوى القربى بالاحتاجين منهم كما فعله الشافعي على أحد القولين في اعتبار الحاجة مع التيم في سياق هذه الآية فان قيل لفظ التيم نبي عن الحاجة قيل فلم لا يحمل عليه قوله لا تنكح اليتمية حتى تستأمر فان قيل قرينة اعطاء المال هي التي تنبه على اعتبار الحاجة مع التيم فله هو أن

الصيام الى الليل (دل) هذا القول (على جواز الاصبح جنباً) للصائم لا كما يقوله الرافض خذلهم الله تعالى من أصبح جنباً فقد أظفر وتقريره على ما هو المشهور أن الغاية دلت على جواز الاستمتاع من الى الفجر فجاز الاستمتاع في آخر أجزاء الليل وهو يستلزم كونه جنباً في أول أجزاء الفجر وأورد عليه أن حتى غاية لئلا كل والشرب فيجوزان في آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء وأوجب بأن حتى غاية لقوله فالآن ناشره من الى آخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والأكل والشرب من بعد نلت الليل فأبج الأشياء الثلاثة الى الفجر ولو سلمنا وتزلنا فالاستمتاع مثل الأكل والشرب فاذا جاز الى آخر الليل جاز أيضاً فهو موافق لكن على هذا كونه من باب الإشارة غير ظاهر وسلك المصنف مسلماً كما آخره أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارة على حل الاستمتاع بهن في الليل كله فلزم الاصبح جنباً فإنه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً وعلى هذا الاشابهة للإراد عليه أصلاً (قيل اللازم) من الآية (جواز الوقوع في حرمة لاني جميعه) فان ليلة الرفث مطلقة (أقول قد مر أن تقدير في للاستيعاب) فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل (على أنه نسخ للحظر المتعلق بالجميع) كما روي أبو داود والبيهقي عن ابن عباس في بابها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصلوا الى القبلة فاختار رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فأراد الله أن يجعل ذلك بسرا لمن يوق ورخصة ومنفعة فقال علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم الآية فخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وأبي داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل صاعماً فحضر الافطار فام قبل أن يفطر يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وأن قيس بن صرمة الانصاري كان صاعماً وكان يومه ذلك يعمل في أرضه فلما حضر الافطار أتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن انطلق فأطلب لك فغلبته عنه فنام وطأته امرأته فلما رآته ناعماً قالت خيبة لك أتعنت فلما اتصف النهار غنى عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فبرئت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله من الفجر ففرحوا بها فرحاً شديداً وفي الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الأولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للحرم المستغرق جميع الليلة (فيجبوز) في جميع الليل (كما كان) محرماً قبله لان ارتفاع الحظر يلزمه الاباحة الى أن يقوم الدليل على التحريم فافهم ثم لو تزلنا وسلمنا أن ليلة الصيام مطلقة لم يضرنا فإنه 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 بدر بكة 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 كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بدر بكة الفجر في رمضان وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم 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 فأغسل وأصوم ذلك اليوم فقال الرجل اني لست مثلنا قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب وقال اني لأرجو أن أكون أحسناً من الله وأعلمكم بما تنبتون (ومنها الدلالة والفجوى وهو ثبت حكم المنطوق للسكرات) بل الدلالة على هذا الثبوت (لفهم المناط) الحكم (الغنة) بأن يفهم كل من يعرف الغنة على ما صرح به صاحب الكشف وصدور الشريعة واعتراض صاحب التلويح بأن أكثر الدلالات مما لم يتقطن لها بعض من لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالأكل ومنشأ هذا اليراد عدم التدبر في الكلام

يقول واقتران ذوى القربى بالسبحى والمساكين قرينة أيضا وانما عادى الذى 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 نوبة حديث النكاح بلاولى عن المكتبة (المسئلة) قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل حمله أبو حنيفة على القضاء والنذر فقال أصحابنا قوله لا صيام نفي عام لا يسمق منه الى الفهم الا الصوم الاصلى الشرعى وهو الفرض والتطوع ثم التطوع غير مراد فلا يبقى الا الفرض الذى هو ركن الدين وهو صوم رمضان وأما القضاء والنذر فيجب بأسباب عارضة ولا يتذكر بذكر الصوم مطلقا ولا يحظر بالبال بل يحرى بحرى الوداد كالمكتبة فى مسئلة النكاح وهذا فيه نظر اذ ليس ندورا القضاء والنذر

فانه لم يدع ان فهم حكم المسكوت لكل بل ان فهم المناط وانما يختلف فى حكم المسكوت لظفا تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه وفى المثال المضروب يفهم كل من يعرف ان ناطة أن مناط الاعرابى وحوايه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام هو الجنابة الكاملة على الصوم لانفس القرنية مع أهل فرغم الشافعى ان الجنابة الكاملة هى الاظفار بالوقاع فقط لا غير وعندنا مناط الاظفار فافهم (كقوله) تعالى (ولا تقل لهما أف فان اللفظ لثمة ريم التأنيف) عبارة (ويفهم منه تحريم الضرب) لأجل أن مناط النهى عنه هو الابداء وهذا مفهوم لغة فكان هذا من بابا عنه ومن جزئياته الضرب فيكون منها أيضا (ولا يجب) فى الدلالة (أو لوية المسكوت) فى تحقق المناط فيه (كانقل عن الشافعى) فان اعلم قطعاً أنه ربما يفهم الحكم فى المسكوت مع عدم الأولوية لفهم المناط لغة واهداز هذا التحومين الدلالة غير لائق اللهم الا ان تجد اصطلاح كما أشار اليه بقوله (وقيل انه تشبيه بالأدنى) فى المناط (على الأعلى) فيه فحينئذ خرج ما فيه المساواة لكن لا بد من اعتبار قسم آخر سوى الأربعة كما قبل الأول حوى الخطاب وما يفهم بالسارية عن الخطاب والمشهور عندهم انهما مترادفان (ولهذا) أى ولاه لا يجب الأولوية فى المسكوت (أثبتنا الكفارة بعد الأكل) أى بالأكل فى نهار شهر رمضان عمدا (كإجماع) الذى ورد فيه إيجاب الكفارة (التبادر أن مناطها التقويت) للصوم فإنه سأل الاعرابى وقال هلكت وأهلكت واقعت أهلى فى نهار 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 لكون الموطوءة أهلا أو وطئها حللا أى غير زنا وانما الجنابة فيه للتقويت لا غير وهذا ظاهر جدا وهو فى إجماع والأكل سواء والجنابة بهما على الصوم كاملة وافهم ومن العجب ما حكى عن الشافعى فى قول انها لا تجب على المرأة مع أن الجنابة من كل منهما كاملة وما قيل فى توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هى محل لفعل الرجل فأوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها الموطوءة فعل قطعاً وافهم (وقد تكون) الدلالة (الجنبة) اذا كان المناط مظنونا أو وجوده فى المسكوت (وذلك كما يجب الشافعى الكفارة فى) القتل (المعدومين الغموس بنص الخطا) الموجب للكفارة فيه (و) بنص (غير الغموس) وهى المنعقدة لفهمه أن المناط الزجر والعقد والغموس أولى به من الخطا والمنعقدة (مع احتمال أن لا يكون المناط مع الزجر لالتلافى) لما صدره التساهل وعدم التثبت حتى أدى الى اهتلاك النفس المحترمة ولما صدر من انتهاك ما كده باسم الله تعالى فلا يلزم فى العقد والغموس لانهما كبيرتان محضتان ولا يلزم من محو شئ ذنباً محوه ما هو أعلى منه كيف نفس الخطا لا ذنب فيه وكذا فى الخلف على شئ يريد فعله وانما يسرى ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا اندفع أن الخطا لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافى والزجر على هذا ثم نقول بل الظاهر أن الكفارة موضوعة للتلافى لانها ستارة كما هما والمناسب للزجر ما يحرى عليه من الامام جبراً حتى ينزجر لا ما يكون فى اختياره ان شاء أى به والا لا ومن البين أن من ارتكب القتل العمد أو الغموس كيف ينزجر بوجوب شئ لو تركه عصى فلا وجه فهمه الا ان حار فافهم وقد يقال الكفارة فى الغموس عند الشافعى بالعبارة فان المراد بقوله تعالى ما عقدتم الاعمان العقد باليمين وهذا عام للغموس والمنعقدة كما هو وسبغى ان شاء الله تعالى ما يكتفى لهذا المقام فانظر (ولما اجاز خطاؤه اجاز الاختلاف فيها) (١) لكن لا يكون فهم المناط مختلفاً أيضاً (ففرع أبو يوسف ومحمد كالأئمة الثلاثة وجوب الحد بالواطئة) مع غير الزوجة والأمة وأما معهما فلا حد فيه عندهما أيضاً (على دلالة نص وجوبه بالزنا لان المناط سفح الماء فى محل محرم مشتبه بالحرمه) فى محل اللواطئة (قوية) فوق محل الزنا لانه يمكن ان محل بالنكاح دون محلها وسفح الماء فيها فوقه فى الزنا فهى مثل الزنا فى إيجاب الحد (وأبو حنيفة جعل المناط) لإيجاب الحد فى الزنا (اهتلاك) نفس معنى) فانه فى الزنا يكون الولد 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 صحيحه

كندور المكاتبه وان كان الغرض أسبق منه الى الفهم فمحتاج مثل هذا التخصيص الى دليل قوي فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبه وعند هذا يعلم أن اخراج النادر قريب والقصر على النادر ممتنع وبينهما درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تدخل تحت الحصر ولكل مسئله ذوق ويجب أن تفرد بنص خاص و يليق ذلك بالفروع ولم نذكر هذا القدر اذ وقوع الأتس بحس التصرف فيه والله أعلم * هذا تمام النظر في الجمل والمبين والظاهر والمؤول وهو نظري يتعلق بالافاظ كلها والقسمان الباقيان نظر أخص فانه نظري في الامر والهوى 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 اللوطة وأيضاً يفر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستقدار فيكون قضاء شهوة في غير محل مشتهى من وجه فهذا يرجع الى منع وجود المناط فيها أو الى كون المناط المذكور مناطاً مأملاً وقد سمعت من مطلع الاسرار الالهية حين اشتغالي بقراءة التلويح عليه قدس سره أن قوله تعالى والذان يأتيناها منكم فآذوهما فان تابا وأصلحنا فمنعنا عنهما ان الله كان تواباً رحيماً أرى بيه اللوطة ويؤيده ذكر حكم الزنا في الآية السابقة عليه وبشمه عليه صيغة الذان ومنكم وحكي هذا أيضاً عن مجاهد فعلى هذا يظهر بمبارة هذه الآية أن لا حدم مقدر فيها بل فيها الابداء تعزير أو تأديباً وهو يختلف بحال انفعال ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتدساخه ودونه حرط القتاد والدلالة لا تصلح ناسخة للعبارة خصوصاً مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم أن ادعاء الدلالة في نص الزنا وكفارة القتل والعموس صعب فان فهم المناط لغة هنالك ممنوع بل لا يحظر بالبال هذا المناط المذكور الا بد نظراً دق فيجوز العقل تجوز اضعافاً وفي القياس ربما يكون المناط فيه أظهر من هذا فتدبر (وكذا قولهما ما يجب القتل بالمثل) قصاصاً بدلالة نص ورد فيه بالحد وهو قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام لا قود الا بالسيف (ان المناط) للقصاص (الشرع بما لا يطبقه البدن) الانسانية عادة فانه موجب للوت والضرب به قصداً آية الحمدية فهو والمحدد سواء (وقال أبو حنيفة) رحمه الله ليس المناط ما ذكر (بل الجرح الناقض البنية ظاهراً وباطناً) والمثقل وان كان ناقضاً بطناً لكنه غير ناقض ظاهراً هذا ثم انهما لا يحتاجان في اثبات القصاص فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك ثم خص منه ما فيه شبهة أخطا وهي انما تكون بألة يطبقه البدن في العادة ولا تنقض الى القتل غالباً وسمعت من مطلع الاسرار الالهية أن الفتوى على قولهما وأما هذه الدلالة ففقيه أن الحديث المذكور يحتمل أن يراد به لا يقام القصاص الا بالسيف فليس من الباب في شيء ولا تقوم حجة مع احتمال فافهم (مسئلة * جمهور الحنفية والشافعية على أنه) أي الفجوى (ليس بقياس وقيل) هو (قياس جلي واختاره الامام الرازي) من الشافعية وبعض متأديباً قيل فائدة الخلاف أن الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياساً بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد سمعت بعض شيوخه الذي كان من الثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحد بالقياس الحنفى (لنا أولاً أنه) أي الفجوى (بديهي وله) ذات ثبت به الحد ودولاً من القياس كذلك) أي بديهياً مثبتاً للحدود (وفيه ما فيه) لان الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعى كونه قياساً جلياً ويعترف بكونه مثبتاً للحدود وهذا ولأن تمنع الصغرى كيف وربما تكون بعض الدلالات أخص من القياس الا أن تجرر الدليل هكذا الفجوى فهم المناط فيه بديهي العارف باللغة وان كان الحكم في المسكوت نظر بالخفاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق أن الذي يدعى فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس دلالة حقيقة بل قياسات ولذا لم يعمل به مشايخنا فافهم (و) لنا (تانياً القطع بالأداة) أي بإفادة الفجوى الحكم (فيل شرع القياس) ولذا كان يفهم عند من لا يتدين من النهى عن التأفيف النهى عن الضرب (فلا يكون قياساً شرعياً) لانه بعد الشرع (وفيه أن الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع) فيجوز كونه قياساً مفيداً قبل الشرع (ولهذا أثبتته الحكاه) وسواء تمثيلاً مع أنهم غير متشرعين بشرية (نعم اعتبره) أي القياس (شرعاً) انما يكون (بالشرع وذلك في غير الحلى) وأما الجلى فاعتبارها في الشرع لا يتوقف على الشرع أيضاً (و) لنا (ثالثاً الاصل في القياس لا يكون مندرد جافى الفرع) بحيث يسرى حكمه اليه (اجماعاً وهو هنا قد يكون مثل لانه ذرة) فانه يدل على أن لا يعطيه أكثر منه مع أن الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياساً لان اختلاف الواو ازم يستلزم اختلاف الملزومات

(القسم)

(القسم الثالث في الامر والنهي)

فبدأ بالامر فنقول أولاً في حده وحقيقته ونابيا في صيغته وبالشافي مقتضاه من الفور والتراخي أو الوجوب أو الندب وفي التكرار والاتحاد واثباته

(النظر الاول في حده وحقيقته) وهو قسم من أقسام الكلام اذ يبين أن الكلام ينقسم الى أمر ونهي وخبر واستخبار فالأمر أحد أقسامه. وحذا الامر أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به والنهي هو القول المقتضى ترك الفعل وقيل في حذا الأمر انه طلب الفعل واقتضاه على غير وجه المسئلة وبمن هو دون الأمر في الدرجة احتراز عن قوله اللهم اغفر لي وعن سؤال العبد من سيده والوالد من ولده ولا حاجة الى هذا الاحتراز بل يتصور من العبد والوالد أمر السيد والوالد وان لم تجب عليهما الطاعة فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة بل الطاعة لا تجب لالله تعالى والعرب قد تقول فلان

(وفي المقدمة الاولى مناقشة) بأن وجوب عدم اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي وجب القرية وليس الذرة فردا من المال الكثير (كذا في شرح المختصر) لكن هذا المنع انما يتوجه لومنع ثبوت الاجماع فإنه بعد ثبوته لا يقبل الجمع عليه المنع أصلا. فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان التقله تغت قلت ما نقلوه انما هو عدم اندراج اندراج الجزئي تحت الكلبي بحيث يكون الفرع متناولا لايامه لعمومه (أقول) ليس المناقشة في المقدمة الأولى فقط (بل في المقدمة الثانية) أيضا من أن الاصل ههنا داخل في الفرع (لان الأصل هو الأقل بشرط لا) أي بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزأ 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 امتنع في القياس بالاجماع وبالجملة ان دخول الأصل في الفرع في بادئ الرأي ممتنع في القياس اجاعا بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي وأتباعه (قالوا لولا المعنى الموجب وجوده) أي وجود حكم الأصل (في الفرع لحكم) فيه فثبوت الحكم فيه لأجل المعنى الموجب وهو القياس (أقول) في الجواب (ملاحظة المعنى الموجب) لثبوت الحكم (لا يوجب النظرية حتى يكون قياسا كافي القضايا التي قياساتها معها) فانها ضرورية مع أن القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير واف اذ النظرية تغير لازمة للقياس كيف وهو يقول انه قياس جلي فافهم (وأجيب في المختصر أن المعنى شرط لتناوله) أي تناول الكلام لحكم المسكوت (لغة) فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجب فيه المناط فلا حظة المناط انما هي ليعر تناول الكلام (لانه مثبت للحكم) حتى يكون قياسا وتفصيله أن القياس يظهر الحكم في الفرع لو وجود ما يقتضيه فيه لان الكلام دال عليه لغة وعرفا وأما دلالته للنص فعند الجاهل يدلالة لغوية للركب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظنهما قياسا زعم أن دلالة له عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم وجود العلة غاية ما في الباب أن التعليل ووجود العلة ضروريان فصارت قياسا جليا فقد ظهر أن النزاع معنوي يظهر فائدته في بعض الأحكام واذ اعرفت 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 حوط القياس وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح فان (ومن ثم) أي من أجل أن المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط لتناول المعنى (قال به الناق القياس) كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله (وقد يقال ان) القياس (الجلي لم يسكر) فقبول المتكره الدلالة لا يلزم منه أنها غير القياس وأما عدم التوجه فلانه لا يزيد على الكلام على السند فافهم (ومنها الاقتضاء وهو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه) وهي في الاخبار تكون بالصدق عقلا أو شرعا) واحتراز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضى (فعتبر) هذا المعنى المدلول (مقدما صحيحا للمقتضى) من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة (وهذا معنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر) فالمراد بالمقدم ما يعتبر مقدما لتصحيح الكلام وهذا اصطلاح مغاير لما مر في فصل العام فان ما سر كان متناولا للمقدر في نظم الكلام (ويقدر) أي يعتبر (بقدره) أي ما يقتضيه الصحة (لأنه ملحوظ ضرورة) فيقدر بقدرها (فيسقط) منه اذا كان عقدا

أمر أباه والعبد أمر سيده ومن يعلم أن طلب الطاعة لا يحسن منه فيرون ذلك أمرا وان لم يستحسنوه وكذلك قوله اغفر لي فلا يستحيل أن يقوم بذاته اقتضاء الطاعة من الله تعالى أو من غيره فيكون أمرا أو يكون عاصيا بأمره فان قيل قولكم الأمر هو القول المقتضى طاعة المأمور وأردتم به القول باللسان أو الكلام النفس قلنا الناس فيه فريقان الفريق الأول هم المبتنون لكلام النفس وهو لا يريدون بالقول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وهو الذي يكون النطق عبارة عنه ودليلا عليه وهو قائم بالنفس وهو أمر بذاته وجنسه ويتعلق بالمأمورية وهو كالقدرة فإما القدرة لذاته أو تتعلق بتعلقها ولا يختلف في الشاهد والغائب في نوعه وحده وينقسم إلى قديم ومحدث كالقدرة ويدل عليه تارة بالإشارة والرمز والفعل وتارة بالألفاظ فان سميت الإشارة المعرفة أمر فإجاز لانه دليل على الأمر لأنه نفس الأمر وأما الألفاظ فقل قوله أمرتك فإقتضى طاعته وهو ينقسم إلى الإيجاب ونذب ويدل على معنى التسبب بقوله نذبتك ورغبتك فافعل فإبه خير لك وعلى معنى الوجوب بقوله أوجب عليك

(ما يحتمل السقوط) شرعا من الأركان والشروط فان الضرورة تسقط إياه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط (ومن ثمة استغنى البيع عن القبول) مع كونه ركنا فيه إذا قال السيد عبداً أعتق عبداً عنى بألف فقال أعتقت عنك فهذا الأمر لا يصح إلا إذا وقع البيع فاعتبر تصحيح الأمر ولا حاجة فيه إلى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراد وأنه يقع الحق عن الأمر ويكون الولاء له ويتأدى به الكفارة أن توى وعلى ذمته الألف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وزفر (دون الهبة عن القبض) أي لا تستغنى الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط أصلا فلو قال أعتق عبداً عنى ولم يقل بألف لا يصح هذا بان يتقدمه هبة ولا يمكن اعتبارها التصحيح لانه لم يوجد القبض فبلغوا الأمر وان أعتق لا يقع عن امره إلا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضائية تسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فأفهم (ولا يميم) هذا المقتضى (ولا يخص لانه زيادة ونقصان) أي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم والخصوص انه لا يقبل الاستعراق والتناول ومقدمه لا ينكره أقل كيف لو كان الضرورة إلى اعتبار معنى مستغرق تعين التوبة بل يرد بالعموم عموم يترب عليه أحكامه من التخصيص والاستثناء فلا يمكن ههنا أن يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس المحوطا للتكلم وإنما تعتبره صحيح مراده في تقدير ضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا آكل خبزا تعين والالا كما في المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام وألا ثم التخصيص لأنه ان كان المتوقف عليه أمرا عاما فالخصيص افساد للكلام وان كان أمرا خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف الإشارة فالعنى هنالك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيحتمل أن يخص ويصرف عن الظاهر بخصيص فقد وضع ما عليه الامام خرا الاسلام أن المقتضى لا عموم له والإشارة لها عموم لا كما زعم بعض مشايخنا الكرام أن لا عموم للإشارة أيضا فتأمل فيه (وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو وأسأل القرية بغيره) فان المحذوف لفظ أرادته 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 اشتمت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو وأسأل القرية والأعمال بالنيات ورفع الله عن أمي الخطأ والذنبان فوقوا فرقا آخر مختصا بتلك الصور وأورد المصنف بقوله (والفرق أن في المحذوف) الذي برأه منه من نضى (ينتقل حكم المذکور) من الاعراب (بعد الاعتبار اليه) فانه لو قيل أسأل أهل القرية يصير القرية مضافا اليه وكذا لو قيل ثواب الاعمال يصير الاعمال مضافا اليه (بخلاف المقتضى) فانه بعد الذكرا 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 مافي التلويع ان من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو وأذا نسيت موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فأنفجرت منه اثنتا عشرة عينا أي فضرب بعصاه الحجر فأنفجرت (ثم من هذه الاقسام يترجح عند التعارض ما هو أقدم وضعها) فتقدم العبارة على الإشارة لكون الأولى مسوقا لها دون الثانية وتقدم الإشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومعناه وأما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيين فينسا قاطن وبقى النظم مسلما فيعمل به كذائق الكشف والدلالة لا يجتمع على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جلته ما أعارض الدلالة فافهم (لكن قوتها فوق القياس) حتى تقدم عليه لان هذه الدلالات لغوية بخلاف القياس

أو فرضت أو حتمت أو فعل فإن تركت فانت معاقب وما بحرى مجراه وهذه الالفاظ الدالة على معنى الامر تسمى أمرا وكان الاسم مشتركاً بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدال فيكون حقيقة فيهما أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنفس وقوله افعل يسمى أمراً مجازاً كما تسمى الإشارة المعرفة أمراً مجازاً ومثل هذا الخلاف جارح في اسم الكلام انه مشترك بين ما في النفس وبين اللفظ وهو مجاز في اللفظ الفريق الثاني هم المنكرون للكلام النفس وهو لا ينقسم الى ثلاثة أصناف وتجزى وواعلى ثلاث مراتب (الحزب الاول) قالوا لا معنى للامر الاحرف وصوت وهو مثل قوله افعل أو ما يفيد معناه واليه ذهب اللغوي من المعترلة وزعم أن قوله افعل أمر لذاته وجنسه وانه لا يتصور أن لا يكون أمراً فقبل له هذه الصيغة قد تصد للتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وقد تصدرد للاحاح كقوله واذا حلتم فاصطادوا فقال ذلك جنس آخر لا من هذا الجنس وهو منكرة للجنس فلما استشعر ضعف هذه المجاهدة اعترف (الحزب الثاني) وفيهم جماعة من الفقهاء يقولون ان قوله افعل ليس أمراً بمجرد

(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 بقي النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيصحل عنده غيره فلم يتساقط ولم يبق النظم سالماً ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات أما العبارة فكما العام الخصوص وأما ما سواها فظاهر أنها ربما تكون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلهم أرادوا أن الدلالات المذكورة عما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخاريج فيورث الظنية متقدمة على القياس كما يقال العام والخاص قطعان أعنى ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخاريج يوجبه فتدبر (وأما الشافعية فقسوا الدلالة (الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور) مطابقة أو تضمناً أو التزاماً (والى مفهوم بخلافه) أى الدلالة على ما ليس بمذكور بل مسكوت 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 تضمناً وغير صريح بخلافه) أى ما لا يدل مطابقة ولا تضمناً (فيدل بالالتزام) وعلى هذا فالالتزام من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج أدرجوه في المفهوم (ويقسم) غير الصريح (الى مقصود من التكلم) دلالة (وذلك) أى المقصود بالاستقراء اما أن يتوقف عليه الصدق بخورفع عن امتى الخطأ) والنسيان فانه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو انما الخطا والنسيان وغيره كما تقدم (أو) يتوقف عليه (الاحسة عقلا نحو اسأل القرية) فان القرية لا تسئل فلا بد من التقدير نحو اسأل أهل القرية (أو) يتوقف عليه صحتها (شرعاً نحو اعققت عبداً عنى بكذا) فان الامر باعتناق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع (ويسمى دلالة اقتضاء) وهذه الكلام دل على أن المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح عندهم وفيه نظر ظاهر أما أولاً فلان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هنالك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام المنطوق فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دل بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الالهل يدل على معناه مطابقة وكذا الائتم فافهم (وأما أن يقترن) الكلام (بحكم لو لم يكن تعليلاً كان بعيداً) عن أن يتفوه به صاحب تمييز فكيف يتفوه به من هو أفصح العرب والعجم (كقران أعنتق) رقة (بقول أعراب واقعت) في نهار رمضان الذي في الصبيحة فيصل تجرد رقة تعنتقها وقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام بعد الامر بالاقتضاء ان وجد وقدر انه سؤال الاعرابى يدل على أنه لولا التعليل كان بعيداً (ويسمى ايماء وتبيينها) ثم في هذا الحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالاتزام وليس دلالة اقتضاء ولا ايماء وتبيينها مع أنه مقصود فالاولى أن يقال أن يتوقف أولاً (و) يقسم (الى غير مقصود ويسمى اشارة ومشاها بقوله صلى الله عليه وآله وأحبابه وسلم انهم ناقصات عقل ودين فقبل ما نقصان دينهن فقال (تمكث شطردرها) أى نصف عمرها) لا نصلى فانه يدل على أن أكثر الحوض وأقل الطهر خمسة عشر) وما فإن الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلاتهن نصف العمر أن يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر يوماً فرمان الحيض كذلك لأن الحيض لم يوجد أقل منه قطعاً علم أنه أكثر مدته والطهر لم يوجد أكثر مدته وانما اختير ههنا ما بالغته في بيان نقصان الدين هذا وجوابه أما أولاً فان الحديث ضعيف غير صالح العمل قال البيهقي لم نجده وقال ابن الجوزي لا يعرف وعن

صيغته ولذاته بل لصيغته وتجرد عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة وغيره وزعموا أنه لو صدر من النائم والمجنون أيضاً لم يكن أمر القرينة وهذا يعارضه قول من قال أنه لغیر الامر الا اذا صرفته قرينة الى معنى الامر لانه اذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة فغواله البعض على الصيغة وحواله الباقي على القرينة تحكم مجرد لا يعلم بضرورة العقل ولا ينظر ولا ينقلب متواتر من أهل اللغة فيجب التوقف فيه فعند ذلك اعترف **(الحرب الثالث)** من تحقق المعزلة انه ليس أمر الصيغة وذاته ولا لكونه مجردا عن القرائن مع الصيغة بل بصير أمر اثلاث ارادات ارادة الامر به و ارادة احدث الصيغة و ارادة الدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد وقال بعضهم تكفي ارادة واحدة وهي ارادة الامر به وهذا فاسد من أوجه الاول أنه يلزم أن يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام آمين وقوله كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الايام الخالية أمر الأهل الجنة ولا يمكن تحقيق الامر الا بوعده ووعيد فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة وهو خلاف الاجماع وقد

التورى أنه باطل والذي في الصحيحين عن أبي سعيد رضى الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أضحى ونظر الى المصلى فرعى النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني أرى تكن أكرأهل النار فقلن وبم بارسول الله قال تكفرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من احدا كن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يا رسول الله قال فذلك نقصان عقلها أليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشرط وأما ثانياً فما قال المصنف (وهو انما يتلو كان الشرط بمعنى النصف) كما مر (وهو بعيد) بل باطل (لان أيام الاياس والحبل والصغر) والاولى اسقاطه فان الصغر لا يدخله في نقصان الدين فلا اعتدابه (لاحيض فيها) فلا يمكن أن يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان مدته خمسة عشر يوماً وأيضاً استيعاب المدة تادرحد فلا يصح أن يبنى عليه (بل) الشرط ههنا (بمعنى البعض وهو شائع) بل الشرط حقيقة في البعض قال في القاموس شطر الشيء بعضه وجزؤه وحينئذ لا وجه للاشارة المذكورة وأما ثالثاً فليس ذلك فهو معارض لصريح قوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام أقل مدة الحيض ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام ولياليها رواه الدارقطني وهو بهذه الرواية وان تكلم عليه لكن حسن مروى بطرق كثيرة كفي فتح القدر والصريح مقدم على الاشارة فافهم (والفهوم امام مفهوم موافقة وهو دلالة النص) وقدمت (ويسمى لحن الخطاب وامام مفهوم مخالفة وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق) نفيها كان أو اثباتاً (المسكون) بل الدلالة عليه (ويسمى دليل الخطاب وشرطه) أي شرط تحققه (عدم ما يوجب التخصيص) بالذكر (سوى نفي الحكم عن المسكون) والموجب سواء (كظهور الأولوية أو المساواة) ادعى هذين التقديرين يكون المسكون مساوياً للمنطوق في الحكم بالدلالة أو القياس (وخروج الكلام مخرج العادة) فان الظاهر حينئذ التكلم على حسب العادة لان نفي الحكم (وكونه جواباً للسائل) عن حال المذكور اذ حينئذ الغرض المطابقة للسؤال (وجعل المتكلم محال ما لم يذكر) فلا يدل على النفي أصلاً للتخصيص بالذكر (الى غير ذلك من الفوائد وهو) أي مفهوم المخالفة (أقسام منها مفهوم الصفة) وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق لما لا توجد فيه الصفة من أفراد الموصوف (قال به الشافعي وأحمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الخففة والقاضي) أبو بكر (و) الامام (الغزالي) حجة الاسلام كلاهما من الشافعية (والمعزلة وهو المختار ومحل النزاع الدلالة لغة) يعني أن التركيب لغة موضوع لفهوم عند عدم فائدة أخرى عندهم خلافاً لنا وقد يعبر ويقال أنه موضوع أو مستعمل استعمالاً شائعاً (لا كسكات البلغاء) فإنه لا نزاع في أنه قد يقصد به البلغاء أحياناً لآن البلغاء بقصدونه دائماً عند عدم الفائدة الأخرى حتى لا يكون الكلام الذي خال عن نفي الحكم معاداه ولم يظهر له فائدة أخرى بليغاً حتى يرد أن كلام الشارع في أعلى درجة من البلغاء فيلزم أن يكون المفهوم ثابتاً فيه وهو مدار الاحكام وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ (لنا) وأقول دلالة المفهوم نظرية مجبولة أبدالاً لا شئ من دلالة اللغة كذلك ضرورة) فلا شئ من دلالة المفهوم بدلالة اللغة (أما) المقدمة (الاولى) فلانها ههنا (موقوفة على عدم فائدة أخرى اتفاقاً وهو مجهول أبداً) فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها (سيما في كلام الشارع) فان العقول تجوز عن الاحاطة بشوائده (ان قيل ربما ينظرون) عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا الى القطع به فانا لا ندعي القطع بالمفهوم (قلت هذا الظن) أي ظن عدم فائدة أخرى بل ظن المفهوم (من الفوائد فيجب انتفاؤه

ركب ابن الجبائي هذا وقال ان الله مر يد دخولهم الجنة وكره امتناعهم اذ يتعذبه اصال الاب الهيم وهذا ظلم والله سبحانه
 يكره الظلم فان قيل قد وجدت ارادة الصيغة و ارادة المأمور به لكن لم توجد ارادة الدلالة به على الامر قلنا وهل للامر معنى
 وراء الصيغة حتى تزد الدلالة عليه أم لا فان كان له معنى فاهو وهل له حقيقة سوى ما يقوم بنفسه من اقتضاء الطاعة وان لم يكن
 سوى الصيغة فلما معنى لا اعتبار هذه الارادة الثالثة الوجه الثاني انه يلزمهم أن يكون القائل لنفسه افعل مع ارادة الفعل
 من نفسه أمر النفس وهو محال بالاتفاق وان الامر هو المقتضى وأمره لنفسه لا يكون مقتضيا للفعل بل المقتضى ودواعيه
 وأغراضه ولهذا وقال لنفسه افعل وسكت وجدها ارادة الصيغة و ارادة المأمور به وليس بأمر فدل أن حقيقة اقتضاء
 الطاعة وهو معنى قائم بنفسه 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 يجدمن نفسه عند قوله لعبيده اسقني أو اسرج

فسبق مجهولا بل ينتق المفهوم من الاصل (ولك أن تقول الظن قد يلاحظ قصدا) كما اذا اقتضى الحال أن يذكر المتكلم كلاما
 موهما للتخصيص والقصر ولم يكن مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام فقط كذا في الحاشية (وقد
 يلاحظ) الظن (تبعاً) بان يتكلم لأداة حكم من غير قصد الى فائدة أخرى فيظن عدم الفائدة (والفائدة) المنفية (الاول والشرط)
 للمفهوم (الثاني فافهم) ولك أن تحب عن أصل الارادته لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد
 ولو ظنا حتى يعلم الانتفاء أو يظن ثم هي كذا ترهنا لا يتحقق مادة ينتق فيها الجميع بأسرها الا نادرا اذ لا أقل من أن الفائدة التعبير
 عن المحكوم عليه بالموصوف بالصيغة وجعله عنوانه كفي التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما يورد أن مقصودهم أن الكلام
 موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فاذالم يظهر فائدة أخرى يظن به كافي سائر الحقائق فلا يضر عدم
 معرفة المحصر الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه أو متعلقاته لا يتخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة
 على انتفاء الحكم أصلا فتدبر (و) لنا (تأثير ترك المسكوت محلا للاستدلال بالاصل أو) تركه محلا للاجتهاد والنظر بالقياس
 الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة لا يتخلو الموصوف بالصيغة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد بأسرها فلا ثبت
 المفهوم أصلا قبل مقصودهم أن المفهوم ثابت ومدلول للكلام مالم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الأخرى احتمال
 الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا غير واف فانه لو سلم أن مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تنبوعه 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 كلام ما عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق أصلا فافهم ولا تزل فانه منزلة (و) لنا (ثالثا لو ثبت)
 المفهوم (ثبت في الخبر لان العلة الحذر عن عدم الفائدة) وهو مشترك بينهما (والثاني باطل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة
 لم يدل على عدم المعلوفة) فيها (ضرورة التزامه 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 ما منع خارجي كنعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع
 على عدم المفهوم في الخبر لوضع تم الكلام (وأجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار العدم) للحكم (خارجا) وغاية ما فيه
 عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم وانتفاءه في الخارج
 (بخلاف الحكم الشرعي) الثابت بالانشاء (فانه لا خارج له فوجب الزكاه وقوله أو جبت فاذا انتفى القول) الذي هو
 الانشاء (انتفى الوجوب) لانه هو المثلث وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فانتفى الفرق بين الخبر والانشاء فاللازمة
 ممنوعة (قال ابن الحاجب هذا دقيق ورد بأنه قول بني المفهوم وكونه مسكوتا عنه) لا كونه محكوما بقبض الحكم لان حاصله
 عدم التعرض للحكم (لغة) وانما يلزم الانتفاء لانتفاء المثلث وبه نقول أيضا فانه قول ببقاء المسكوت على الاصل فافهم
 فانه ظاهر جدا (واستدل أولا) بأنه لو ثبت المفهوم فاما بالعقل أو النقل و (العقل لا مدخل له) في اثبات الاوضاع والنقل
 اما بالتواتر حقيقة أو حكما أو بالأحاد (ولا تواتر) ههنا (حقيقة أو حكما كالاجماع أو كاستقراء رفع الفاعل اتفاقا) بيننا
 وبينكم وأيضا لو كان كذلك لم يتكره الأئمة ذوو البدي الطولي في الاستقراء والتبع (واحد لا ينفيد مثله) لاشتراك الكل

الدابة الارادة السبق والاسراج اعنى طلحه والميل اليه لارتباط غرضه به فان ثبت أن الامر يرجع الى هذه الارادة لم يمتنع
 الامر والارادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة الامور اجراما اذ الكائنات كلها مرادة أو ينكر وقوعها
 بارادة الله فيقال انها على خلاف ارادته وهو شنيع اذ يؤدى الى أن يكون ما يجرى في ملكه على خلاف ما أراد أن يتم ما يجرى
 على وفق ارادته وهي الطاعات وذلك أيضا منكرها المخلص من هذه الورطة قلنا هذه الضرورة التي دعت الاصحاب الى تمييز
 الامر عن الارادة فقالوا قديما امر السيد عبده بما لا يريد به كالعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده اذا مهد عنده عذره
 لمخالفة أو امره فقال له بين يدى الملك أسرج النابة وهو يريد أن لا يسرج اذ في اسراجه خطر واهلاك للسيد فيعلم انه لا يريد به وهو
 أمر اوله لما كان العبد مخالفا لما عهد عذره عند السلطان وكيف لا يكون أمر او قد فهم العبد والسلطان والحاضرون
 منه الامر فدل أنه قديما أمر بما لا يريد به هذا انتهى كلامهم ونحته غور لو كشفناه لم يتحمل الاصول التفصي عن عهده ما يلزم
 منه ولترزلت به قواعد لا يمكن تداركها الا بتفهمها على وجه يخالف ما سبق الى اوهام أكثر المتكلمين والقول فيه يطول
 ويخرج عن خصوص مقصود الاصول

في سبب العلم والترتم بعضهم التواتر وهو مكابرة والافكان الوضع مقطوعا بل تكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما
 هو شأن سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع (وأجيب) لان سلم أن الآحاد لا تفيد (بل تفيد القطع بقبول الآحاد عن الاصمعي
 والتليل مثلا) في وضع الالفاظ (أقول الاستقراء) الصحيح (دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية للتراكيب
 المتعارفة عند الآحاد) من العوام والخواص وهذا لأن كل أحد يتكلم بهذه التراكيبات ويقيد بها ما في ضميره وكذا استفدتها
 اذا خوطب فيعلم كل أحد معناها فسيب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب القليلة 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 بخط الواحد الناقل
 (وان قبل في المواد) الجزئية لجواز سماع واحد دون آخر وركب الموصوف والصفة متعارف عند الكل فلو كان دالا على
 الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعاً متواتراً 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 (لدليلكم على النفي اما عقلي وهو) أي العقل
 (لا يستقل أو ينقل الى آخره) أي فاما متواتر حقيقة أو حكماً وليس كذلك أو أحادي ولا يكفي في مثل هذا وهذا اليراد نقض اجالي
 ويمكن أن يجرر معارضة بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي أو نقلي الخ (أقول) دليلنا عقلي مع نقلي
 قاطع و (اذا فرض أن لعله) أي للوضع (الالتقل تواتر فبعدمه) أي التواتر (يعلم عدمه بالضرورة) وههنا معلوم
 قطعاً أن لتواتر في النقل البتة فيعلم أن لادالة أصلاً لا علمها ليست التواتر فسيب (وهذا ليس باستقلال للعقل) حتى
 لا يقبل (بل دوران مع النقل) وهو غير منكر (تدبر) فانه لا يتجاوز عنه الحق (و) استدلال (ثانياً لوضع) المفهوم (لماصح
 أذركاه السائمة والمعروفة لا مجتمعاً) أي في جملة (ولامتزقا) أي في جملتين (لان وزانه) حينئذ (وزان قولك لا تقبل له أف
 واضربه) في كونه جمعاً بين متنافيين فان قوله أذركاه السائمة يدل على عدم وجوب كراهة العلوقة واذا عطف العلوقة دل على
 وجوبها كما أن لا تقبل له أف يقتضي النهي عن الضرب واضربه أمر به (وأجيب بانه) أي مفهوم المخالفة (ليس كمفهوم
 الموافقة لقطعية ذلك) أي مفهوم الموافقة (وظنة هذا) أي مفهوم المخالفة (ويضمحل الضعيف مع القوي) الذي هو
 منطوق والمعروفة فليس ههنا مفهوم لمنع الامورى ولأن تقرير الدليل بانه لو كان المفهوم مدلولاً للكلام ففهم المتنافيان في المثال
 المذكور وان كان يترك أحد هما للظنة كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان أحدهما ظني ثم يترك الظني وليس
 الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليأمل فيه (و) استدلال (ثالثاً لثبت) المفهوم (لثبت التعارض لثبوت المخالفة)
 بين المفهوم والمنطوق أو المفهوم الآخر (كثيراً كقوله تعالى لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) فان مفهومه أكل الربا اذا لم
 يكن أضعافاً وهو مخالف للتصويع المحرمة للربا القليل أيضا (وهو) أي التعارض (خلاف الاصل لا بصار اليه الا بتدليل)
 ولا دليل (فان أقيم بعد صحته كان دليلاً معارضاً) لدليلكم (لفظيتهما) فيتساقتان فلا يثبت المفهوم وتعله أراد بالتعارض
 التخالف المانع اجتماعهما طلقاً فانه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم المحسن المتساويتين في القوة حتى يراد بوجود

﴿النظر الثاني في الصيغة﴾ وقد حكى بعض الأصوليين خلافا في أن الأمر له صيغة وهذه الترجمة خطأ وأن قول الشارع أمر تكلم بكذا أو أتمم أمورون بكذا أو قول الحدابي أمرت بكذا كل ذلك صيغ دالة على الأمر وإذا قال أوجبت عليكم أو فرضت عليكم أو أمرتكم بكذا أو أتمم معاقبون على تركه فكل ذلك يدل على الوجوب ولو قال أنتم مشابون على فعل كذا أو لستم معاقبين على تركه فهو صيغة دالة على التندب فليس في هذا خلاف وإنما الخلاف في أن قوله هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن فإنه قد يطلق على أوجه منها لوجوب كقوله أقم الصلاة والتدب كقوله فكاتبوهم والأرشاد كقوله واتقوهوا والإباحة كقوله فاصطادوا والتأديب كقوله لابن عباس كل مما يملك والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله

التعارض كثيرا غير بين والتعادل في حيز الخفاء فافهم (وأجيب) بأنه (منقوض بحجة خبر الواحد) فإنه لو كان حجة لوقع التعارض لأن أكثر الأحكام معارضة فلا يصار إليه إلا بالدليل وإن أقيم يكون معارضا للدليل فيساقطان والأصل عدم التكليف فينتج عليه (و) أجيب أيضا بأنه منقوض (بترجيح بينة الخارج) مع بينة ذى اليد مع أنهم ما يتعارضان فيساقطان ويبقى المدعى في بذى اليد على الأصل والحل أن بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الأصل (فتدبر) هذا والجواب أنه فرق بين ما نحن فيه وصورتي التقض وأنه لم يفهم ههنا دليل حال عن الدخول حتى يعدل لأجله عن مقتضى الأصل بخلاف حجة خبر الواحد فإنها بائنة بدليل قاطع لا مرده فيخرج عن قاعدة الأصل وأما بينة الخارج فلا يعارضها بينة ذى اليد بل بينة لا تثبت شيئا فوق ما تثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقط بينهما إذا كانت بينة ذى اليد على النتائج لوجود التعارض وترك المدعى في بذى اليد كعند بعض المشايخ أو يرجح باليد فيقضى له كما هو المختار فافهم وبه اندفع الحل أيضا فليأمل فيه (و) استدلل (رابعاً) بأن المفهوم لو كان لكن في داخله من المطابقة والتضمن والالتزام (ولست بأحدى الدلالات الثلاث) وأجيب بأنه وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة (ولا يكون منظوقاً) لأنها ليست على المذكور (وفي المنهاج الالتزام الالتزام) لأن المسكوت غير الموضوع له (وهو بعيد عن الإفادة) لأنهم عدوا الالتزام من أقسام المنطوق وجوابه أنه كما روينا سابقاً أن بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا الالتزام من المنطوق (و) هو بعيد عن (التسام) أيضاً لأن النفي عن المسكوت ليس لازماً ذهنياً وإنما يرد ذلك لشرط في الدلالة الزم العقل حتى لا تكون دلالة حاتم على الجود حين استعمال في معناه التزاماً وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل بالذهن إليه سواء كان لازماً ذهنياً أو عرفياً ويفهم بعد التأمل كما هو في أمثلة الإشارة الحفية والمفهوم لازم عرفي إن لم يكن هناك فائدة أخرى ولا يحسن حل الالتزام على التزام أهل العربية فإنه مجاز والمنطوق حقيقة فلزم الجمع الآن صاحب المنهاج بحجة فافهم وقد دربت أن كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعاً له وقارة كونه معنى التزمياً فافهم مثبتو المفهوم (فالوا أولاً صرح عن أبي عبيد) القاسم بن سلام وهو المشهور وفي البدائع أبو عبيدة بالهاء وهو معرب المثنى قيل صرح به إمام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الإمام وقيل لا تنافي لجواز فهم كلهما فنقل الإمام عن واحد وفي المشهور عن الآخر (فهمه من) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لئ الواحد يحل عزه وعقوبته) رواه أحد وفهم منه أن غير الواحد لا يحل عرضه وعقوبته (و) صرح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (مطل الغني ظلم) أن مطل غير الغني ليس ظلماً (وكذا عن الشافعي) صرح فهمه (وهما) أمانان (عالمان بالغة) والقول قولهما (والجواب أولاً) أن الفهم من المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية (لعله) أي لعل فهمه منها في ههنا المثال الجزئي (لأن الوصف مشعر بالعلية والأصل عدم علية أخرى) فعلة حل العقوبة الواحدة وكذا علية الظالم الغني فباتفاقه ينتهي الحكم (وليس هذا بالغة) ولأن تقول أن أبناء المسلم كان حراماً بالنصوص القاطعة بحديث المسلمين سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وإنما جيز الإيداع في المديون الواحد دفعاً لظلمه ووصولاً إلى حقه وفي غيره لا ظلم له لعدم التعدي ولا وصول إلى الحق فيبقى على أصل الحرمة وعلم بهذا الأصل أن تخصيص الواحد والغني لأن الفقير حكمه بخلاف ذلك لأن الوصف يدل على نفي الحكم هذا لكن أتباع الإمام الشافعي نقلوا عنه أنه فهم المفهوم لأجل الوصف فلا تمشي هذه الوجهة لظلمهم من قبله وأما قول أبي عبيد حين قيل له المقصود من حديث لأن عتلى خوف أحدكم فيما أخبره من أن عتلى شعرازم الشعراء وهم شعراء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إياهم لو كان كذلك لخلا ذكر الامتلاء عن معنى فإن قبله كذلك فليس فيه أيضاً دليل على فهمه

والا كرام كقوله ادخلوها اسلام آمين والتهديد كقوله اعلموا ما شئتم والتسخير كقوله كونوا قردة خاسئين والاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية كقوله اصبروا ازر اصبروا والابذار كقوله كلوا وتمتعوا والدعاء كقوله اللهم اغفر لي والتمنى كقول الشاعر * ألا أيها الليل الطويل ألا المجلي * ولكلال القدرة كقوله كن فيكون * وأما صيغة النهي وهو قوله لا تفعل فقد تكون للتحريم والكرهية والتحقير كقوله لا تمدن عينيك ولبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله ولا تكننا الى أنفسنا طرفه عين والباس كقوله لا تعتذروا اليوم وللارشاد كقوله لا تسألوا عن أشياء ان تبدلكم تسؤكم فهذه خمسة عشر وجها في اطلاق صيغة الامر وسبعة أوجه في اطلاق صيغة النهي

المفهوم بل لعل غرضه أن المذموم هو الامتلاء . وأما معرفة القليل فكوت عنه فيبقى على أصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقا لاذم الكثير والسكوت عن القليل للعالم المذكور (والقول بأنه تجوز) مجرد (لا يقدرح) في الاستدلال لان الظاهر فهمهما من التوصيف (ممنوع) كيف لا وقيام احتمال الاخلاق بقصد الحجة عن الحمية وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد من دليل (و) الجواب (تأنيعا ورض بما صرح عن الأخفش من الألفاظ الثلاثة) أي الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيويه وأبي الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيويه وأبي الحسن علي بن سليمان صاحب نعلب والمبرد وكل منهم أمام في اللغة كذا في الحاشية والظاهر أنه صاحب سيويه لأنه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل (و) الامام (محمد بن الحسن) الشيباني من أنه لا مفهوم للصفة (وهما اماما في العربية قال) الامام (محمد بن علي بن ثلاثين ألف درهم فأنفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه) هذا بيان لجدده وكمال سعيه في اكتساب العلوم العربية فاذا كان قول مثل هذين الامامين معارضا فلا حجة في فهمهما (ولو ادعى السابقة) في أبي عبيد والشافعي رضى الله عنه (أو العلم البالغ) فهما العربية (وقوة صحة النقل) عنهما (قال الشيباني) الامام (كذلك) في السلفية والعدل عنه قوى أصبح متواتر لكثرة الاتباع له (بل) الامام الشيباني (أولى لتقدم زمانه عليهما) فان الامام محمد اولد سنة اثنين وثلاثين ومائة وتوفي سنة ثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وهي سنة وفاة الامام الهمام أبي حنيفة كذا نقل الثقات ونقل المصنف عن التقرير بأنه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة أربع ومائتين وتوفي أبو عبيد سنة أربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين أو ثلاث وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلاث وعشرين ومائتين وأبو عبيد معمر مات سنة تسع أو إحدى عشرة أو ثلاث عشرة ومائتين ثم لو كان أبو عبيد معمر كما نقل عن امام الحرمين فأى نسبه له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج والعباد بالله وفي تاريخ ابن خلكان أنه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجهه الأرض خارجي أعلم منه وأما الامام محمد فامام في التقوى ووعاء من العلم فافهم ولا ريب لأحدثي أن الفضل للتقدم لعدم اختسلاط لغة العرب في الزمن المتقدم وقد استغنى الصحابة عن تأليف علم النحو والصرف (وقدر وى تلذمهاله) نقل بعض الحقيقة تلذذ الشافعي له وبعض الشافعية شدوا التكبر عليه وقال ابن تيمية والذي صح مناظرته اياه في كثير من المسائل وامه له لذلك صار له قولان واستفاد حين المناظرة منه فوائد عظيمة وقد رأيت في مسنده الرواية عنه والله أعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم والكالات من مكاربة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثالثا أنه ان سلم فهمهما فأى حجة فيه ما لم يثبت الاجماع فلعلهما اتما فهما بناء على ما ذهب اليه من القول بالمفهوم واتخاذهما اياه مذهبا (واعترض بان الميثب أولى من الناقى لان الوجدان) للدلالة حين الاستقراء (بدل على الوجود قطعا) كما في سائر الالات (وعدمه لا يدل على عدمه الاطنا لعدم الاستقراء التام) ولا يقد القطع فقول أبي عبيد والشافعي أولى من قول الامام محمد والأخفش (أقول الدلالة هي الوجود ذهنا بتوسط الدال والكلام ههنا في الدلالة نوعا) لان المختلف فيه هو أن نوع تر كيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي أم لا واذا وحدها المستقرى بعض التركيبات بل الأكثر غير الدلالة الشخصية قطعا (وعدمها شخصيا يدل على عدمها نوعا) قطعا (لان كل ما هو الشئ نوعا فهو له شخصا) لان النوع موجود في الشخص (ولاعكس) أى لا دلالة لشخصا على وجودها نوعا لاحتمال أن يكون لخصوصية مدخل (فعدم الوجدان يدل على عدمه قطعا) فيكون الناقى ههنا أولى من الميثب والأقل من أن يكون مثله فافهم (نعم في الدلالة شخصا لا يدل على عدمه على عدمه الاطنا لعدم الاحاطة بجمع استعمالات اللفظ المنخص) فيجوز أن يكون دال على بعض

فلا بد من البحث عن الوضع الأصلي في جملة ذلك ما هو والمجوز به ما هو وهذه الأوجه عدّها الأصوليون شغافاً منهم بالتكثير وبعضها كالتداخل فإن قوله كل مما يملك جعل للتأديب وهو داخل في التذب والآداب مندوب إليها وقوله تمتعوا بالانذار قريب من قوله اعملوا ما شئتم الذي هو التهديد ولا تطول بتفصيل ذلك وتحصيله فالوجوب والتذب والارشاد والإباحة أربعة وجوه محصلة ولا فرق بين الارشاد والتذب إلا أن التذب لثواب الآخرة والارشاد للتنبه على المصلحة الدنيوية فلا ينقص ثواب بترك الشهادة في الدنيا ولا يزيد فعله وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كلفظ العين والقرء وقال قوم يدل على أقل الدرجات وهو الإباحة وقال قوم هو للتذب ويحمل على الوجوب زيادة قرينة وقال قوم هو للوجوب فلا يحمل على

الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقرئ وأما في دلالة نوع التركيب فلا مساع لهذا أصلاً لأنه قلما يتخلو الكلام من جزئي من جزئياته (فافهم) هذا كلام متين الآن الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فإن الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون إلا عند تنوع استعماله فإذا لم يحدث في كثير الاستعمالات الدال على أن لا دلالة له وضعاً فإن الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ في إطلاق في استعماله فالأولى ما قال الشيخ ابن الهمام أن لأولية ثابتة في نقل الدلالة الوضعية لأن النبي أيضاً عن دليل هذا وتأمل فيه (و) قالوا (تأنيلاً للمفهوم) مفهوم الصفة (خللا التخصص) بالوصف (عن الفائدة) لأنه لا فائدة غير المفهوم بالفرض فإن الكلام فيه فالعلم يكن مفهوم أيضاً خللاً عن الفائدة قطعاً (وذلك لا يجوز في كلام البلغاء) من الآحاد (فالشارع أجدد) بعدم الجواز في كلامه وهذه الحجة عندهم من أقوى الحجج (والجواب أولاً هذا) الدليل (لا يقيد الدلالة لغة) وقد كان مدعاً كذا ذلك (أدرب شئ لا يجوز بلاغة ويجوز لغة) فلا تقرب والغرض من هذا التنبه على فساد ما صوره المستدل بأن دليله فاسد لأنه لو سلم مقدمات لا تنتج مدعاً كما أناسم الدلالة بلاغة واتخاذها مذهبا حتى يراد أن هذا القدر يكفي لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة لأنهما في أعلى درج البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم (و) الجواب (تأنيلاً) هذا النحو من الاستدلال (أثبت الوضع بالفائدة) وقد نهى عنه كما تقدم (وبهذا يندفع ما قالوا إن فيه تكثير الفائدة) لافادة الحكمين فهذا أولى مما فيه قلة الفائدة وجه الاندفاع أن هذا أيضاً أثبات اللغة بالفائدة (وأما دفعه بلزوم الدور) بأن تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلوأثبت المفهوم به دار البتة (فدفع للاختلاف) بين الموقوف والموقوف عليه (عقلاً وعيناً) فثبت المفهوم عقلاً أي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عيناً يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الآن وهذا (كالعلة الغائبية) فإن المعلول يتوقف على وجودها وهما هي تتوقف على وجوده العيني (قيل) في تقرير الاستدلال أنه ليس استدلالاً بالفائدة (بل بالاستقراء عنهم) أن كل ما لفائدة سواء تعين بالإرادة) ومن جملة المفهوم (قلنا) هذا (ادعاء) من غير دليل (كيف وقد مر النبي عن المهرة) وتفصيله أنه إن أرادوا به أن الاستقراء دل على أن المفهوم يراد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الأخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلع عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبت مادة لم يظهر فيها فائدة أخرى مشكل بل عسى أن لا وجود وأقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء اعتماداً على أن ههنا حكماً في المسكوت محالاً لما في المنطوق وأما أن هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الأكثر يكون طاباً لعدم الأصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولاً ثم إن المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الانفهام والاستقراء إن دل فيدل على انفعال الفوائد كلها في مواد جزئية تجعل أحدها مدلول اللفظ والأخرى صارفة تحتكم محض وما يقال الاستقراء دل على أنه مهما كان في الكلام قيداً زائداً يكون محط الحكم ومطمع النظر كما حكى عن عبد القاهر فإذا اتنى القيد اتنى الحكم والصفة أيضاً قد زائد فجوابه سلماً أن القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاءه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فيلزم السكوت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولو أريد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتج بانتفائه ويكون قصد المتكلم إلى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حجة في حبان عبد القاهر فإن عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتماد في مقابلتهم بأمثال عبد القاهر وأما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فالتما هو في أمثلة جزئية لا تثبت قانوناً كلياً فلا حجة فيه وإن أرادوا به أن الاستقراء دل على أن لا يدل الكلام من فائدة مما واد اتنى سوى المفهوم تعين فإن أريد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاستمرار اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة إلى قرينة ويكون الكلام محملاً عند عدم

ماعداء الاقرنية وسيل كشف الغطاء أن ترتب النظر على مقامين الاول في بيان أن هذه الصيغة هل تدل على اقتضاء رطل أم لا والثاني في بيان أنه ان اشتمل على اقتضاء والاقتضاء موجود في التسبب والوجوب على اختيارنا في أن التسبب داخل تحت الامر فهل يتعين لاحدهما وهو مشترك في المقام الاول في دلالة على اقتضاء الطاعة ^(١) فنقول قد ابداه من قال ان قوله اقول مشترك بين الاباحة والتهميد الذي هو المعنى وبين الاقتضاء فان ادرك التفرقة في وضع الالعاب كماهاين قولهم افعل ولا تفعل وان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كماهاوقدرنا هنا منقولاً على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لاقى فعل معين من قيام وقعود وصيام وصلاة بل في الفعل بجملا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعاً أنها

قريئة واحدة أو عند قريئة أكثر من واحدة وقبلنا نحو الكلام عنه وان أريد أنه موضوع لطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم اذ دلالة العلم على الأخص فافهم واستقم فقد بان لك بآتم وجه أن الحجة منقطعة لا تصلح للجمية (و) الجواب (بالثالث) عن الفائدة (بمتنع اذا اشعار بالعلية وغيره مما مر) من الاستدلال بالأصل واخفاء حال المسكوت وتركه محالاً لا جهاد وغير ذلك (من الفوائد) فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقاً والجواب رابعاً لنقض مفهوم اللقب المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين اذ بدونه يختل الكلام قلنا التعبير هنا أيضاً بالمركب التقيدى متعين وبدونه يختل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساوياً بالنطوق في الحكم فليغو الصفة ويكني التعبير بالموصوف قلنا في القاب أيضاً ما وراءه من المسكوت مساوياً للنطوق في الحكم فحسن التعبير بلقب قدر مشترك بين النطوق وهذا المسكوت ويعرى التعبير باللقب عن المائة بل الحوان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على الملفت به وان كان غيره أيضاً مشار كاله في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه وهذا يختل بدون التعبير وهذا القدر ممكن في الموصوف أيضاً فان المقصود وهو الحكم على هذا المركب التقيدى يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامساً ان الفائدة التخصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصاً بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقاً واعترض عليه الشيخ ابن الهللم أنه ليس ما عدا محال الوصف داخل فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيماً نعم لو كان معنى قولنا في الغنم الساعمة كاذبة في الغنم كاذباً لا سيما في الساعمة كان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محال النزاع ولك أن تقرر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال محال الصفة وان كان ماعداء مشار كاله فمفعولاً بالموصوف وحده من غير تقييد الوصف كان محالاً لأن يتوهم التخصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن نصافي المقصود في تقييد الصفة ليكون نصاف المقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال الساعمة فلو قيل في الغنم كاذب حصل المقصود لكن لم يكن نصافه لاحتمال تخصيصه بالمعروفة فقيل في الغنم الساعمة كاذباً كالتخصيص في المقصود فافهم (و) قالوا (ثالثاً) لوقيل الفقهاء اختلفوا بفضلاء نفرت الشافعية ولولا الفهم) لفي الفضل عن غير الحنفية (لما نفروا) فعلم أن التركيب دال عليه (أقول الأولى) أن يقال (لوقيل) الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الحنفية (ثالثاً) رد مثله على هذا أيضاً بان نفرتهم لكون الكلام صادراً ممن يرى المفهوم فيكون قصده اليه لأن المفهوم ثابت في الواقع (والجواب أنه) أي التنفر (لتركههم على الاحتمال) في الفضل والمسكوت عن حالهم لا يفهم ذمهم وهذا التنفر (كما نفرت عن التقييد لاحتمال أن يكون التعظيم) لأن التعظيم متعين (و) قالوا (رابعاً) قال عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لأنه يدعى النبي السبعين) فخير ما روى الطبري في حين هم بالصلاة على عبد الله بن أبي اسلول رأس المنافقين وقال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أصلى عليه وهو منافق وقال الله تعالى فيهم ان 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 (بخلافه) في الحكم ولما كان فهم واحداً من أهل اللسان حجة فكشف فهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فان قلت لو تم ادل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان الكلام في مفهوم الصفة قال (وكل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة) فثبوته يستلزم ثبوته (والجواب) لان سلم أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فهم أن حكم ما زاد بخلافه بل ههنا منته (تأليف بدليل اتحاد الحكم) في سبعين وغيره (لانها للبالغه) والمعنى ان تستغفر لهم مراراً كثيراً فلن يغفر الله لهم فلا دليل في هذا * اعلم أنه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما نطق

لست أسأني مترادفة على معنى واحد كما أنك أدرك التفرقة بين قولهم في الاخبار قام زيدو يقوم زيدون يدقائم في أن الاول للماضي
والثاني للمستقبل والثالث للتحال هذا هو الوضع وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالمستقبل عن الماضي لقراش
تدل عليه وكما يروى الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن الهوى وقالوا في باب الامر افعل وفي باب النهي لا تفعل وانهما
لا يبان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل فهذا امر نعله بالضرورة من العربية والتركية والعجمية وسائر
اللغات لا يشك كشافه لطلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الاباحة في نوادر الاحوال فان قيل لم تتكروا على من يحمله
على الاباحة لانها أقل الدرجات فهو مستيقن قلنا هذا باطل من وجهين أحدهما أنه محتمل للتهديد والمنع فالطريق الذي

عبد الله يعني ابن أبي اسلول جاء به عبد الله الى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسأله أن يعطه قميصه يكفن فيه أباه
فأعطاه ثم سأله أن يصلي عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله صلى
الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يارسول الله صلى الله عليه وآله قد نزلت عليك فقال 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
قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فأزل الله عز وجل ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم
على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وما أولواهم فأسقون فتحير قلوب الأولياء والمجاهدين على الابد لأنه لو كان الصلاة وعود الزيادة
على السبعين للتأليف فلو وقد قال أمير المؤمنين نهك يلزم العصيان وانخفاء المراد من الآية وسأزل الرسول صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم يرى عنهما ولو لم يكن للتأليف بل كان المراد هو العدد المخصوص فمع أنه يأتي عنه سابق الآية وما في سورة المنافقين
سواء علمهم أم لم يستغفر لهم ان يغفر الله لهم لم ينجز وعد وسأز يدعى سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك وأيضا
دل الآية ان الزيادة بعد هذه الواقعة أنه مات كافرا فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان ألف مرة وأيضا يلزم فضل هذا المنافق على
أهل بدر الذين هم خيار الامة فإنه ما كبر عليهم أن يمدن السعة والزيادة على الأربع مخصوصة لهم لاجل فضلهم وقد زاد بكثير
عليهم فلاجل هذه الشبهة حكم الامام حجة الاسلام من المتأدين بعدم صحة الحديث وكذا قال امام الحرمين ولا يتوجه السؤال
عليهم بان السنن صحيح لان المقصود ابداء انقطاع باطن الكلام على السند لكن يخدش أنه أن أسأنيه قد تكررت بحيث لا بعد
لو ادعى الشهرة * والذي عندهذا العبد في هذا المقام أن يمنع أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه كان مينا على زعمه أن قوله
تعالى استغفر لهم أو لا تستغفر لهم التسوية والمقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فأجاب عليه وآله الصلاة
والسلام بأنه التحمير 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 فاخترت الاستغفار ولا أقبل قولك بل استغفر مرارا كثيرة وان كان لا ينفع
وليس هذا متعلقا بآية المراد فيها من السبعين الذكر أيضا يعني لا يغفر لهم الله أصلا وان استغفرت مرارا وأتمنا اختار الاستغفار
وان كان محيرا للمنافق 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 عادة الشريعة أن يختار ما كان مناسباً لرحته ومكارم
الاخلاق ولما اطلع أمير المؤمنين على سر الامر فقال انه منافق فلا يلتق الصلاة عليه وان كنت خيرت لم يلتفت عليه وآله الصلاة
والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد وما جرى من لسانه الشريعة من الوعد ولما كان الوحي ينزل على مقتضى رأى
أمير المؤمنين عمرو وأيه كان عدم الصلاة على المنافق نزل النهي فتنسخ التحمير بهذه الآية وحرم الاستغفار للمنافق والصلاة عليه
وهذا ما بينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأبي طالب حين مات كافر أمشركا عاملاً لا تستغفركم لك ما لم أنه فلما
نزل قوله تعالى ما كان النبي ترك كما روى في صحيح البخاري وهذا لأنه كان على خلق عظيم ورحمة للعالمين فحب الاستغفار وعلى
هذا الوجه لا انقطاع الناطق والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (ولو سلم الفهم) تكون حكم الزائد بخلافه (فبناء على الاصل) لان
الاصول في دعائه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام الاجابة الادلل قد عدم في الزائد على السبعين (وهو) أي البناء على الاصل
(أصل متأصل في هذا الباب) فافهم والله تعالى أعلم (ومنها مفهوم الشرط) وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط (وهو
كل صفة) أي مفهوم الشرط كمنه مفهوم الصفة (وقيل) هو (يقوى) منه وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به

يعرف أنه لم يوضع التمديد 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 فإن قال نعم فقد باهت واخترع وإن قال لا فنقول فأنت شاك في معناه فلزمك التوقف فيحصل من هذا أن قوله أفعال يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك بأنه ينبغي أن يوجد وقوله لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل وأنه ينبغي أن لا يوجد وقوله أجبحت لك فإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل يرفع الترجيح (المقام الثاني) في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد فإن الواجب والمندوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه وكذا ما أرشد إليه الأبن الأرشاد يدل على أنه ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه كالمصلحة العبد في الدنيا والتدب للمصلحة

كالشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي من مشايخنا (لنا ما نقرر) عقلا وعرفا (أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى ولا تذكرها أفيا تكلم) على البغاء أن أردن تحصنا (الآية) واعترض عليه بأن القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي إنما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما أنه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لو فإنه يدل على انتفاء الجزاء لا انتفاء الشرط ولأن تقرر الاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لا استلزام رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صح استعمال أدوات الشرط فيما إذا كان المقدم أخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استحالة في لو فإنه خصوصا لا يستعمل لغة إلا بما يكونان متساويين مستعملين عرفا وعقلا ولا استحالة فيه وأما لو كان المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال أدوات الشرط كهل في الأخص والأعم أصلا وشناعة بينة فافهم مثبتوم مفهوم الشرط (قالوا) ولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهو المفهوم (ولا يخفى أنه اشتباه) من اشتراك الاسم (إذا الكلام في الشرط التعوي) ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء والمستدل أخذ الشرط العقلي أو الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط (على أنه ربما يكون) الشرط (شرط الإيقاع الحكم) من التكلم (لأنه) في الواقع فلا يلزم من انتفائه الانتفاء الإيقاع وهو المسكوت بعينه فإن قلت إذا انتفى الإيقاع والانشائية انتفى الحكم أذهو الميث لا غيره قلت هذا بالحقيقة يرجع إلى نفي المفهوم والرجوع إلى التمسك بالأصل فإن لم يكن هنالك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وإن كان انشاء آخر ثبت للحكم به لا بهذا الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباها (فمدلوا) منه (إلى أن استعمال ان في السببية) أي سببية الأول للثاني (غالبوا بالأصل عدم التعدد) في الأسباب (فميتني السبب بانتفائه) غالبوا وهو المفهوم (قلنا) لأن سلم استعماله في السببية غالباً فإنه كثيرا ما يستعمل في التلازمين والمتضامين مع أنه لا سببية للأول (لوسلم) استعماله في السببية غالباً (فهذا ليس باللفظ) دلالة (حتى يكون النفي) حكما (شرعيا) مدلول الكلام (بل) هذا (بالعقل وهو قول الخفية ان عدم أصلي) أي ليس من هذا الدليل وإن كان مثبتا بدليل آخر (لالتعوي) مفهوم من هذا الكلام (ولهذا لا ينسخ) ان لم يجوز تأخير المخصص (أو لا يخص) ان يجوز قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله) تعالى (ومن لم يستطع) منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملك أيمانكم من قنياتكم المؤمنات (الآية) خلافا للشافعي (ومن تبعه) فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الإماء عند استطاعة الحره وعدم جواز نكاح الأمة الكتابية لما كان عنده حكما شرعيا خص من عموم حل النساء وأما عندنا فهو عدم أصلي بالنسبة إلى هذه الآية أي أنها غير مثبتة لطلهما فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا فتدبر (و) قالوا (ثانياً يقول يعلى) بن أمية (لعمر) أمير المؤمنين (رضي الله عنهم) ما بالنا نقصر وقد أمنا) روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفت أن يقتلكم الذين كفروا فقد أمن الناس (فقال بعثت مما بعثت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم) فاقبلوا صدقته ففهم أمير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى يجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل (والجواب) عدم تسليم فهمه من اللفظ و (جواز بناها) أي بناء الصلاة في زعمه (على الأصل وهو الاتمام) لان ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الأصل فان قلت قدر روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر فالإتمام ليس أصلا حتى يفهم من الأصل قلنا لو سلم أن مذهب أمير المؤمنين عمر ذلك وأنغض عن ظاهر الآية فغني كلام أم المؤمنين أنه أقرت فيما شرع فيه القصر وكفى عنده بالسفر لأنه موضع القصر ففهم أمير المؤمنين لعلة لأن تقرير الر كعتين معلق

في الآخرة والوجوب لجماعته في الآخرة هذا إذا فرض من الشارع وفي حق السيد إذا قال لعبد ما فعل 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 جاهر فاتما بجاهد نفسه 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 امامتوا ترا واحاد ولا حجة في الآحاد والتواتر في النقل لا بعد وأربعة أقسام فانه اما

بالخوف ففما وراه يبقى على الحكم المقرر بعد النسخ وهو الاربع فوجب فسأل وبعضهم جعلوا الآية على صلاة الخوف وعزى الى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية النسائي عن عبد الله بن خالد بن أبي أسيد أنه قال لان عمر كيف تقصر الصلاة وانما قال عز وجل ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتهم فقال ابن عمر بان أخي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأنا ونحن ضلال فلعلنا فكان فيما علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمرنا أن نصل في السفر ركعتين فقدر **مسئلة** * التعليق هل يمنع السبب عن السببية (أو الحكم) عن الثبوت (فقط) لا السبب عن الانعقاد (اختار الحنفية الاول والشافعية الثاني) والقاضي الامام أوزيد والامام نجر الاسلام ينسأ عليه مسئلة مفهوم الشرط وقرر صاحب الكشف وغيره وجه الابتداء بانه لما مال الشافعية الى أن الجزاء سبب للحكم وموجبه والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منع عن السببية واجباب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانقضاء 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 خلافية 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 لا توجه له فان الشيخين الامامين لم يدعيان 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 التغليب أن مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لغوية حاصلها هل يدل الشرط لغة على انتفاء الحكم عند انتفائه أولا وهذه خلافية 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 ولك أن تقول بطلان السببية أو المنع عن حكم السبب انما يتأني في الانشآت التي جعلت أسبايا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط تعم كل تعليق خبرا كان أو انشاء فلا يصح التفرع ولك أن تقول أيضا لو سلم بطلان السببية كما هو من عوم الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فان التزاع باق بعد فاه وان لم يكن الجزاء سببا للحكم وأن يتنفي عند عدم الشرط لانقضاء السبب فهل يدل هذا التزاع كسب 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 تقرير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجبه والشرط خصه بتقدير وجوده وأخرج تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات فانقضاء الحكم عند عدم الشرط انما جاء من تخصيص الشرط فأقواله كما يخالف لغة كالاستثناء الا أنه مفيد للحكم المخالف في المنطوق والشرط في المسكوت وأما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكم مفيدا وما وراه يبقى على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال أو كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا ألحق المعير أي مغير كان يبقى الكلام موقوفا فعلى هذا ابتداء خلافية مفهوم الشرط على أن الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقديرات ما وراه عن الحكم الجزائي وكان الجزاء عاما لها لغة وأن الشرط مع الجزاء مفيد للحكم مفيد فقط لا غير فعلى الاول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية ما جزأه سببا شرعا للحكم آخر ولم تكن سببته الا لافادة حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيد للحكم عام لغة وأعر فاعلى رأيهم فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فرفع تأثيره عليها وأما عندنا

أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا بأنوا وضعت له كذا أو أقروا به بعد الوضع وأما أن ينقل عن الشارع الأخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك وأما أن ينقل عن أهل الإجماع وأما أن يذكر بين يدي جماعة يتنوع علمهم بالسكوت على الباطل فهذه الوجوه الأربعة هي وجوه تصحيح النقل ودعوى شئ من ذلك في قوله أو في قوله أمرتلك بكذا أو يقول الصحابي أمرنا بكذا لا يمكن فوجب التوقف فيه وكذلك قصر دلالة الأمر على الفور والتراخي وعلى التكرار والاتحاد يعرف غسل هذه الطريق وكذلك التوقف في مسيعة العموم عن توقف فيها هذا مستنده وعليه ثلاثة أسئلة جهات الدليل ونذكر شبه المخالفين

السؤال الأول قولهم أن هذا ينقلب عليكم في إخراج الإباحة والتمهيد من مقتضى اللفظ مع أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل

فلما لم يفد الأحكام مقيداً لم تتحقق سببته فقرر الكلام في هذا المثال ويعبر عن الشئ بعمومه وفي كلام القاضي الإمام إشارة جلية إلى ما قلنا فإن عبارته الشرطية في الاسترار هكذا احتج الشافعي بأن تعليق الحكم بشرط ينفيه عما قبله أو بعده على اعتبار أنه لولاه كان موجوداً كقول الرجل بعده أنت حر موجه وجوداً لحرية صفة للعبد فإذا قال إن دخلت الدار وتعلق وأوجب اعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله أنت حر فثبت أن التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط وأوجب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروغ الخلافية أما علماءنا وأهلنا رحمهم الله تعالى فأنهم ذهبوا إلى أن الأسباب الموجبة للأحكام إذا علققت بالشرط كان التعليق تصرفاً في العلق بالعدم أهلاً في أحكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الأحكام كما عند وجود العلق لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار أنه لولاه لكان موجوداً أراد به أن قوله بأفاده الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجاً لما عدتقير وجود الشرط وأشار بقوله فأنهم ذهبوا الخ إلى أنهم ذهبوا إلى أن الشرط مع الجزاء يفيد حكماً مقيداً ولا أفاده في الجزاء منفرداً حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط وأما الإمام فقرر الإسلام فقدم أجل أولاً اجلاً تاماً وقال خالصه أن العلق بالشرط عندنا لا يتعقبه سبباً إنما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر ثم بعد تفرع الخلافات أشار إلى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لأن الوجوب ثبت بالإيجاب لولا الشرط فهو غير الشرط معناه ما يوجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخر الأماننا يعني أنه لولا الشرط لكان الجزاء إيجاباً لثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخر لغة لا مانعاً عن التكلم وإنما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات العلق وهو ما كان الجزاء سبباً للحكم آخر شريعنا ذكر بعض التقريرات كما هو بدأ بهما الشريف ومقصودهما ما ذكرنا وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما ذكر هذا غاية التقرير لكن بقي بعده فتمأمل (و) يتفرع عليه تعليق المطلق والعتاق بالملك) فأنه يصح عندنا أن يقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببته في الحال وإنما يصير سبباً عند وجود الشرط وهو الملك فيصاف بمحامله كالأول يصح عنده بل يبطل لانعقاده عنده سبباً في الحال والمحل غير محمول فيلغو ولا يقع شئ عند وجود الشرط (و) يتفرع عليه (تعجيل النذر المعلق) نحو أن قدم ولدي فعلى صدقة كذا فعندنا المالم يصرف هذا النذر سبباً للوجوب الاعتدال وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه أداء قبل وجود الوجوب وعندنا لانعقاد سبباً في الحال وإنما الشرط مانع عن وجوب الأداء لانفكا كهما في المالم عنده صح التعجيل به كالزكاة قبل الحول (و) يتفرع عليه أيضاً تعجيل (نقارة اليمين) إذا كان مالاً قابلاً الخنث فعندنا يجوز لأن الخنث عنده شرط واليمين سبب وقد وجد السبب فوجب في الذمة وإن لم يكن واجب الأداء لانفكا كالمذكور صح الأداء قبل الخنث وعندنا لا يجوز التعجيل لأن سبب الكفارة عندنا الخنث لا اليمين فالتعجيل قبل الخنث أداء قبل وجود السبب وفيه بحث فإن التفرع في جزاء الكفارة فإن الكلام في الشرط النحوي هل يمنع السببية أم لا والخنث ليس شرطاً لنحوها وما أوجب أن قوله تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين الآية بمعنى أن خنثتم فكفارته الخ فصار مطلقاً بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لأيجاب الكفارة أم أحوالكم فقط ففيه تعسف ظاهر وكذا ما أوجب أن قول الخائف والله لأفعلن كذا في قوله إن خنث فعلى الكفارة بل الحق أنه ليس شطناً وإنما هي له لمناسبة الشرط النحوي وإنما هو متفرع على أن اليمين سبب للكفارة كإذهب إليه هو والخنث كإذهبنا إليه فالإتيان بها قبل الخنث إثبات بعد تقرير السبب عنده فيجوز في المالم كما ذكر وعندنا قبل تقرير السبب فلا يجوز فهمهم (أقول الأشبه أنها) أي هذا المسمى من منع التطبيق للسببية والحكم (سببته على أن يصح المقود) والغسوخ (هل هي إنشاء أم أخبار يقتضي الإنشاء الذي هو الوجوب) للحكم (حقيقته) وإنما يقتضي الإنشاء لكونه

فانه لم ينقل عن العرب صريحا ما وضعناه هذه الصيغة للإباحة والتهديد لكن استعملناها فهم على سبيل التجوز قلنا ما يعرف باستقراء اللغة وتصفح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح ونحن كما عرفنا أن الاستدلال بسبع والجمار وضع لهيئة وان كان كل واحد منهما يستعمل في الشجاج والبيد فيميز عندنا بتواتر الاستعمال الحقيقية من المخازف كذلك يتميز صيغة الامر والنهي والتخيير بترصيعه الماضي والمستقبل والحال ولست نساكن فيه أصلا وليس كذلك تميز الوجوب عن الندب * السؤال الثاني قولهم ان هذا ينقلب عليكم في الوقف فان الوقف في هذه الصيغة غير منقول عن العرب فلم يوقفتم بالحكم قلنا سنا نقول التوقف مذهب لكمم أطلقوا هذه الصيغة للندب مرة وللوجوب أخرى ولم يوقفوا على أنه موضوع لاحدهما دون الثاني فسيبيلنا أن لا ينسب اليهم ما لم يصر حوايه وأن تتوقف عن التقول والاختراع عليهم وهذا كقولنا بالافتقار أنا رأيناهم يستعملون لفظ الفرقة والجماعة والفرقة في الثلاثة وتارة في الأربعة وتارة في الخمسة فهمي لفظه مرددة ولا سبيل

حكاية عنه (فن قال بالاول) كالشافعية (فلا تعليق عنده الاعتبار بالحكم الموجود لوجود الصيغة) في الحال وهو الظاهر (وهي السبب لوجود العقد (ومن قال بالثاني) كشناجنا الكرام (فلا وجود للسبب عنده) وهو الانشاء الموجب (لاه) انما كان يثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية (والاقتضاء في التعليق) للسبب الذي هو الانشاء (الاقتضاء لوجود الشرط) لان التعليق لا يتوقف صحته وصدقه الاعلى وجود الازم عند وجود الملزوم لا غير (الأتري يجوز) التعليق (في المنتعات) مع أنه لا وجود للجزء أصلا (فتفكر) وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية فان النزاع باق بعدل أن كون الصيغة سببا مطلقا يجوز أن لا يكون مجمعا عليه بل سببته في الحال انما هو في التخيير وأما في التعليق فيجب اختلاف فعندنا لاسببية خلافا لهم قال مطلع الاسرار الالهية انه سيجي ان هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكاية عن طلاق يعتبره المتكلم عند التكلم بها وهذا الطلاق المعبر الايقاع والتكلم عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة أولا ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب أم لا وللشافعية أن يقولوا قد انعقد سببا لكن تأخر الحكم بالتعليق فلا ينفع الحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن أيضا الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات عن ايقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه أو عن الايقاع الذي يوجد في ذلك الوقت فلا تنفع الاخبارية وافهم (وفي النابيح والتعريب) هذه المسئلة بل مسئلة مفهوم الشرط أيضا (مبنية على اختلاف) واقع (في الشرطية فقال أهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قبلة بمنزلة الطرف والحال) فعني ان دخلت الدار فأنت طالق أنت طالق وقت دخولك الدار أو والحال أنك داخل في الدار قال السبدي في حواشي شرح التلخيص ان هذا المذهب اليه واحد من أهل العربية الا صاحب الفتح فيما يظهر من كلامه ويؤيده ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط أخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والافادة للسكوت (و) قال (أهل النظر الحكم بينهما) وهو حكم تعليق مخالف حكم الحليات (وهما) أي الشرط والجزاء (جزآن للكلام) أحدهما محكوم به ليس بذلك الحكم والثاني محكوم به (قال) الامام (الشافعي الى الاول) المنسوب الى أهل العربية (فذهب الى أن السبب منعقد الا أن لوجود الحكم بالطلاق الآن (والعدم عند عدم) أي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط (حكم شرعي مفهوم) لأن الشرط لما كان كالحال والطرف أفاد الجزاء الحكم على كل تقدير والشرط خصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار حكما مفهوما منه وصار شرعيا أيضا لكونه مدلول الكلام (و) مال (أبو حنيفة الى الثاني) فهو مع الشرط أفاد حكما تعليقيا عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط إذ قد أفاد حكما تعليقيا في فيما وراء المعلق علمه على ما كان عليه في الاصل فهنما مطلبان الاول نفع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقديره أن الشافعي لما مال الى مذهب أهل العربية كان الجزاء عنده مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط خصه والتفي مضاف اليه والامام أبو حنيفة لما مال الى قول أهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم أصلا وانما المقيد المجموع الحكم المقيد فلا يدل عدمه عند عدمه بل العدم سبق أصلا كما كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث أما أولا فلا نراه ان أرادنا فادة الجزاء الحكم حال الشرط أنه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيازم لصدقه بتحقيق الجزاء البتة والشرط أيضا فهذا افساد فان الجزاء ربما يكون مستحيلا مع كون الشرطية مستعملة عرفا ولغة فبناء الكلام على هذا الباطل لا يليق ويغيب يقول أمثال هذا الامام الهمام ذو اليد 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 اشتراك لفظ الحاراية بين المرأه والسفينة والقرعيين الطهر والحضي فإنه لم ينقل أنه مشترك فلنا لساننا نقول أنه مشترك لكننا نقول نتوقف في هذه أيضا فلا ندري أنه وضع لاحدهما وتجويزه عن الآخر أو وضع لهما معا ويحتمل أن نقول أنه مشترك بمعنى أننا إذا رأيناهم أطلقوا اللفظ لمعنيين ولم يوقفوا على أنهم وضعوه لاحدهما وتجويزوا به في الآخر فتحمل اطلاقهم فيهما على لفظ الوضع لهما وكيفما قلنا فالامر فيه قريب (شبه المخالفين الصائرين الى أنه للندب) وقد ذهب اليه كثير من المتكلمين وهم المعترضة وجماعة من الفقهاء ومنهم من نقله عن الشافعي وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتعدد الامر بين الندب والوجوب وقال النبي على التحريم فقال انما أوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى فلا تعضوهن وقال لم يتبين لي وجوب انكاح العبد لانه لم يرد فيه النهي عن العزل بل لم يرد الا قوله تعالى وأنكحوا الأيام الآية فهذا أمر وهو محتمل الوجوب والندب

بها فإذ كونه حكم الجزاء تابعا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الاما يلزم من كون الحكم بينهما للتلازم وفهم وأما تباينهما فلا نسلنا ذلك ولا نسلنا ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه بل الجزاء حيث لم يقيد بالحال أو الطرف وإذا كان في الكلام قيد سبق موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان نعم لو بقي على أنه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مقيدا للعموم التقادير كما قدمنا لكان له وجه لكن لا يفي لاثباته كون الجزاء خيرا والشرط معتزلة الحال والطرف وأما ثالثا فلا نسلنا ذلك لكن النزاع باق لا ينفع الحنفية الذهاب الى قول أهل المنطق أيضا لا مسلم أن المجموع مقيد للحكم تعلق بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط أم لا ولا يلزم تعيين أحدهما في النزاع باق كما كان فافهم وإذا تأملت علمت أن هذا وارد على ما قررنا من الشافعي * المطلب الثاني تفرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره أنه لما كان مجموع الشرط والجزاء مقيدا للحكم تعلق لم يكن موجبا لتحقق الجزاء فلا ينفع سببا كما هو رأي الامام أبي حنيفة وأما عنده فلما كان الحكم في الجزاء أفاذ ثبوته الا أن الشرط مانع فهو مثبت لولا المانع وهو معنى انعقاد السببية (وفيه أن الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد) لأن الشرط قيد مغيرا اتفاقا فاما ما غير السببية فلا يبق سببا وأما عن ثبوت الحكم فلا ينفع الذهاب اليه الشافعي كذا في الحاشية وعللنا نقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مقيدا لتحقيق حكمه في الواقع الا أن الشرط منعه عن التحقق الحالى وقيدته بحال تحققه في الواقع وإذا كان مقيدا للحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه حينئذ وهذا بعينه كما يقول الامام أبو حنيفة من أن المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لا فاداة تحقيق الطلاق في الواقع لكن في الغد ولك أن تقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح للإرادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الجملة التقديرية وهذا مساوق للشرطية الميزانية فلا فاضاء ولا سببية نعم ينفع أبا حنيفة الذهاب الى ذهب أهل المنطق فإنه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مقيدا والجزاء معتزلة جزء الجملة فلا يفسد شيئا فلا يكون مفضيا الى وقوع فلا سببية أصلا وأما مجموع الشرط والجزاء فاعما يقيد التعلق فلا يقتضى وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الا انشاء لزوم شيء أو لا تقتضى وقوع ذلك الشيء بل لو تأملت لو جرت الحق قول هذا الامام الهمام الجبر القم مقام عليه الرجة والرضوان فإنه ان كان الحكم فيما بين الشرط والجزاء فقد عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعا بل تقديرية كما في الجملة التقديرية وانها ملازمة للشرطية الميزانية فلا تستدعي وقوع المعلق ولا تقتضى اليه ومما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ان مذهب أهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع الى ملازمة الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجب فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية أي قدس سره ان هذا انما يدل على أن الجزاء وحده ليس سببا ويجوز أن يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن الوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي تستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجب منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا بل انما يكون مطلقا صدوره هذه الشرطية كيف وقد لا يكون أهلا للتصرف

* الشبهة الاولى لمن ذهب الى أنه للندب أنه لا بد من تنزيل قوله افعال وقوله أمر تك على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاه وأن فعله خير من تركه وهذا معلوم وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيستوقف فيه وهذا فاسد من ثلاثة أوجه * الاول أن هذا استدلال والاستدلال لا يدخل له في اللغات وليس هذا انفلا عن أهل اللغة أن قوله افعال للندب * الثاني أنه لو وجب تنزيل اللفاظ على الأقل المستيقن لوجب تنزيل هذا على الاباحه والاذن اذ يقال أذنت لك في كذا فافعله فهو الأقل المشترك أما حصول الثواب بفعله فليس معلوم كلزوم العقاب بتركه لاسيما على مذهب المعتزلة فالمباح عندهم حسن ويجوز أن يفعله الفاعل لحسنه وبأمر به وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع ولم يذهبوا اليه * الثالث وهو التحقيق أن ما ذكره وانما يستقيم أن لو كان الواجب ندبا وزيادة فتسقط الزيادة المشكوك فيها ويبقى الاصل وليس كذلك بل يدخل في حد الندب جواز تركه فهل تعلمون أن المقول فيه افعال يجوز تركه أم لا فان لم تعلموه فقد شككتكم في كونه

عند وجود الشرط كما إذا جن أو عارض عارض آخر وإذا كان السبب هو الكلام الشرطي فعني بطلان سببته أن أنت طالق تعطى سببته بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية الشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وان جعل مانعا عن الحكم فعناه أن أنت طالق ~~تسكن~~ سببا ومفضيا الى وقوع الطلاق لوم منعه الشرط فانه قدمه عن ايجابه الحكم ووقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفرغ صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا ثبت أن الملك لا يشترط لان عقاد سببية هذا المعلق ودونه شرط الفاعل قدسبر ولك أن تقول السبب ما يقضى الى وجود المسبب ومن المين أن مجموع الشرط والجزاء انما يفيد حكما تعليقا بلزوم أحدهما الآخر وأما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيد فليس له افضاء حتى يكون سببا نعم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء حينئذ يقضى الى المسبب فاذا قال ان دخلت فأنت طالق فلم يوجده من الا الحكم بالملزمة بينهما فليس هو مطلقا لأن بل بعد الدخول يصير مطلقا وعدم التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه شيء يكون تصرفا عند وجود الشرط بحكم الشرع وهذا أي صيرورته شيء وجد منه تصرفا لا يقضى قيام الاهلية حينئذ بل بعد كونه أهلا وقت وجود ذلك الشيء كيف الجنون لا ينافي كونه مطلقا ولا معتمدا انما ينافي صحة التكلم ولا اعتبار لكلامه حال الجنون وههنا التكلم كان وقت الافاقه وصيرورته تعليقا عند الحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعناق بالملك فانه كلام واسبب تطلقا في الحال فلا يقضى قيام الاهلية وانما يصير تعليقا عند الشرط وهو الملك وحينئذ لا مانع من الصحة (فافهم) وقد وقع ههنا نوع من الاطناب وانما آثرناه لانه كان من مران أقدم الراخين فثبت له لعله لا يتجاوز الحق عما أفدناك وعلى الله التكلان فانه علم بأحكامه (واستدل أولا السببية) انما تكون (بالتأثير في المحل) لان السبب التصرف عن الاهل مضاف الى المحل (ومن ثم لم يكن بيع الخرسيا) للملك لفقدان المحل (والتعليق يمنع ذلك) التأثير فلا سببية (أقول يتجه) اليه (منع المنع) أي منع منع التعليق للتأثير فانه يجوز أن لا يمنع التأثير بل انما يؤثر الحكم لا غير كيف وهل هذا الاعادة الدعوى وفيه نظر فانه منع مقدمة مدلة في الكشف وذلك لان الشرط انما يدخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقا فلا سببية ولا تأثير قبله كيف وإذا قال ان دخلت فطلق لم يقصد الا التطبيق عند الدخول لا في الحال واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية أي قدس سره أو لا بان السبب ليس أنت طالق بل مجموع الشرط والجزاء وأما أنت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال وقد خرج عن السببية باعتراض الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت أنه لا يصلح السببية فتذكر وناسيا لمن أن الجزاء وحده سبب لكن المعلق بالشرط هو وقوع الفرقه لا الايقاع من قبل الزوج وان ادعى فهو ممنوع لا بد من شاهد بل هذا نصير المرأة بحيث تكون طالقا عند الدخول وان لم تكن هذه الصفة من قبل وهذا نوع من التأثير هذا كلام متين لكن للأن تقول ان ليس التطبيق الامفاد أنت طالق لاسيما على رأي الشافعية وإذا علق صار التطبيق معلقا أيضا لوقوع الطلاق فقط وإذا صار معلقا لم يتغير أصلا وليس معنى كون المرأة بحيث تكون طالقا عند الدخول إلا أنه صالح لان يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التطبيق الضرورى منه اياها كما أياها وقت النكاح بحيث تكون مطلقة عند تعلق تطبيق الزوج وأما كونها بتلك الحينية بالتطبيق الموحودا أن فباطل لأنه معلق بعد قدسبر ولك أن تثبت منع التعليق التأثير به انما يفيد الحكم بلزوم أحدهما لا حرف فقط لا يثبت شيء في نفس الامر فلا تأثيره في الوقوع ولا افضاء وحينئذ لا يتجه اليه المنع فافهم (وأورد) على الدليل أنه إذا كان

ندباوان علمته وحقن أبرز ذلك واللفظ لا يدل على لزوم المأمور تركه فلا يدل على سقوط المأمور تركه أيضا فإن قيل لامعنى لجواز تركه إلا أنه لا حرج عليه في فعله وذلك كان معلوما قبل ورود السمع فلا يحتاج فيه إلى تعريف السمع بخلاف لزوم المأمور قلنا لا يبق لحكم العقل بالنهي بعد ورود صيغة الأمر حكم فانه معين للوجوب عند عدم قول أقل من احتمال وإذا احتل حصل الشك في كونه ندبا فلا وجه التوقف نعم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول أنه منهي عنه محرم لأنه ضد الوجوب والندب جميعا ^١ الشبهة الثانية التمسك بقوله عليه السلام إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فأتوا فافوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيئتنا وجزم في النهي طلب الانتهاء قلنا هذا اعتراف بأنه من جهة اللغة والوضع ليس للندب واستدلال بالشرع ولا يثبت مثل ذلك بخلافه أو حد لوصحته دلالاته كيف ولا دلالة له اذ لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال فانقوا الله ما استطعتم وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة وأما قوله فانتهوا كيف دل على وجوب الانتهاء وقوله فانتهوا أصيغته أمر وهو

التعليق مانع عن تعلقه بالمحل (فيجب أن يلغو كالتمييز في الاجنبية) يلغو لعدم مصادفة المحل وكبيع الحري يلغو (وأجيب بأن المرجو يعرضه السبية) فيغيد عند ذلك فلا يلغو (و يلغو كطالق ان شاء الله) أي مثله وهو غير المرجو العلم بوقوع الشرط (و) استدلال (بأن السبب بدونه) أي بدون الحكم (كالكل بدون الجزء) لكونه مزم وما له مثله ووجود الكل بدون الجزء باطل فكذا وجود السبب بدون الحكم والحكم منتف بالاتفاق والسبب كذلك وفيه نظر اذ من مية السبب للسبب ممنوع حتى يكون كالكل بدون الجزء والى أن يقال ان الاصل في السبب أن يلزمه الحكم لكونه طريقا له الا لا دليل خارجي كالنقاس لاداء الصوم ففهمنا أيضا يبق على الاصل ما لم يدل دليل على التحلف ولادليل فتأمل فيه (وأورد البيع بالخيار (و) التطلق (المضاف كطالق غدا) فانها مسببان والحكم وهو الملك في البيع ووقوع الطلاق في المضاف قد تأخر لما نفع الخيار والتقسيد وربما يورد ان على الدليل الأول أيضا بانهم ما انما يصيران سببا اذا اقلوا المحل وأثرافيه والخيار والتقسيد عنان ذلك والحق أنه لا يراد على الدليل شيء منهما فانما انما انما يمنع التعليق للتأثير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الأمر ولا تعليق ههنا وانما هو تقسيد ومفاده تحقق هذا المقيد في نفس الأمر ففيه افضاء وتأثير غاية ما في الباب أن الأثر لا يوجد الا حين وجود القيد فافهم (وأجيب عن الأول بان الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة) لدفع العيب والقياس يقتضى لزوم العقد (وهي) أي الضرورة (بعدم الخيار) فقط فالحكم يتعلق به وأما السبب فتعلقه من غير ضرورة فان تعلقه بوجوب تعلق الحكم أيضا بدون العكس والقياس يأتي عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل (و) أجيب أيضا (بان الشرط بعلى لتعلق ما بعده كما قيل فأتى على أن تأتي بمعنى ان أتى أنتي) وانما كان المعلق ما بعده وهو الخيار (فالبيع منجز 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 أن أنت طالق على ألف بمعنى ان أدبت ألفا فانت طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا ما بعده والى أن يحذف عن الجواب حديث كون شرط على تعليق ما بعده بل يقال البيع منجز وانما الخيار في الفسخ فان المقصود اني بعثت الخيار في الفسخ بقرينة جزئية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التحلف للدليل الا باعتبار الاختلاف في السند فافهم (و) أجيب (عن الثاني التعليق عين وهو لا اعدام) يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والآن ترى هذا المحذور (فلا يفضى الى الوجود) غالبا بل الى الكف فلا ينعقد سببا (وأما الاضافة فانها تحقق المضاف) فان طالق غدا لا فائدة أن الطلاق متحقق في الغد فالمقصود تحقق الطلاق فصار هذا تطبيقا في الحال مفضيا الى الوقوع غدا فان تعقد سببا (وربان اليمين قد يكون للحمل والخط) على وقوع الشرط لا لا اعدام (كان بشرتي بقصدوم ولدي فأنت حر) فينبغي أن ينعقد سببا الآن يقال لما لم ينعقد ما هو للتع سببا لم ينعقد ما هو للخط أيضا عدم القول بالفصل (وقد يفرق بالخطر) والشك (وعدمه) يعني ان التعليق يكون المعلق عليه مشكوكا الوجود فلا يفضى الى الجزاء غالبا فلا ينعقد سببا وأما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا بل متحققا فيفضى الى تحقق ما قيد فيتعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة أي اذا كان اليمين بأمر محذور كالطلاق ونحوه فهو لا اعدام والافلحث وعلى هذا فالخطر يمنع النزع وهذا مختلف للمعتبرات المنقولة فيها هذا الكلام ولعله من خطأ الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد ان اعدام انما يكون اذا كان اليمين بأمر محذور ولا فلتحث ودعوى الاعدام عموما في كل عين غير

محمتم للندب (شبه الصابرين الى أنه للوجوب) وجميع ما ذكرناه في ابطال مذهب الندب جارها هنا وز يادوه وأن الندب داخل تحت الامر حقيقة كقدمناه ولو حل على الوجوب لكان مجازا في الندب وكيف يكون مجازا فيه مع وجود حقيقة اذ حقيقة الامر ما يكون ممثله مطيعا والممثل مطيع بفعل التسبب وذلك اذا قيل أمرنا بكذا حسن أن يستفهم فيقال أمرنا بوجوب أو أمرنا باستحباب وندب ولو قال رأيت أسدالم يحسن أن يقال أردت سبعا وأشجاعا لأنه موضوع التسبب ويصرف الى الشجاع بقربة وشبههم سبع * الأولى قولهم ان المأمور في اللغة والشرع جميعا يفهم وجوب المأمور به حتى لا يستبعد التزم 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 فلنا هذا كله نفس الدعوى وحكاية المذهب وليس شئ من ذلك مسلما وكل ذلك علم بالقرآن فقد تكون الامم مع المأمور وعهد وتقرن به أحوال وأسباب بها يفهم الشاهد الوجوب

معقولة فتدبر (لكن يستلزم) هذا الفرق (عدم جواز تعجيل الصدقة فيما اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان) لان قدموم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعليق بالشرط والتعجيل أداء قبل الوجوب (و) يستلزم (كون اذا جاء غدا فانت حر مثل اذا مت فانت حر) لان محي الغدا أمر متيقن كالموت فينقد المعلق بانعقد سببا للعق في الحال كالتعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في صورتين لوجود السبب للعق فهما (مع أمهم) يفرقون (ويجوزون بيعة في الأول دون الثاني أقول في الأول) وهو ما اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان (العبارة الفعلية) لان الحكم فيه بالشبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخطر وانما يلحق من خارج (فيتحقق الايقاع) من الماذر فانه قد سببا (بخلاف التعليق) فان العبارة فيه مجرد افاضة اللزوم من غير نظر الى تحقق الطرفين أو أحدهما فلا ايقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وجود اللزوم فتدبر (و) أقول (في الثاني) وهو تعليق العتاق بالموت (التعليق سبب الآن للتدبير شرعا) وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفوض اليه التعليق بالموت فهو السبب (لا المعلق) أي ليس السبب فيه المعلق وهو أنت حر للعق حتى يرد النقض وقد بينا سابقا ان المعلق ليس سببا للعق لعدم افضاء وعدم دليل شرعي (بخلاف العتاق) وهو اذا جاء غدا فانت حر لانه ليس سببا للعتاق شرعا ولا تصرف آخر وقد بينا سابقا ان التعليق لا يصلح سببا للعق لعدم افضاء اليه واعلم ان محي الغدا في اذا غدا مشكوك الوجود فان الشرط ليس المحي 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 اذا مت فليس الموت مطلقا بل الموت قبل موت العبد وهو مشكوك أيضا فينبغي أن لا ينقد فالاشكال هكذا لا ما 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 للملك وهو من شرط الاعتاق وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن أصل الاراد أيضا لكن أورد عليه الشيخ الهدا أن الثلث يقع في ملك الميت ويقتدى بحال الوصايا وهذا أيضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذ الموت وأنت 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 الملك ويصير الموصي له خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان لم يكن الموصي له معينيا في القرب فقط كهذه الوصية فيظهر أثره في آخر جزء من الحياة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط بخصوصية فيه لا يمنع السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا تقرير كلامهم على طبق مرادهم وبعدي خبان في الزوايا والله أعلم بأحكامه (فأفهم) الشافعية (قالوا) أتوا بالتعليق لمنع نزول المعلق (لا غير) (كافي تعليق القنديل) فانه يمنع نزوله لاقتضائه نزوله (والمعلق الحكم لأن ملزم ودخول الدار وقوع الطلاق) وهو الحكم (لا الايقاع ضرورة) (قالوا) (ثانيا) لو لم يكن (المعلق بالشرط) سببا عند التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط) فلم يقع الطلاق عنده (وهو باطل) والجواب عنهما ما ديت لا يخفى) أما عن الأول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في أن سببه موجودا أن أم بعد تحققه اقتضاء ان ليس في التالي ايقاع أصلا انما هو بعد وجود الشرط واعلم أن قول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قبله فهذا المقيد يقتضي الوقوع ففیه اقتضاء ان كان انشاء أو سبقه شئ فيه اقتضاء هو الخبر عنه فوجد السبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط ويقتضي

واسم العيصان لا يسلم اطلاقه على وجه الذم الا بعد قرينة الوجوب لكن قد يطلق لاعلى وجه الذم كما يقال اشترت عليك نعصنتي
 وعالفتي * الشبهة الثانية ان الايجاب من المهمات في المحاورات فان لم يكن قولهم افعل عبارة عنه فلا يبقى له اسم ومحال
 اهمال العرب ذلك فلنا هذا يقابله ان الندب امر مهم فليكن افعل عبارة عنه فان زعموا ان دلالة قولهم نذبت وأرشدت
 ورغبت فدلالة الوجوب قولهم أوجبت وحثمت وفرضت وألزمت فان زعموا أنه صيغة اخبار أو صيغة ارشاد فأن صيغة الانشاء
 عورضوا عمله في الندب ثم يبطل عليهم بالبيع والاجارة والنكاح اذ ليس لها الا صيغة الاخبار كقولهم بعث وزوجت وقد جعله
 الشرع انشاء اذ ليس لانثائه لفظ * الشبهة الثالثة ان قوله افعل اما ان يفيد المنع او التحير او الدعاء فاذا بطل التحير والمنع
 تعين الدعاء والايجاب فلنابل ببق قسم رابع وهو ان لا يفيد واحدا من الاقسام الا بقرينة كالانقضاء المشتركة فان قيل
 ليس قوله لا تفعل افاذ التحريم فقوله افعل ينبغي ان يفيد الايجاب فلنا هذا قد نقل عن الشافعي والمختار ان قوله لا تفعل

اليه هذا ان كان انشاء والاولا بدمن تحقق لزوم وهو الانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك ان تجيب باننا سابقا
 ان الشرطية لا تفيد الا الملازمة بين الشئين انشاء كان أو اخبارا وهي لا تفضي الى وقوع الجزاء او ايقاعه فلا تصلح للسببية
 وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه يكون للنوع وايضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فاحال ما علق به
 ولو نزلنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الابانة فان من وراء المنع واما اذا كان الجزاء كلاما او الشرط قد عرفت أنه
 يكون قضية تقديرية بمساوفة للشرطية فكيف يحكمها بخلاف المضاف فانه لا تقدر فيه بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت
 معين أو اخبار عنه فتدبر واما عن الثاني فبمع الملازمة وهو ظاهر وشديد اركان الاستدلال بان المتكلم لا يصنع له عند وقوع
 الشرط واعتباره مطلقا عند تقدير مجرد اعتبار لا يصلح لابتناء الأحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير
 أهل بل مجنون لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال التكلم ايقاعا لم يكن ايقاعا عند الشرط ايضا فثبت الملازمة ولك ان تجيب عنه
 بأنه لا يلزم الصنع عند الشرط بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مفضيا الى شيء 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 عما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا ندر لان آدم
 فيما لا يملك ولا عتقه فيما لا يملك ولا يطلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو أحسن شيء روي في الباب وفي رواية للحاكم عن أم المؤمنين
 عائشة مرفوعا لا يطلاق الا بعد نكاح ولا عتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي
 رواية عبد الرزاق وأبي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا لا يطلاق فيما لا يملك ولا يبيع فيما لا يملك
 ولا عتق فيما لا يملك ولا وفاء نذرا الا فيما يملك ولا نذرا الا فيما لا يبيع به وجه الله ومن حلف على معصية فلا يعين له ومن حلف على
 رحم فلا يعين له وفي رواية ابن ماجه عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا يطلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك الروايات كلها في
 الدرر المنثورة قلنا أو لا مفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك واما الايقاع فكوت عنه والكلام فيه والأول متفق بيننا
 وبينكم ولو سلم أن المراد الايقاع فالمراد التحيز كيف وليس التعليق عندنا لطلاقا ولا ايقاعا له فليس داخل فيه وهو ظاهر واستند
 بأن من حلف لا يطلق نساءه فعلق الطلاق بشئ لا يحتم ولو كان طلاقا فاحت فعمل أنه لا يسمى طلاقا واعتراض بأن مبنى الأيمان
 على العرف والعرف فيه أن لا يطلق تحيرا وهذا ليس بشئ فانه قد مر أن العرف محصص فبخص الحديث لو سلم شمول الطلاق له
 فافهم ثم هذا الحمل ما تروى عن الزهري والشعبي وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تأويل الحديث بهذا النمط وروى ابن أبي شيبة
 عن سالم والقاسم بن محمد وعمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل ايضا عن سعيد بن المسيب وهطاء
 وجاد بن أبي سليمان وشريح كذا في فتح القدير وربما عترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل
 عن رجل قال يوم أتزوج فلانة فهى طالق قال طلق فيما لا يملك وبما رآه هو ايضا عن أبي ثعلبة قال قال لي عمرا عمل لي عملا
 حتى أزوجك ابنتي فقلت ان أتزوجها فهى طالق قلت نعم بدالي أن أتزوجها فانت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم
 فسأله فقال لا تزوجها فانه لا يطلاق قبل النكاح وفي التلويح نسب الى عبد الله بن عمرو بن العاص هذا العين ولا يتوجه هذا
 الجواب حينئذ وقال هذا حديث مفسر لا يقبل التأويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن

مرتدين التزويه والتحرير كقوله افعل ولو صح ذلك في النهي لما جاز قياس الامر عليه فان اللغة تثبت نقلا لقياسا فهذه شبههم اللغوية والعقلية * اما الشبهة الشرعية فهي أقرب فانه لو دلل دليل الشرع على ان الامر للوجوب لمجتمعا على الوجوب لكن لا دليل عليه وانما الشبهة الاولى قولهم نسلم ان اللغة والعقل لا يدل على تخصيص الامر بالوجوب لكن يدل عليه من جهة الكتاب قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ثم قال فان تولوا فاعلموا ان الله ما جعل عليكم ما حلتم وهذا الوجه فيه لان الخلاف في قوله وأطيعوا قائم انه للندب أو الوجوب وقوله فعليه ما حل وعليكم ما حلتم أي كل واحد عليه ما حل من التبليغ والقبول وهذا ان كان معناه التهديد والنسبة الى الاعراض عن الرسول عليه السلام فهو دليل على أنه أراد به الطاعة في أصل الايمان وهو على الوجوب بالاتفاق وغاية هذا اللفظ عموم فنخصه بالاوامر التي هي على الوجوب وكل ما يتسلك به من الآيات من هذا الجنس فهي صيغ أمر يقع النزاع في انه للندب 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 قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدى يسرق الحديث بل ضعف أبو بكر القاضي شيخ السهيلي جميع الأحاديث وقال ليس لها أصل ولذا لم يعمل بهما مالك وربيعة والأوزاعي هذا وقالوا ربنا روى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال الحسن البصري سألت رجلا عن عليا قال قلت ان تزوجت فلانة فقهى طالق فقال علي ليس بشئ وهذا انما يتشبه منهم بطريق الجدل والافقوال الصحابي ليس حجة عندهم قلنا معارض بما روى مالك في الموطأ أن سعيد بن عمر بن سليم الرازي سألت قاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته كظهر أمه ان هو تزوجها فامر عمر بن حويز تزوجها لا يقر بها حتى يكفر بكفارة المظاهر كذا في فتح القدير وأما الجواب بأن أهل الحديث قالوا لم يلاق الحسن أمير المؤمنين عليا كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشئ فانهم شهداء على النبي وقد انفقوا على كونهما في المدينة مدة فقدم اللقاء بعيد ثم أصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السنن متصلا لاربية في اتصاله وملاقاه والظعن فهم لا يجترئ عليه مسلم ويضلل من عقله الصبان وأيضا قد بلغ الأسياد حد التواتر والرواية كلهم أولياء أصحاب كرامات وبالجملة الشك فيه زلة عظيمة فافهم وأما رد الجواب بأن المرسل ليس حجة فليس بواردا مقصوده أنه ليس حجة عند معارضة السنن وما عن أمير المؤمنين عمر مسندها وقالوا انما قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا 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 أخطأ 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 تنقيح عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم ما اذا نكح ثم طلق قبل المس وتأو بل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ لمعارضة قول ابن مسعود لا يقوم قوله حجة أيضا فافهم ولقد أطنبنا الكلام في هذه المسئلة فانه مما زال فيه أقدم الراشدين والله أعلم بأحكامه ﴿ تذييل * التعليق هل يبقى مع زوال المحلية للملك (فرزفر) يقول (نعم) يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فأبانهما ثلاثا يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلقت (قياسا على الملك) يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا مشبه (والعلماء الثلاثة) الامام أبو حنيفة وصاحبهما قالوا (لا يبقى) له أن المعلق بالشرط ليس سببا في الحال انما السبب وقت وجود الشرط وفي ذلك الوقت المحل مع الملك متحقق (أقول وهو) أي قول أعنتنا (الحق لان الشرط جزء أخير من العلة التامة حتى لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وانما يكون) الشرط جزءا أخيرا (بقاء المحلية) والافتقار على أمر زائده اذا 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 أيضا كذلك فانه بعد النكاح بعد التحلل اذا وجد الشرط يوجد الطلاق من غير توقف على أمر آخر وأما توقفه قبل انعقاد سبب على الغير فلا يضر كما أنه يتوقف بعد الابانة الواحد على الملك واعتراض مطلع الاسرار الالهية أي قدس سره أن ارتفاع المحلية رأسا يمنع الشرطية كفي حرمة المصاهرة وغيرها لعدم الفائدة وأما ارتفاع المحلية مؤقتا كفي المطابقة الثلاث فلا يوجد ارتفاع الشرطية فهو له اذا انتفت المحلية انتفت الشرطية ممنوع ان أراد ما مع الارتفاع الوقت وان أراد الارتفاع رأسا فاسلم لكن لا ينتفع ثم أجاب بالبناء على مسئلة الهدم أن حل المحل قد ارتفع رأسا وهذا حل جديد

فان كان أمرا عاما يحمل على لامر باصل الدين وما عرف بالدليل انه على الوجوب وبه يعرف الجواب عن قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم فكل ذلك أمر بتصديقه ونهى عن الشك في قوله وأمر بالانقياد في لاتبين بما وجهه * الشبهة الثانية تمسكهم بقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قلنا ندعون أنه نص في كل أمر او عام ولا سبيل الى دعوى النص وان ادعيت العموم فقد لا نقول بالعموم ونتوقف في صيغته كأن نتوقف في صيغة الامر أو تخصصه بالامر بالدخول في دينه بدليل أن نديه أيضاً أمره ومن خالف عن أمره في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واستشهدوا شهيدين وأمثاله لا يتعرض للعقاب ثم نقول هذا نهى عن المخالفة وأمر بما وافقه أى يؤتى به على وجهه ان كان واجبا فواجبا وان كان نديا فنديا وبالكلامة في صيغة الإيجاب لافي الموافقة والمخالفة ثم لا تدل الآية الا على وجوب أمر الرسول عليه السلام فابن الدليل على وجوب أمر الله تعالى * الشبهة الثالثة تمسكهم من جهة السنة باخبار آحاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا

حادث ابتداء فان الزوج الثاني محلل عندنا هذا لا تخفى متانته لكن لو رجع وقبل ان ارتفاع الحلية بحيث لا يأتي محي عمل آخر لا ينافي الشرطية لم يبعد فالأولى في الاستدلال لهم أن الظاهر أنه ما علق الاما في ما حكه وهو لم يعلق حال التعليق الا للثالث وقد بطلت بالتجيز فلم يبق معلقا وأما الطلقات الثلاث المألو كد بعد التحلل فلم تكن داخلية في الطلاق المعلق فتدبر ﴿ ومنها مفهوم الغاية قال به القاضي ﴾ من الشافعية ﴾ (وعبد الجبار) من المعتزلة ﴾ (أيضا) كإقال به كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط (والمشهور) في تفسير مفهوم الغاية ﴾ (أنه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقأوا) في الاستدلال (ولو يكن) مفهوم الغاية مفهوما (لم تكن الغاية غاية) اذ لو تناول الحكم لما بعدهما يكن الحكم منتها لهما (وقيل النزاع في نفس الغاية) فالقائل بعفوهما 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 الغيا (وأبضا) غاية ما لزمنه انتهاء الحكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النقي و (انقطاع الحكم النقي) بهذا الكلام مسلم لكن لا ينعفكم) فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع (وأبضا) نسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم المفهومية لجواز أن يكون) هذا النفي (إشارة كإهو قول مشايخنا) الكرام من الامام نقر الاسلام وشمس الأئمة ومن تبعهما وتحققه أن مقصود المتكلم افادة الحكم منتها الى الغاية ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعده فافهم انفعال اللوازم الغير المقصودة والمفهوم انما يلزم لو كان مقصودا بالتكلم ولو في الجملة فافهم ﴿ ومنها مفهوم العدد ﴾ وهو نفي الحكم الثابت بعدد 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 منكر) له كالامام نقر الاسلام وشمس الأئمة وغيرهما (كالبياضى) واما الحرمين والقاضى أبى بكر كلهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين بعدم الدليل والاصل عدم إجماع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (و يؤيده الزيادة على الخمس الفواسق) المذكورة في حديث خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة واه الشيخان) كالذئب) فعلم أن حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا التأيد انما يتم لو لم يكن الذئب داخل في الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذئب وأما جواز قتل الكلب العقور فلانه ليس من الصيد (ومهم قائل) كالطحاوى وقال الشيخ أبو بكر الرازى قد كنت أسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد يدل على ان ما عداه حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية (ويؤيده ما في الهداية رداعلى الشافعى) رحمه الله تعالى في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية (القياس على الفواسق) ممنوع لمسا فيه من الطال العدد هذا) وانما يتم التأيد لو لم يكن الرأما قيل الرذعية لأنه ثابت بدلالة النص دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة وأبضا لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر ﴿ ومنها مفهوم اللقب ﴾ وهو ثبوت الحكم المخالف المنطوق فيما وراء اللقب (والمراد ما يع اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والمنداد من المالكية) والجمهور من الحنفية وغيرهم منكرون اياه (لجمهور) أولا (أنه) طريق (متعين) لتعريف المحكوم عليه بالمنطوق لانه لو لاه لاختل 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 البررة وقد عتقت تحت عمد وكرهته لورا حتمته فقالت بأمرها يا رسول الله فقال لا إنما أنا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد علمت أنه لو كان أمر الوجوب وكذلك عقلت الأمة قلنا هذا وضع على بررة وتوهم فليس في قولها الاستفهام أنه أمر شرعي من جهة الله تعالى حتى تطيع طلبا للثواب أو شفقة لسبب الزوج حتى تؤثر عرض نفسها عليه فإن قبل شفاعته الرسول عليه السلام أيضا مندوب إلى اجابته وفيها ثواب قلنا وكيف قالت لا حاجة لي فيه والمسلم يحتاج إلى الثواب فلا يقول ذلك لكننا اعتقدت أن الثواب في طاعته في الأمر الصادر عن الله تعالى وفيما هو الله لا فيما يتعلق بالأغراض الدنيوية أو علمت أن ذلك في الدرجة دون ما ندبت إليه فاستفهمت أو أفهمت بالقرينة أنها سكتت في الوجوب فعبرت بالأمر عن الوجوب فأفهمت ومنها قوله عليه لسلام لولا أني أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة فدل على أنه للوجوب والأفهمندوب قلنا لما كان قد حثهم على السؤال ندبا قبل ذلك أفهمم أنه أراد بالأمر ما هو شاق أو كان قد أوحى إليه أنكر أمرتهم بقولك استأنا كالأوجين ذلك عليهم فعلنا أن ذلك يجب باليجاب الله تعالى عند إطلاقه صبغة الأمر ومنها قوله عليه السلام لأبي سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه أما سمعت الله تعالى يقول استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم فكان هذا التوجيه على مخالفة أمره قلنا لم يصدر منه أمر بل مجرد نداء وكان قد عرفهم بالقرائن تفهيمها ضروريا وجوب التعظيم وإن ترك جواب النداء تهاون وتخفيف بأمره بدليل أنه كان في الصلاة وإتمام الصلاة واجب ومجرد النداء لا يدل على ترك واجب بل يجب تركه بما هو واجب منه كما يجب ترك الصلاة لانقاذ الغرق ومجرد النداء لا يدل عليه ومنها قول الأقرع بن حابس أحننا هذا العامنا هذا أم لا بد فقالت عليه السلام لا بد ولوقلت نعم لوجب فدل على أن جميع أو أمره لا يجب

والشرط كما عرفت (و) للجمهورية (لزم تكفر من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأحياه وسلم) على تعدد ربوبية مفهوم القلب فإن مفهومه ليس غير رسول الله وهو رسول الله وهو تكفر (و) لزوم تكفر من قال (زيد موجود) فإن مفهوما ليس غيره موجودا (ظاهرا) المعنى أن الكفر بحسب ظاهر العبارة (قبل وقوع الأزام به للدقائق بعداد والجدال) فيه (بحال) فإن المفهوم ظني وأضعف من المنطوق لاسيما الحكم فيضجل عند معارضة المنطوق والمحركات دلت على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم والقاطع دل على وجود غيره من الله تعالى وإنما كان هذا جديلا لأنه يلزم أن يكون كفر مع قطع النظر عن معارضة أمر آخر والتزامه شنيع جدا وأيضا قد خوطب بهذا القول المشركون أولا وأمره وابتدعه ولم يكن حينئذ المحكمات حينئذ يكون هذا الكلام مجتمعا فافهم (واستدل لو كان) المفهوم (حقا كان 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 لوصح) الجواب (لكان كل قياس مفهوما) موافقا (والثابت به ثابت بالنص) وهو خلف (وثانيا كما قيل المعبر في القياس مطلق المساواة) والشركة (ولا ينافي 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 الخالف أقول التحقيق أن بناء) مفهوم (المخالفة على عدم المائدة أصلا) وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهو الموافقة اصطلاحاً وخفية وهو القياس) فإن مطلق الموافقة فائدة فلا بد من انتفاءها (حيث قالوا الشرط) للمفهوم (عدم الموافقة أرادوا أعم لغة أو دلالة أو قياسا) فقد ظهر أن محل القياس ليس من مجال مفهوم المخالفة (وحيثئذ) الاشكالان (يندفعان فافهم) وهذا بعينه ما قال في التلويح إن شرط المفهوم انتفاء المشاركة في عمدة الحكم فيجب انتفاءه فلا يبطل به القياس وهذا غير وافي لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا الا اذا غلب خص المجتهد ولم يجد المفهوم لا يثبت الا عند المجتهد بعد نظر أدق فلا تكون الدلالة لغوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوصا بطل بالكتابة وهذه الحجة تبطل سائر أقسام المفهوم وكنت قد عرضت هذا على أبي مطلع الاسرار الالهية قدس سره فأفاد أن مذهبهم أن المفهوم مدلول للكلام لكن القياس دليل بعارضة وهو قوي عن المفهوم فيقدم عليه لا تعارض كما يقدم على الامام المخصوص وهذا لا يضر كونه مدلولاً للكلام فافهم فإنه غاية التوجيه وعبارات أكثر معتبراتهم تأتي عنه فانهم قالوا الشرط عدم الفوائد بأسرها سوى المفهوم وعدوانها الدلالة والقياس فتدبر مثبت ومفهوم القلب (قالوا الوفا للخصه ليست أي زانية يتبادر منه

فلما قد كان عرف وجوب الحج، وله تعالى والله على الناس حج البيت بامور أخر صرح بجهة لكن شك في أن الامر بالتكرار أو بالمرة الواحدة فإنه متردد بينهما ولو عين الرسول عليه السلام أحدهما العين وصار متعينا في حقه ناسيا به فعنى قوله لو قلت نعم لوجب أى وعينت لتعين * الشبهة الرابعة من جهة الاجماع زعموا أن الأمة لم تزل في جميع الاعصار ترجع في ايجاب العبادات وتحريم المحظورات الى الاوامر والنواهي كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقاتلوا المشركين كافة وقوله ولا تقربوا الزنا ولا تأكلوا الربوا ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم ولا تقتلوا أنفسكم ولا تسكحوا ما نكح آباؤكم وأمشاله والجواب أن هذا وضع وتقول على الأمة ونسبة الهم الى الخطا ويجب تزييمهم عنه نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الامر للوجوب وانما فهمه المحصولون وهم الافلون ذلك من القران والأدلة بدليل اهتم قطعوا ووجوب الصلاة وتحريم الزنا والامر محتمل للنسب وان لم يكن موضوعه والتهى يحتتمل التزييم وكيف قطعوا مع الاحتمال لولا أدلة قاطعة وما قولهم لا كقول من يقول الامر للنسب بالاجماع لانهم حكموا بالنسب في الكتابة والاستسناد وأمشاله لصيغة الامر والأوامر التي حلتها الأمة على النسب أكثر فان النوافل والسنن والآداب أكثر من الفرائض اذ ما من قريضة الا ويتعلق بها وياتمها وما دأبها سنن كثيرة أو تقول هي للإباحة بدليل حكمهم بالإباحة في قوله فاصطادوا وقوله فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وان كان ذلك للقران فكذلك الوجوب فان قيل وماتلك القران قلنا 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 والمرض الى غير ذلك وأما الزكاة فقد اقترن بقوله تعالى وآتوا الزكاة قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الى قوله فتكوى بها جباههم وجنوحهم

نسبته أى نسبة الزنا الى أمه ولذا وجب الحد حد القذف (عند الامامين مالك وأحمد قلنا) هذا الانفهام بالقربة الجزئية في خصوص هذا التركيب (لا باللعنة) حتى يلزم في كل لقب على أن هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لمساوى أمه أو أم كل أحد وهو ليس من مفهوماته قالوا انما يفهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الماء من الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وهم من أجله أهل اللسان ففهمهم جهة قلنا ففهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فليبقى غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم الامام أبو حنيفة من حديث اليين على من أنكر عدم اليين على المدعى لان المعنى كل عين على من أنكر وانما 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 والحدث الاول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذى عن ابن عباس (مسئلة انما *) لفظ (انما كان وما كافة) زائدة فليس فيه اثبات ونفى (كقوله عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (انما الرباني النسب) وليس المقصود حصر الربا فيها بل قد يكون في الفضل أيضا (ونسبه في البديع الى الخفية دون التحرير) وفيه نسب للخفية عدمه فانما زيد قائم كله قائم وقد تكررت منهم نسبه وأيضالم يجب أحد من الخفية تمتع أفادته في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النية في الوضوء بل تقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيحة لكن في التأييد نظر فانهم انما لم يجيبوا منع أفادتها الحصر لأن مدار الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر (وهو الصحيح عند النجوين كما في شرح المتهاج وقيل تفيد الحصر) أى حصر ما يلي انما متأخر فيما بعده فتفيد النفي والاثبات (فقبل) هذا الحصر (منطوق) لما هو موضوعه وهو مختار التحرير (وقيل مفهوم) فليس موضوعا (قالوا) أى القائلون بالحصر (أولان ان اللاتبات ومال النفي) فانما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر (وهو) فاسد (كثري) فان ما زائدة زبدت لا بطل عمل ان ولم يعهد في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي (و) قالوا (انما) قوله عليه وآله الصلاة والسلام (انما الولاء لمن أعتق) يفيد نفي الولاء لغيره وسبق أيضا كذلك على ما شهد به قصة نزوله (قلنا) لان سلم أفادة انما نفي الولاء عن غيره (بل) يفهم (من العموم) لأنه اذا كان كل افراد الولاء أعلن أعتق لم يبق ولا يكون لغيره (فان قلت يجوز الاشتراك في الولاء) (كملكية الدار) فيصح ان الولاء له في الجملة (قلت الظاهر) من هذا الكلام (الاستقلال) أى استقلال مملوكة الولاء (ومال لغيره ليس له) عرفا (كما يقال ملكية الدار زيد بأهله ملكية عمر وظاهرا) حتى لو أقر بهما زيدا ليعلم اقراره بعده لعمرو وانما ذلك لفهم الاستقلال فافهم (وأما مثل العالم زيد)

وتظهرهم وأما الصوم فقوله كتب عليكم الصيام وقوله فعدة من أيام أخر وإيجاب تداركه على الحائض وكذلك الزنا والقتل ورد
 فهما هديتان ودلالات وتواردت على طول مدة النبوة لا تخصي فلذلك قطعوا به لا بمجرد الامر الذي منتهاه أن يكون ظاهرا
 فيطرق اليه الاحتمال (مسئلة) فان قال قائل قوله افعل بعد الحظر ما موجه وهل تقدم الحظر تأثير قلنا قال قوم
 لا تأثير لتقدم الحظر أصلا وقال قوم هي قرينة تصرفها الى الاباحة والخيار أنه ينظر فان كان الحظر السابق عارضا لعلته وعلقت
 صيغة افعل بزواله كقوله تعالى فاذا حلتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه الى ما قبله
 وان احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بنسب وابعاحه لكن الاغلب ما ذكرناه كقوله فانتشر واو كقوله عليه السلام كنت
 نهيتكم عن لحوم الاضاحي فأذخروا أما اذا لم يكن الحظر عارضا لعلته ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل
 التردد بين الندب والاباحة ونزجها هنا احتمال الاباحة ويكون هذا قرينة تزج هذا الاحتمال وان لم تعينه
 اذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع أما اذا لم ترد صيغة افعل
 لكن قال فاذا حلتم فانتم ما مورون بالاصطيداء فهذا يحتمل الوجوب والندب
 ولا يحتمل الاباحة لانه عرف في هذه الصورة وقوله أمر تكم بكذا
 يضاها قوله افعل في جميع المواضع الا في هذه
 الصورة وما يقرب منها
 (تم الجزء الاول من المستصفي وبلية الجزء الثاني وأوله النظر الثالث في موجب الامر ومقتضاه)

أى فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر جزئيا من جزئياته (ولا عهد) ثمه (ف قيل لا يفيد الحصر أصلا) لا مفهوما ولا منطوقا
 (وقيل) يفيد وهو (منطوق وهو الحق لكنه اشارة) فان معناه العالم عين زيد على طريق الجمل الاولى كما ذكره عبد القاهر فيما
 اذا كان الخبر معرفة أو كل العالم زيد وعلى كل تقدير يلزمه ان العالم ليس غير زيد (وقيل) الحصر (مفهوم) لكن على هذا
 يكون مفهوما من قبيل مفهوم اللقب (قيل) هو الحق (لقطع بأنه لا نطق بالشي أصلا أقول) لان سلم أنه لا نطق بل (بكنى
 للاشارة للزوم عقلا) وهو متحقق كما بينا (لنا لولم يفد) الحصر (لكان كل عالم زيد الا لارجح) البعض دون البعض فلا يصح
 العهد فيتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد (وما في المختصر أنه يلزم مثله في العكس) أى في زيد العالم فما هو جوابكم
 فهو جوابنا (فندفع) لان المدعى غير مختلف وان عم الدليل (اذ أعم المعاني مصرحون بالمساواة) بينهما (فانما وجه الفرق على
 الفارق) بينهما عالينا وقد يجب بالفرق بأنه يمكن فيه العهد لتقدم جزئي من جزئياته فتأمل فيه (وقد يقال) في الجواب (الوصف
 اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة به) فيكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر (واذا وقع مسندا) كما في
 التأخير (قصد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول) ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفيد الحصر فاقترا (كذا في شرح
 المختصر ورد بأن الفرق) المذكور (انما هو في النكرة الواقعة خبرا (دون المعرفة قيل) في جواب الرد (قد تقرر) في غير هذا
 الفن (أن المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة أو نكرة أقول التحقيق) ههنا (أن مناط الحصر) فيه (هو جمل
 هوهر) أى الاولى (لا الشائع) اذ حصله ثبوت شئ للموضوع 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 أن المحمول بالجمل المتعارف هو المفهوم لا في الجمل الاوى (على أن الحق هو الحكم على الطبيعة)
 من حيث الانطباق على الذات (دون الذات) وقد تحقق في السلم ونحن أيضا قلنا القول في شرحه ثم المقصود منه الاعتراض
 على هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام (ثم افادة تقديم ماحقه التأخير للحصر) نحو ايانك (عبد) وتفصيل أنواعها مع
 ما فهم من الاختلاف فذكر في علم المعاني) فلان ذكره (هذا تمت مقالات المبادئ بفضل ولي التوفيق والأبدي)
 أى النجاء الحمد لله الذي يسرنا لشرح 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 الآخرين
 شفيع المذنبين وأنلني شفاعته يوم الدين صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين
 (تم الجزء الاول من فوائح الرجوت بشرح مسلم الثبوت وبلية الجزء الثاني في الكلام على الأصول الاربعه الكتاب والسنة الخ)

(فهرست الجزء الأول من المستصفي لجة الاسلام الامام الغزالي في الأصول)

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٣٣	الفصل الثاني في النظر في المعاني المفردة	٢	خطبة الكتاب
٣٥	الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المولفة	٤	صدر الكتاب - بيان حد أصول الفقه
٣٧	الفن الثاني في المقاصد وفيه فصلان	٥	بيان مرتبة هذا العلم ونسبته الى العلوم
	الفصل الأول في صورة البرهان	٧	بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة
٤٣	الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان	٨	بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه
٤٩	الفن الثالث من دعامة البرهان في الواحق وفيه فصول		تحت هذه الأقطاب الأربعة
	الفصل الأول في بيان ما تنطبق به الألسنة الخ	٨	القطب الأول هو الحكم الخ
٥١	الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتبديل الى ما ذكرناه	٨	القطب الثاني في المبره وهو الكتاب الخ
٥٢	الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات	٩	القطب الثالث في طرق الاستثمار
٥٤	الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان دلالة	٩	القطب الرابع في المستثمر
٥٥	القطب الأول في الثمرة وهي الحكم وينقسم الى أربعة فنون	٩	بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها
	الفن الأول في حقيقته	١٠	مقدمة الكتاب
٥٥	مسئلة ذهب المعتزلة الى أن الأفعال تنقسم الى حسنة وقبيحة	١١	بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان وفيه دعامتان
٦١	مسئلة لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للمعتزلة	١٢	الدعامة الأولى في الحد وتشتمل على فئتين
٦٣	مسئلة ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة	١٢	الفن الأول في القوانين وهي ستة
٦٥	الفن الثاني في أقسام الأحكام	١٢	القانون الأول أن الحد انما يذ كر الخ
٦٧	مسئلة الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين أقسام محصورة	١٣	القانون الثاني أن الحد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق الخ
٦٩	مسئلة ينقسم الواجب الى مضيق وموسع	١٥	القانون الثالث أن ما وقع السؤال عن ماهيته الخ
٧٠	مسئلة في حكم ما اذا مات في أثناء وقت الصلاة فخأه	١٧	القانون الرابع في طريق اقتصاص الحد
٧١	مسئلة اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب	١٨	القانون الخامس في حصر مداخل الخلل في الحدود
٧٢	مسئلة قال قائلون اذا اختلفت منكوحة بأجنبية وجب الكف عنهما الخ	١٩	القانون السادس في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا الخ
٧٣	مسئلة اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بمحدود	٢١	الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين
٧٣	مسئلة الوجوب يباين الجواز والاباحة بمحدود الخ		بحد ومفصلة - الامتحان الاول الخ
		٢٤	امتحان ثان في حد العلم
		٢٧	امتحان ثالث في حد الواجب
		٢٩	الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان وتشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد
		٣٠	الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول
		٣٠	الفصل الأول في دلالة الألفاظ على المعاني

صفحة	صفحة
١٠٥	٧٤
مسئلة قال القاضي القرآن عربي كله الخ	مسئلة في أن الجائر لا يتضمن الأمر
١٠٦	٧٥
مسئلة في القرآن بحكم ومتشابه	مسئلة المباح من الشرع
١٠٧	٧٥
كتاب النسخ وفيه أبواب	مسئلة المتدوب مأموره
الباب الأول في حده وحقيقته واثباته	٧٦
١١١	مسئلة في أن الشيء الواحد يستعمل 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 كراه في الواحد بالتويع ظاهر الخ
١١٢	٧٩
مسئلة في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال	مسئلة في تضاد المكروه والواجب
١١٦	٧٩
مسئلة اذا نسخ بعض العبادة وأشرطها الخ	مسئلة في الكلام على صحة الصلاة في الدار المغصوبة
١١٧	٨١
مسئلة الزيادة على النص نسخ الخ	مسئلة اختلفوا في أن الأمر بالشيء عمل 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 الناسي 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 المأمور موجودا الخ
١٢١	٨٨
الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه وفيه مسائل	مسئلة كلما يجوز أن يقال اجمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن
١٢٢	٩٠
مسئلة مامن حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ	مسئلة اختلفوا في المقضي بالتكليف الخ
١٢٣	٩٠
مسئلة الآية اذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها الخ	مسئلة فعمل المكروه يجوز أن يدخل تحت التكليف الخ
١٢٤	٩١
مسئلة يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن	مسئلة ليس من شرط الفعل المأموره أن يكون شرطا حاصله الأمر الخ
١٢٦	٩٣
مسئلة الاجماع لا ينسخ به	الفن الرابع من القطب الأول فيما يظهر الحكم به وفيه أربعة فصول
١٢٦	٩٤
مسئلة لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس	الفصل الثاني في وصف السبب بالحجة والبطالان والفساد
١٢٨	٩٥
مسئلة لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا	الفصل الثالث في وصف العبادة بالاداء والقضاء والاعادة
١٢٨	٩٨
خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ	الفصل الرابع في العزيمة والرخصة
١٢٩	١٠٠
الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه مقدمة وقسمان	القطب الثاني في أدلة الأحكام وهي أربعة أصول
المقدمة في بيان ألفاظ الصحابة الخ	١٠٠
١٣٢	١٠٠
القسم الأول من هذا الأصل الكلام في التواتر وفيه أبواب	الأصل الأول من أصول الأدلة كتاب الله تعالى
١٣٢	١٠٢
الباب الأول في اثبات أن التواتر يفيد العلم	مسئلة التسابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب
١٣٤	١٠٢
الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة	مسئلة في أن البسلة آية من القرآن الخ
١٣٤	١٠٥
مسئلة عدد الخبرين ينقسم الى ما هو ناقص الخ	مسئلة ألفاظ العرب تشمل على الحقيقة والمجاز
١٣٥	
مسئلة القيد شرط التكليف اتفاقا	
١٣٧	
مسئلة قطع التماضي بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل	
١٣٨	
مسئلة العدد الكامل اذا أخبر واولم يحصل العلم الخ	

صفحة	صفحة
١٨٢	١٣٩
مسئلة اذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصوراتهم الخ	خاتمة لهذا الباب في بيان شروط فاسدة
١٨٣	١٤٠
مسئلة المتبدع اذا خالف لم ينقد الاجماع دونه الخ	الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه وهي ثلاثة اقسام
١٨٥	١٤٠
مسئلة قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة	القسم الأول ما يجب تصديقه الخ
١٨٥	١٤٣
مسئلة الاجماع من الأكثرين ليس بحجة	القسم الثاني من الاخبار ما يعلم كذبه
١٨٧	١٤٤
مسئلة قال مالك الخ في اجماع أهل المدينة فقط	القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه
١٨٨	١٤٥
مسئلة اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التوارخ	القسم الثاني من هذا الأصل في اخبار الآحاد وفيه أبواب الأول في اثبات التعبد به وفيه أربع مسائل
١٨٩	١٤٥
مسئلة ذهب داود ووسعته الى أنه لا حجة في اجماع من بعد الصحابة	مسئلة في بيان المراد بخبر الواحد
١٩١	١٤٦
مسئلة اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينقد الاجماع الخ	مسئلة في جواز التعبد بخبر الواحد وعدمه
١٩٢	١٤٧
مسئلة اذا انفقت كلمة الأمة ولو في لحظة انعقد الاجماع الخ	مسئلة ذهب قوم الى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد الخ
١٩٦	١٤٨
مسئلة يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة	مسئلة الصحيح أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد الخ
١٩٨	١٥٥
الباب الثالث في حكم الاجماع	الباب الثاني في شروط الراوي وصفته
٢٠٢	١٥٧
مسئلة اذا خالف واحد من الأمة أو اثنان لم ينقد الاجماع	مسئلة في تفصيل العدالة
٢٠٣	١٦٠
مسئلة اذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصروا القول الآخر مهجورا الخ	مسئلة في الاختلاف في شهادة الفاسق المتأول خاتمة جامعة للرؤية والشهادة
٢٠٥	١٦٢
مسئلة فيما اذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعا الى واحد	الباب الثالث في الجرح والتعديل وفيه أربعة فصول
٢١٥	١٦٥
مسئلة الاجماع لا يثبت بخبر الواحد الخ	الباب الرابع في مستند الراوي وكيفية ضبطه
٢١٦	١٦٦
مسئلة الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكا بالاجماع الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب	مسئلة فيما يقوله عند الشك في سماعه من الشيخ
٢١٧	١٦٧
مسئلة لا حجة في استحباب الاجماع الخ	مسئلة اذا أنكرك الشيخ الحديث ولم يعمل به لم يصروا الراوي مجروحا
٢٢٤	١٦٨
مسئلة في أن النافي هل عليه دليل الخ	مسئلة انفراد الثقة بزيادة في الحديث مقبول عند الجماهير الخ
٢٢٢	١٩٨
مسئلة في أن النافي هل عليه دليل الخ	مسئلة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل الخ
٢٤٥	١٦٩
خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها وهي أربعة	مسئلة المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة الخ
٢٧١	١٧١
فصل في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة وأنصوصه	مسئلة خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول الخ
٣١٥	١٧٣
القطب الثالث في كيفية استثمار الأحكام من منبرات الأصول ويشتمل على صدر ومقدمة وثلاثة فصول	الأصل الثالث من أصول الأدلة الاجماع وفيه أبواب الأول في اثبات كونه حجة على منكره
	١٨١
	الباب الثاني في بيان أركان الاجماع
	١٨١
	مسئلة يتصور دخول العوام في الاجماع الخ

صحيفة	صحيفة
٣٥٩ مسألة اذا دار اللفظ بين الحقيقة والحجاز واللفظ للحقيقة	٣١٥ صدر القطب الثالث
٣٦٠ خاتمة جامعة	٣١٧ الفن الأول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة الخ وفيه مقدمة وسبعة فصول
٣٦٤ القول في البيان والبيان - مسألة في حد البيان	٣١٨ الفصل الأول في مبدا اللغات
٣٦٨ مسألة في تأخير البيان	٣٢٢ الفصل الثاني في أن الاسماء العنوية هل تثبت قياسا
٣٨١ مسألة ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم الى منع التدريج في البيان	٣٢٥ الفصل الثالث في الأسماء العرفية
٣٨٢ مسألة لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل والتخصيص للعموم كطريق الجمل والعموم	٣٢٦ الفصل الرابع في الأسماء الشرعية
٣٨٤ القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول	٣٣٣ الفصل الخامس في الكلام المفيد
٣٨٩ مسألة التأويل وان كان محتملا فقد تجتمع قرائن تدل على فساد	٣٣٧ الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب
٤٠٠ مسألة قال قوم قوله فاطعام مستين مسكينانص في وجوب رعاية العدد الخ	٣٤١ الفصل السابع في الحقيقة والحجاز
٤٠٢ مسألة في تقسيم العموم الى قوى وضعيف	٣٤٥ القسم الأول من الفن الأول من مقاصد القطب الثالث في الجمل والبيان
٤١١ القسم الثالث في الأمر والنهي	٣٥٥ مسألة اذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وحله على ما يفيد معنى واحدا فهو مجمل
٤١١ النظر الأول في حد الأمر وحقيقته	٣٥٦ مسألة ما أمكن حمله على حكم متجدد فليس بأولى مما يحتمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي
٤١٧ النظر الثاني في الصيغة	٣٥٧ مسألة اذا دار الاسم بين معناه العنوي ومعناه الشرعي قال القاضي هو مجمل
٤٣٥ مسألة ان قال قائل قوله افعل بعد الخطر ما موجه	

صفحة	صفحة
١١١ * مسألة المندوب هل هو مأثور به الخ	٢ خطبة الكتاب
١١٢ * مسألة المذدوب ليس بتكليف	٨ المقدمة في حد أصول الفقه وموضوعه وغاياته
١١٢ مسألة المكروه كالمندوب الخ	١٧ (المقالة الأولى) في المبادئ الكلامية
١١٢ مسألة الاباحة حكم شرعي	٢٣ مسألة النظر مفيد العلم بالضرورة الخ
١١٣ (مسألة المباح ليس يجنس الواجب	٢٣ مسألة قال الأشعري ان الافادة بالعادة
١١٣ مسألة المباح ليس بواجب	٢٤ (المقالة الثانية) في الاحكام وفيها أبواب
١١٤ مسألة المباح قد يصير واجبا عندنا	٢٥ الباب الاول في الحاكم
١٢٠ مسألة الحكم بالصحة في العبادات عقلي	٢٥ مسألة لا حكم الا من الله
١٢٣ الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل	٤٠ فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد
١٢٣ مسألة لا يجوز التكليف بالمتنع	٤٧ مسألة قال الأشعري به شكر المنعم ليس بواجب عقلا
١٢٨ مسألة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية	٤٨ مسألة لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل
١٣٢ مسألة لا تكليف الا بالفعل	قديم الخ
١٣٤ مسألة نسب الى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل	٥١ (تنبيه) الخفية قسموا بالفعل بالاستقراء الى ما هو
١٣٧ مسألة قسم الخفية القدرة الى ممكنة والى ميسرة	حسن الخ
١٤٠ مسألة لا يشرط القدرة الممكنة للقضاء عندنا الخ	٥٤ الباب الثاني في الحكم
١٤٣ الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف	٦٢ * مسألة الواجب على الكفاية وواجب على الكل
١٤٣ مسألة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا الخ	٦٦ * مسألة ايجاب أمر من أمور معلومة صحيح
١٤٦ مسألة المعدوم مكلف	٦٩ * تقسيم الواجب الى مؤقت وغيره
١٥١ مسألة في صحة التكليف بالفعل الممكن بالذات وفي العادة	٧٣ * مسألة اذا كان الواجب موسعا لجميع الوقت وقت لأدائه
١٥٣ مسألة اسلام الصبي العاقل صحيح الخ	٧٦ * مسألة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول الخ
١٥٤ مسألة العقل شرط التكليف الخ	٧٧ فرع صح عصر يومه في الجزء الناقص
١٥٦ مسألة الاهلية الكاملة بكال العقل والبدن	٧٨ * مسألة لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء
١٦٤ مسألة سفر المعصية لا يمنع الرخصة عندنا الخ	٨٥ * مسألة الواجب قسمان أداء وقضاء
١٦٥ مسألة المواخذة بالخطا جارة عقلا	٨٨ * مسألة اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد
١٦٦ مسألة الاكراه ملج	٩٥ * مسألة مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا
١٦٨ مسألة لا حرج عقلا أو شرعا الخ	٩٧ * مسألة وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده
١٧٢ مسألة العبد أهل للتصرف وملك اليد عندنا	١٠٣ * مسألة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
١٧٥ مسألة الموت هادم لآساس التكليف	١٠٤ * مسألة يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
١٧٧ (المقالة الثالثة) في المبادئ اللغوية الخ	بالجنس
١٨٥ * مسألة هل يجوز القياس في اللغة الخ	١١٠ * مسألة يجوز تحريم أحد أشياء كإيجابه

صفحة	صفحة
٢٤٠	١٩١
مسئلة حتى للغاية	الفصل الاول في اشتقاق المفرد وجوده
٢٤٢	١٩٢
مسائل حروف الجر	مسئلة شرط صحة اطلاق المشتق صدق أصله
٢٤٢	١٩٣
مسئلة الباء للاصاق	مسئلة اطلاق المشتق للباشرة حقيقة
٢٤٣	١٩٥
فرع يلزم تكرار الاذن في ان خرجت الاباذني	مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفاعل قائم بغيره
٢٤٣	١٩٦
مسئلة على الاستعلاء	مسئلة الأسود ونحوه يدل على ذات مامتنفة بالسواد
٢٤٤	١٩٨
مسئلة من اختلف فيها	الفصل الثاني في تعدد معني المفرد
٢٤٤	١٩٨
مسئلة الى لانتها حكم 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 للشرك عوم
٢٤٨	٢٠٣
مسئلة ان التعليق على ما هو على خطر الخ	الفصل الثالث في تعريف الحقيقة وتقسيمها
٢٤٨	٢٠٥
مسئلة اذا ظرف زمان الخ	مسئلة للجواز أمارات
٢٤٩	٢٠٨
مسئلة لولا متناع الثاني لامتناع الاول	مسئلة في هل يستلزم الجواز الحقيقة
٢٤٩	٢٠٨
مسئلة كيف الحال	مسئلة اختلف في نحو أنبت الربيع البقل على أربعة
٢٥٠	مذاهب
مسائل الظروف	٢١١
٢٥٠	تمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك الخ
مسئلة قبل وبعد ومع متقابلات	٢١١
٢٥٠	مسئلة الجواز واقع في القرآن والحديث الخ
٢٥٠	٢١٢
مسئلة عند الحضرة الحسية الخ	مسئلة الاظهر أن في القرآن معربا الخ
٢٥١	٢١٣
مسائل منفرفة	مسئلة الجواز خلف عن الحقيقة الخ
٢٥١	٢١٥
مسئلة غير متوع في الابهام الخ	مسئلة في الجواز 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	مسئلة الحقيقة المستعملة أولى من الجواز المتعارف الخ
لفظ آخر	٢٢١
٢٥٣	مسئلة الحقيقة ترك تعذرها عقلاً أو عادة الخ
٢٥٣	٢٢١
مسئلة الترادف وقع في اللغة الخ	مسئلة في أن الحقيقة الشرعية لا تحتاج الى قرينة
٢٥٤	٢٢٢
مسئلة لا ترادف بين الحد والحدود	مسئلة الجواز يصح شرعاً لعدم وجوب النقل الخ
٢٥٤	٢٢٦
مسئلة لا ترادف بين المؤكد والمؤكد	مسئلة الجواز انما يكون في اسم الجنس الخ
٢٥٥	٢٢٦
الفصل الخامس في تقسيم المفرد الى عام وخاص	مسئلة في انقسام الحقيقة والمجاز الى صريح وإلى كناية
٢٦٥	٢٢٩
مسئلة موجب العام قطعي عندنا	تمة في مسائل الحروف
٢٦٧	٢٢٩
مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص	مسئلة الواو للجمع مطلقاً
٢٦٨	٢٣٤
مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم	مسئلة الفاء للترتيب الخ
٢٦٩	٢٣٤
مسئلة أقل الجمع ثلاثة	مسئلة تم للتاريخ الخ
٢٧٢	٢٣٦
مسئلة استغراق الجمع لكل فرد فرد كالفرد	مسئلة بل في المفرد للاضراب
٢٧٣	٢٣٧
مسئلة جمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب فيه الرجال	مسئلة لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك
هل يشمل النساء وضعا	٢٣٨
٢٧٨	مسئلة أو لأحد الامرين
٢٧٨	مسئلة الخطاب التخيري لا يعي المدعوين في زمن الوحي

صفحة	صفحة
٣٤٩	٢٧٨
مسئلة يجوز تخصيص السنة بالسنة الخ	مسئلة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب
٣٤٩	٢٨٠
مسئلة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بغير الواحد	مسئلة خطاب الشارع لواحد من الامة لايم
٣٥٢	٢٨١
مسئلة الاجماع يخص القرآن والسنة	مسئلة خطابه تعالى للرسول هل يم الامة
٣٥٣	٢٨٢
مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف خصوصاً العموم	مسئلة خدم من أموالهم صدقة لا يقضى أخذها من كل نوع
٣٥٤	٢٨٣
مسئلة فعل الرسول بخلاف العموم مخصص	مسئلة العام قد يتضمن مدحا وذلما الخ
٣٥٤	٢٨٥
مسئلة التقرير مخصص عند الشافعية	مسئلة اذا علل الشارع حكما بعله عم في محالها
٣٥٥	٢٨٦
مسئلة فعل الصحابي العادل العالم مخصص	مسئلة لا آكل مثلا يفيد العموم
٣٥٥	٢٨٩
مسئلة افراد فرد من العام يحكمه لا يخصصه	مسئلة الاستواء بين الشينين بوجه ما معلوم الصدق
٣٥٦	٢٩٤
مسئلة رجوع الضمير الى بعض افراد العام ليس مخصصا	مسئلة المقتضى ما استدعاه صدق الكلام أو صحته
٣٥٧	٢٩٧
مسئلة القياس مخصص عند الائمة الاربعة	مسئلة لمفهوم المخالفة عند قائله عموم
٣٦٠	٢٩٨
فصل المطلق ما دل على فرد ما منتشر	مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذرعه في عهد معناه بكافر
٣٦١	٣٠٠
مسئلة في المطلق والمقيد اذا اختلف حكمهما	التخصيصات
٣٦٧	٣٠١
فصل في الامر	مسئلة التخصيص جائز عقلا وواقع استقراء
٣٧٢	٣٠٢
مسئلة صيغة افعال رد لعشرين معنى	مسئلة لا يجوز تأخير المخصص عند الحنفية
٣٧٣	٣٠٦
مسئلة صيغة افعال عند الجمهور حقيقة في الوجوب لا غير	مسئلة التخصيص الى كم
٣٧٧	٣٠٨
مسئلة الامر للوجوب شرعية الخ	مسئلة العام بعد التخصيص ليس بحجة
٣٧٧	٣١١
مسئلة الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط ففي الاباحة والتدب يكون مجازا	مسئلة العام المخصص مجاز الخ
٣٧٩	٣١٦
مسئلة صيغة الامر بعد الخطر الاباحة	مسئلة أداة الاستثناء مجاز في المنقطع الخ
٣٨٠	٣١٦
مسئلة الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا	مسئلة قد اختلف في نحو على عشرة الالائة الخ
٣٨٤	٣٢١
مسئلة صيغة الامر لا تحتمل العموم والعدد المحض الخ	مسئلة شرط الاستثناء الاتصال ولو عرفا
٣٨٦	٣٢٣
مسئلة صيغة الامر المعلق بشرط قيل للتكرار الخ	مسئلة الاستثناء المستغرق باطل
٣٨٧	٣٢٦
مسئلة القائلون بالتكرار قائلون بالقور	مسئلة الحنفية فالواشرط الاتصال البعضية
٣٩١	٣٢٦
مسئلة اذا تكررا أمران متعاقبان الخ	مسئلة الاستثناء من الأبيات نفي وبالعكس
٣٩٢	٣٣٣
مسئلة اذا أمر بفعل مطلق فالطلب المساهية	مسئلة الاستثناء بعد جعل متعاطفة يتعلق بالاخيرة
٣٩٣	٣٣٩
مسئلة الأتيان بالأمور به على وجهه هل يستلزم الاجزاء الخ	الثاني من التخصيصات المتصلة الشرط
٣٩٥	٣٤٢
فصل النهى اقتضاء كفا الخ	مسئلة الشرط كالاستثناء الا في عقبه الجمل
٣٩٦	٣٤٣
مسئلة النهى هل يدل على الفساد لغة	الثالث من التخصيصات المتصلة الغاية
٣٩٦	٣٤٤
مسئلة النهى هل يدل على الفساد شرعا	الرابع الصفة
٣٩٨	٣٤٤
مسئلة النهى عنه لا يكون متمتعا	الخامس بدل البعض
	٣٤٥
	مسئلة العرف العملي مخصص عندنا
	٣٤٥
	مسئلة هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب

صفحة	صفحة
مسئلة جمهور الخفية والشافية على أن الفعوى ليس بقياس ٤١٠	مسئلة النهى عنه لعينه لا يكون شرعيا عندنا ٣٩٩
مسئلة التعليق هل يمنع السبب أو الحكم ٤٣٣	مسئلة النهى في الحسيات يدل على الفساد ٤٠٣
تذنب التعليق هل يبقى مع زوال المحلية ٤٣١	مسئلة القبيح لعينه لا يقبل النسخ ٤٠٥
مسئلة في الكلام على انما ٤٣٤	مسئلة النهى يقتضى الدوام ٤٠٦
	فصل دلالة اللفظ عندنا أربعة ٤٠٦

(تمت)